

ANTROPO LOGIA:

*Visão crítica da
realidade sociocultural*

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
Pedro Márcio Pinto de Oliveira
(Organizadores)



ANTROPO LOGIA:

*Visão crítica da
realidade sociocultural*

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
Pedro Márcio Pinto de Oliveira
(Organizadores)



Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Assistentes editoriais

Natalia Oliveira

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Natália Sandrini de Azevedo

Camila Alves de Cremona

Luiza Alves Batista

Maria Alice Pinheiro

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

Revisão

Os autores

2021 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2021 Os autores

Copyright da Edição © 2021 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. 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.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Jayme Augusto Peres – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª Débora Luana Ribeiro Pessoa – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Douglas Siqueira de Almeida Chaves – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Elizabeth Cordeiro Fernandes – Faculdade Integrada Medicina
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Fernanda Miguel de Andrade – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Dr. Fernando Mendes – Instituto Politécnico de Coimbra – Escola Superior de Saúde de Coimbra
Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Helio Franklin Rodrigues de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Jefferson Thiago Souza – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Jesus Rodrigues Lemos – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Jônatas de França Barros – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Maria Tatiane Gonçalves Sá – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Regiane Luz Carvalho – Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Vanessa da Fontoura Custódio Monteiro – Universidade do Vale do Sapucaí
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Welma Emidio da Silva – Universidade Federal Rural de Pernambuco

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Profª Drª Ana Grasielle Dionísio Corrêa – Universidade Presbiteriana Mackenzie
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Cleiseano Emanuel da Silva Paniagua – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás
Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Marco Aurélio Kistemann Junior – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Priscila Tessmer Scaglioni – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Sidney Gonçalves de Lima – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Linguística, Letras e Artes

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Profª Drª Carolina Fernandes da Silva Mandaji – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Edna Alencar da Silva Rivera – Instituto Federal de São Paulo
Profª Drª Fernanda Tonelli – Instituto Federal de São Paulo,
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Antropologia: visão crítica da realidade sociocultural

Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Flávia Roberta Barão
Indexação: Gabriel Motomu Teshima
Revisão: Os autores
Organizadores: Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
Pedro Márcio Pinto de Oliveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A636 Antropologia: visão crítica da realidade sociocultural / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, Elisângela Maura Catarino, Pedro Márcio Pinto de Oliveira. - Ponta Grossa - PR: Atena, 2021.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5983-463-1

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.631210809>

1. Antropologia. I. Purificação, Marcelo Máximo (Organizador). II. Catarino, Elisângela Maura (Organizadora). III. Oliveira, Pedro Márcio Pinto de (Organizador). IV. Título. CDD 306

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

APRESENTAÇÃO

Caros leitores, saudação.

Esse novo cenário social incentiva-nos a (re) visitar determinados paradigmas da ciência e da educação face a crise científica que abre muitos debates no eixo temático das diferenças. Dado o debate atual sobre as transformações sociais e a percepção de que há uma ênfase cada vez maior no centro cultural como base para a análise deste momento histórico, a antropologia torna-se imprescindível na medida em que contribui para o debate sobre a contradição da função social na modernidade. A escola caracterizada pela preocupação de uma resposta rápida às demandas dos diversos setores e obcecada pela acumulação de capital, e pela educação dos cidadãos para se integrarem criticamente à vida pública como meio de contribuir para a transformação das desigualdades nessa sociedade democrática. (OLIVEIRA, 2017). À luz dessa primeira reflexão, o livro: - “Antropologia: Visão crítica da realidade sociocultural” é uma contribuição dialógica que que ancora trabalhos realizados em contextos diversos, dentro e fora do Brasil. Trabalhos esses, que utilizam a lupa da antropologia para discutir de forma crítica sobre temas que atravessam a realidade sociocultural de seus contextos. Essa rica discussão vocês leitores poderão contemplar, nos nove textos que compõem esta obra. Com isso, desejamos a tod@s excelentes leituras e reflexões.

Marcelo Máximo Purificação

Elisângela Maura Catarino

Pedro Márcio Pinto de Oliveira

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1..... 1

A INCLUSÃO ESCOLAR VOLTADA PARA CRIANÇAS E JOVENS DIAGNOSTICADOS COM O TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA (TEA)

Rodrigo Regert


Carine Alves dos Santos

Genecis Perachi da Silva

Joel Haroldo Baade

Arã Paraguassú Ribeiro


Adelcio Machado dos Santos

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108091>

CAPÍTULO 2..... 6

EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE CULTURAL: RACISMO


Regina Maria Teles Coutinho

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108092>

CAPÍTULO 3..... 14

ANTHONY GIDDENS E REINHART KOSELLECK: A TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE EXPERIMENTADA ATRAVÉS DA RELAÇÃO ESPAÇO-TEMPORAL

Julia Martins Tiveron

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108093>

CAPÍTULO 4..... 24


CONDIÇÕES DE VIDA E SAÚDE EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO PANTANAL MATO-GROSSENSE (MT, BRASIL)

Sueli Pereira Castro

Mariel Maróstica Fernandes

Nayara Marcelly Ferreira


Natalia Oliveira Defende

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108094>

CAPÍTULO 5..... 40

PENSAMIENTO EMOCIONAL Y PANDEMIA. CRECIENDO DE CORAZÓN Y MIRANDO HACIA LA TRANSFORMACIÓN

Esperanza Meseguer Navarro




 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108095>

CAPÍTULO 6..... 44

ESPAÇOS SUBALTERNOS E IMAGINÁRIOS DIASPÓRICOS NO CAIS DO VALONGO

João Gabriel Rabello Sodré

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108096>

CAPÍTULO 7	73
UMA ANÁLISE DO HABITUS DA CLASSE CAPITALISTA	
Manoella Treis	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108097	
CAPÍTULO 8	82
QUEM TEM MEDO DO INUMANO? AS REPRESENTAÇÕES DE HUMANIDADE E ANIMALIDADE NA LITERATURA DE FRANZ KAFKA	
Camila Giesz Bortolin	
Maria Suely Kofes	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108098	
CAPÍTULO 9	102
<i>MIRAÇÃO</i> : EXPERIÊNCIA, MAGIA E ESCRITA SOBRE O TRANSE AYAHUASQUEIRO DE XAMÃS URBANOS	
Carolina de Camargo Abreu	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108099	
SOBRE OS ORGANIZADORES	119
ÍNDICE REMISSIVO	121

CAPÍTULO 1

A INCLUSÃO ESCOLAR VOLTADA PARA CRIANÇAS E JOVENS DIAGNOSTICADOS COM O TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA (TEA)

Data de aceite: 01/09/2021

Rodrigo Regert

Mestre em Desenvolvimento e Sociedade, UNIARP. Docente da UNIARP e do SENAC Videira SC

Carine Alves dos Santos

Graduanda no curso de Licenciatura em Pedagogia (6ª fase), UNIARP

Genecis Perachi da Silva

Graduanda no curso de Licenciatura em Pedagogia (6ª fase), UNIARP

Joel Haroldo Baade

Doutor. Docente nos programas de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Sociedade e Profissional em Educação Básica da UNIARP

Arã Paraguassú Ribeiro

Mestre em Desenvolvimento e Sociedade, UNIARP. Docente da UNIARP

Adelcio Machado dos Santos

Doutor. Docente nos programas de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Sociedade e Profissional em Educação Básica da UNIARP

RESUMO: O objetivo que permeou esse artigo foi conhecer o processo de inclusão escolar voltada para crianças e jovens diagnosticados com o Transtorno do Espectro Autista (TEA). A metodologia do presente artigo tem natureza básica, sua abordagem é qualitativa, o objetivo será atingido de modo descritivo e o procedimento metodológico é bibliográfico. A educação inclusiva

é anunciada como a forma mais recomendável de atendimento educacional para os educandos que apresentam necessidades educacionais especiais, entre eles, o autismo. A inclusão nas escolas já se tornou uma realidade no País, os professores que não estão preparados também já estão em busca de subsídios para poder atender com qualidade e responsabilidade os alunos da inclusão, pois sua atuação é primordial para o ensino e aprendizagem. Conclui-se pelos estudos, que foram criadas leis normativas garantindo o acesso dos alunos com transtornos às classes comuns do ensino regular. No entanto, existe um longo caminho para construir uma escola verdadeiramente inclusiva, com práticas educativas direcionadas para o máximo desenvolvimento do potencial de tais educandos.

PALAVRAS-CHAVE: Transtorno do Espectro Autista. TEA. Inclusão. Ensino Regular. Educação.

SCHOOL INCLUSION FOCUSED ON CHILDREN AND YOUNG PEOPLE DIAGNOSED WITH AUTISTIC SPECTRUM DISORDER (ASD)

ABSTRACT: The objective that permeated this article was to learn about the school inclusion process aimed at children and young people diagnosed with Autistic Spectrum Disorder (ASD). The methodology of this article is basic in nature, its approach is qualitative, the objective will be achieved in a descriptive manner and the methodological procedure is bibliographic. Inclusive education is heralded as the most recommended form of educational assistance for students with special educational needs,

including autism. Inclusion in schools has already become a reality in the country, teachers who are not prepared are also already looking for subsidies to be able to meet the inclusion students with quality and responsibility, as their performance is paramount for teaching and learning. It is concluded by the studies, that normative laws were created guaranteeing the access of students with disorders to the common classes of regular education. However, there is a long way to build a truly inclusive school, with educational practices aimed at the maximum development of the potential of such students.

KEYWORDS: Autistic Spectrum Disorder. TEA. Inclusion. Regular education. Education.

1 | INTRODUÇÃO

A inclusão está relacionada à garantia de oportunidades a todos os indivíduos, em todas as áreas de nossas vidas. É um acontecimento que vem se fortalecendo com o passar do tempo, porém, só acontece quando a sociedade entende e aceita que todos têm suas diferenças, tendo um comprometimento intelectual ou não.

As diferenças são mais comuns que as semelhanças e, sendo assim, o que deveria ser socialmente valorizado seria essa diversidade. São as diferenças que formam nossa identidade e nos tornam únicos, devemos valorizar as diferenças, respeitar e aceitar as pessoas antes de tudo como seres humanos.

Nesta conjuntura, o TEA é uma diferença e, quando não reduzimos a pessoa a uma categoria, mas entendemos sua individualidade, damos a cada um a chance de construir sua identidade como pessoa e não como transtorno. Diante desse contexto, pergunta-se: Como se dá o processo de inclusão escolar voltado para crianças e jovens diagnosticados com o TEA?

O objetivo geral deste trabalho é conhecer o processo de inclusão escolar voltado para crianças e jovens diagnosticados com o TEA. Em relação à metodologia, a pesquisa é de natureza básica, com abordagem qualitativa. O objetivo será atingido de modo descritivo e o procedimento metodológico é bibliográfico.

A relevância deste artigo justifica-se pela fundamental importância da escola inclusiva e de qualidade na vida na formação de indivíduos com TEA. Portanto, é muito importante a inclusão dos portadores do TEA nas escolas públicas, despertando nos alunos comportamentos solidários, segundo os quais eles são ensinados a compreender sua postura diante da sociedade.

2 | A INCLUSÃO E O TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA

Segundo Adjuto (2019), o Inep divulgou em relação à realização do Censo Escolar que, em todo o país, entre 2014 a 2018 cresceu em 33,2% o percentual de discentes com deficiência. Também neste mesmo período, em relação a esses alunos que estão incluídos nas classes comuns, houve um aumento percentual de 87,1% para 92,1%.

Explica a autora que “por lei, pelo Plano Nacional de Educação (PNE), o Brasil deve incluir todos os estudantes de 4 a 17 anos na escola. Os estudantes com necessidades especiais devem ser matriculados preferencialmente em classes comuns” (ADJUTO, 2019, p. 1).

Ao verificar esses números, as leis vigentes confirmam que está oficializada a educação inclusiva, organizada e estabelecida nas escolas brasileiras. Segundo o PNE (BRASIL, 2000, p. 86), a educação inclusiva foi avaliada como um importante avanço para desenvolver na década a “criação de uma escola inclusiva baseada na formação de recursos humanos”.

A partir da legislação implantada e acompanhamento do procedimento de mudanças, a educação especial tornou-se uma forma transversal de educação comum, permitindo que os alunos com deficiência, transtornos globais de desenvolvimento e altas habilidades frequentem classes comuns de ensino regular e possam, quando preciso for, dispor de acolhimento educativo especializado na própria escola ou, ainda, em Centros de Atendimento Educacional Especializado (BRASIL, 2008).

Através do Decreto nº 8.368, de 2 de dezembro de 2014, foi regulamentado usar o termo Transtorno do Espectro Autista (TEA) (BRASIL, 2014).

A lei tornou-se um marco para a denominação, constando em documentos oficiais e instituindo a política nacional de proteção aos direitos das pessoas com autismo. Em seu art. 1º, parágrafo 1º, essa Lei considera pessoa com TEA quem possui tal síndrome e que se caracteriza nos itens a seguir:

I - deficiência persistente e clinicamente significativa da comunicação e da interação sociais, manifestada por deficiência marcada de comunicação verbal e não verbal usada para interação social; ausência de reciprocidade social; falência em desenvolver e manter relações apropriadas ao seu nível de desenvolvimento;

II - padrões restritivos e repetitivos de comportamentos, interesses e atividades, manifestados por comportamentos motores ou verbais estereotipados ou por comportamentos sensoriais incomuns; excessiva aderência a rotinas e padrões de comportamento ritualizados; interesses restritos e fixos (BRASIL, 2014, p. 1).

Além da consolidação de direitos, o Decreto nº 8.368, em seu artigo 7º preconiza: “O gestor escolar, ou autoridade competente, que recusar a matrícula de aluno com transtorno do espectro autista, ou qualquer outro tipo de deficiência, será punido com multa” (BRASIL, 2014, p. 5).

Em publicação do Ministério da Saúde, a designação TEA igualmente consta nas Diretrizes de Atenção à Reabilitação da Pessoa com Transtornos do Espectro do Autismo (BRASIL, 2013).

Como indicam Lemos, Salomão e Agripino-Ramos (2014, p. 118), o termo espectro autista:

[...] remete às particularidades das respostas inconsistentes aos estímulos e às diferenças quanto às habilidades e aos prejuízos, compondo um quadro de características muito abrangentes. Assim pessoas com características muito diferentes, com maior ou menor grau de comprometimento ou habilidades, estão classificadas sob uma mesma denominação.

A finalidade fundamental da inclusão é não recusar ninguém do ensino regular, desde o pré-escolar. O sistema educacional deve considerar as necessidades de todos os educandos (MANTOAN, 2015).

A inclusão não é limitada a auxiliar exclusivamente os alunos que demonstram dificuldades na escola, mas deve apoiar a todos: os discentes, as famílias, docentes e todo corpo administrativo escolar, para conseguir obter êxito na ação educativa geral.

Como já afirmava Vygotsky (1977, p. 45):

A criança atrasada, abandonada a si mesma, não pode atingir nenhuma forma evolucionada de pensamento abstrato; e precisamente por isso a tarefa concreta da escola consiste em fazer todos os esforços para encaminhar a criança nesta direção, para desenvolver o que lhe falta.

O papel do professor é essencial para ministrar condições para ocorra a aprendizagem, portanto, para a realização efetuada com sucesso de “pessoas com necessidades especiais, faz-se necessário trabalhar em conjunto, profissionais da saúde e educação, visando o entendimento e desenvolvimento desses indivíduos como um todo” (MORI, 2016, p. 55).

A inclusão dá a entender que a escola é que terá de se adaptar às especificidades de todos os alunos e, “com a atual política de educação inclusiva, a orientação é a inclusão total, inclusive das crianças com autismo ou psicose” (MORI, 2016, p. 57).

A inclusão escolar é uma realidade que se apresenta fortemente na atualidade, ou melhor, na escola, e os professores devem estar preparados para tal desafio, bem como interagir com a família, pois a inclusão é, sobretudo, uma maneira diferente que vem contribuir na construção de um novo modelo de educação, principalmente de sociedade.

3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se conhecer nesta pesquisa como a educação inclusiva é primordial para os alunos com deficiência, neste estudo, os alunos com transtorno do espectro autista.

As referências estudadas demonstraram que a Educação Inclusiva é muito mais do que o acesso e permanência do aluno no ensino regular, pois para este desafio, é importante que se valorize a diversidade, que seja respeitado o ritmo de aprendizagem de cada indivíduo, já que cada aluno tem uma forma e ritmo de aprendizagem.

Verificou-se que ficou evidente nos decretos, pois foram criadas leis e aspectos normativos garantindo o acesso dos alunos com transtornos às classes comuns do ensino regular. No entanto, existe um longo caminho para construir uma escola verdadeiramente

inclusiva, com práticas educativas direcionadas para o máximo desenvolvimento do potencial de tais educandos.

Os alunos com deficiências e transtornos aprendem, o processo de aprender colabora com o seu desenvolvimento e o lugar desses alunos é na escola de ensino regular. A expectativa agora é entender as sutilezas de sua aprendizagem, definir e preparar os recursos necessários para que seja efetivado esse processo.

REFERÊNCIAS

ADJUTO, G. **Cresce o número de estudantes com necessidades especiais**. 2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2019-01/cresce-o-numero-de-estudantes-com-necessidades-especiais>. Acesso em: 17 mar. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 8.368, de 2 de dezembro de 2014**. Regulamenta a Lei nº 12.764, de 27 de dezembro de 2012, que institui a Política Nacional de Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/Decreto/D8368.htm. Acesso em: 19 mar. 2020.

_____. Ministério da Educação/Secretaria de Educação Especial. **Política nacional de educação especial na perspectiva da educação inclusiva**. Brasília: MEC/SEESP, 2008. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/politica.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2020.

_____. Ministério da Saúde/ Secretaria de Atenção à Saúde. **Diretrizes de atenção à reabilitação da pessoa com Transtornos do espectro do autismo (TEA)**. Brasília: Ministério da Saúde, 2013.

_____. **Plano Nacional de Educação**. Brasília: Câmara dos Deputados, 2000. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em: 20 mar. 2020.

MANTOAN, M. T. E. **Inclusão escolar: O que é? Por quê? Como Fazer?** São Paulo: Summus, 2015.

MORI, N. N. R. Psicologia e educação inclusiva: ensino, aprendizagem e desenvolvimento de alunos com transtornos. **Acta Scientiarum. Education**, Maringá, v. 38, n. 1, p. 51-59, jan./mar. 2016.

VYGOTSKY, L. S. Aprendizagem e desenvolvimento intelectual na idade escolar. *In*: LURIA, A. R. et al. **Psicologia e pedagogia: bases psicológicas da aprendizagem e do desenvolvimento**. Lisboa: Estampa, 1977.

Data de aceite: 01/09/2021

Regina Maria Teles Coutinho

Professora Doutora pela PUC – SP, Mestrado em Educação. Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Federal do Piauí

RESUMO: O estudo em pauta tem por objetivo desvelar e analisar as causas e efeitos que caracterizam o racismo em uma sociedade de desiguais, em que uns seres humanos, terminam por se considerarem como superiores, pois pertencem às camadas sociais mais favorecidas representadas por gênero, clero, raças, dentre outras. A problemática do racismo em uma sociedade formada pelo multiculturalismo, nos leva ao questionamento: O que leva os homens se tratarem como seres superiores? Seria falta de conhecimento de sua gênese? Ou seja, de sua origem? Seria de consciência crítica coletiva? Esses questionamentos remetem a uma reflexão de que não há educação que não esteja imersa nos processos culturais e que o racismo precisa ser erradicado, tendo a diversidade como algo que fortalece, que nos faz crescer. Ideias diversas, olhares diversos sobre uma situação-problema nos fortalecem levando a uma formação integral, pois o somatório de culturas diversas, ocasiona uma formação mais integral, bem como mais humanística, entendendo de acordo com Sacristán (2001, p. 23) que a diversidade na educação é ambivalência, porque é desafio a satisfazer, realidade com a qual devemos

contar e problema para o qual há respostas contrapostas. É uma chamada a respeitar a condição da realidade humana e da cultura, forma parte de um programa defendido pela perspectiva democrática, é uma pretensão das políticas de inclusão social e se opõe ao domínio das totalidades únicas do pensamento moderno, aspirações básicas do programa pró-diversidade nasce da rebelião ou da resistência às tendências homogeneizadoras provocadas pelas instituições modernas regidas pela pulsão de entender um projeto com fins de universalidade que, ao mesmo tempo, tende a provocar a submissão que, ao mesmo tempo, tende a provocar a submissão do que é diverso e contínuo, normalizando-o e distribuindo-o em categorias próprias de algum tipo de classificação. Nessa perspectiva, o espaço escola funciona como um ambiente de cruzamento de várias culturas, onde permeiam conflitos, tensões e problemas de várias tipologias.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo. Diversidade Cultural. Educação.

EDUCATION AND CULTURAL DIVERSITY: RACISM

ABSTRACT: The study in question aims to unveil and analyze the causes and effects that characterize racism in a society of unequals, in which some human beings end up considering themselves as superior, as they belong to the more favored social strata represented by gender, clergy, races, among others. The issue of racism in a society formed by multiculturalism leads us to the question: What makes men treat themselves as superior beings? Was it lack of knowledge of its

genesis? That is, from its origin? Could it be of collective critical conscience? These questions lead to a reflection that there is no education that is not immersed in cultural processes and that racism needs to be eradicated, with diversity as something that strengthens, that makes us grow. Different ideas, different views on a problem-situation strengthen us, leading to an integral formation, as the sum of diverse cultures causes a more integral formation, as well as a more humanistic one, understanding according to Sacristán (2001, p. 23) that Diversity in education is ambivalence, because it is a challenge to be met, a reality we must rely on and a problem to which there are opposing answers. It is a call to respect the condition of human reality and culture, it forms part of a program defended by the democratic perspective, it is a pretension of social inclusion policies and opposes the dominance of the unique totalities of modern thought, basic aspirations of the pro- diversity is born from rebellion or resistance to the homogenizing tendencies provoked by modern institutions governed by the drive to understand a project with universality goals that, at the same time, tends to provoke submission that, at the same time, tends to provoke the submission of what is diverse and continuous, normalizing it and distributing it into categories proper to some type of classification. From this perspective, the school space works as an environment for the crossing of various cultures, where conflicts, tensions and problems of various types permeate.

KEYWORDS: Racism. Cultural diversity. Education.

1 | INTRODUÇÃO

A educação como instituição social promotora de desenvolvimento do homem em suas dimensões humanística, social, cultural, política, dentre outras, deve pautar-se na democracia, dando tratamento equitativo a todos os cidadãos. Entretanto, vivemos em um país de grande segregação social, em que as discriminações e preconceitos de todos os tipos teimam em manchar o seu cenário, onde os cidadãos fazem distinção entre seus semelhantes, estabelecendo as vezes, verdadeiros abismos, quanto à condição sócio-econômica, de gênero, raça, clero, dentre outras, como se fossem superiores. Essa desigualdade social, de tratamento diferenciado, enfraquece a democracia, retirando direitos inatos dos sujeitos-cidadãos.

Não vendo a natureza do homem como ser histórico e racional. Um ser racional, objetivamente dado, raiz de toda sociedade, independentemente da forma como ela se autogoverna ou se estrutura (SOUSA, 2007, p. 7).

Nesse particular, a educação tem papel preponderante na aceitação da diversidade, no combate a todo tipo de discriminação, visando o progresso, o conhecimento, a participação ativa, a aceitação do multiculturalismo, do pluralismo de ideias e pensamentos diferentes, que só enriquecem o diálogo, quando trazem para o centro dos discursos, os considerados diferentes, integrando-os ao meio social.

De acordo com Sousa (2007), as interações entre as diversidades não são arbitrárias. Elas se organizam de acordo com as relações de forças manifestas nas situações históricas concretas (países fortes versus países fracos, transnacionais x governos nacionais;

civilização ocidental x mundo islâmico; estado nacional x grupos indígenas (SOUSA, 2007, p. 14 e 15).

Essas relações antagônicas se comunicam e se completam na diversidade.

Nos reportando para a sala de aula, para ação educativa, vemos o quão é importante a intervenção do professor como intermediador do diálogo entre os povos.

No entendimento da especificidade inerente a formação docente, que o ensino visa fazer uma formação integral do indivíduo com formação atendendo sempre os pilares da educação: ser, saber, saber fazer e saber agir, aprender, que faça ressonância com o ensino ministrado.

Entendendo de acordo com Perrenoud (1998, p. 26), que o professor é um profissional da aprendizagem e da regulação interativa em sala de aula.

Na interatividade, na relação harmônica em sala de aula dos agentes educativos, onde a comunicação seja essencial nos atendimentos aos pilares citados.

Portanto, o que torna as tarefas do ensino específicas é o fato de que estas cobrem dois campos de práticas diferentes, mas interdependentes: por um lado, o da gestão da informação, da estruturação do saber pelo professor e de sua apropriação pelo aluno, que é o domínio da Didática; por outro lado, campo do tratamento e da transformação da informação transmitida como saber para o aluno através da prática relacional, e as ações do professor para colocar em funcionamento condições de aprendizagem adaptadas, que é o domínio da Pedagogia (PERRENOUD, 1998, p. 27).

Como a temática estudada é de grande significância e abrangência, teremos como foco o racismo, que infelizmente, teima em permanecer entre nós, apesar da abolição de Lei Áurea promulgada em 1888, ou seja, após 133 anos de sua promulgação em que a liberdade seria algo inerente a todo cidadão brasileiro sem distinção.

2 I EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE CULTURAL: RACISMO

Vivemos em uma sociedade plural, permeada pelo multiculturalismo, que enriquece nosso diálogo, nossa formação, pois o multiculturalismo, essa gama de culturas em educação, envolve, necessariamente, estudos e pesquisas, mais também políticas públicas comprometidas com a formação integral do cidadão, sem discriminações, de nenhuma classe social.

Após mais de um século (1888), ficou internalizado no inconsciente coletivo da sociedade brasileira, como atitudes, comportamentos que marginalizam as pessoas negras, dificultando sua inserção na sociedade, não contribuindo para o exercício de sua cidadania plena.

Então, no enfrentamento dos obstáculos é necessário ser resiliente para sair fortalecido diante de situações adversas. Entendendo por resiliência, de acordo com Ulrike Bosst, a capacidade de construir relacionamentos incentivadores e de conseguir o apoio de

pessoas ou instituições, pois pessoas resilientes não se vêem como vítimas, mas assumem a responsabilidade por seu próprio destino.

Dando continuidade a essa reflexão, apresentaremos algumas concepções do que seja racismo: 1. O racismo é geralmente considerado o comportamento ou as atitudes manifestados por determinados indivíduos os grupos, gerando o racismo motivacional ou estrutural que sugere que o racismo permeia todas as estruturas da sociedade de um modo sistemático. 2. Racismo – como um conjunto de convicções de um pequeno número de indivíduos, os quais revelam traços psicológicos particulares. Em contraste, muitas interpretações sociológicas procuram situar as causas do racismo e do preconceito na cultura ou nas estruturas da própria sociedade. 3. Racismo é um fenômeno complexo e multifacetado que envolve a interação das identidades e das convicções das minorias étnicas e da classe trabalhadora.

E entendendo de acordo com Gimeno Sacristan (2001, p. 123 – 124) que “a diversidade na educação é ambivalente, porque é desafio a satisfazer, realidade com a qual devemos contar e problema para o qual há respostas contrapostas. É uma chamada a respeitar a condição da realidade humana e da cultura, forma parte de um programa defendido pela perspectiva democrática, é uma pretensão das políticas de inclusão social.

Nessa inclusão social, todos são iguais, o que os diferencia são suas potencialidades, suas ideias, ou seja, suas diferenças individuais que juntos enriquecem a comunicação, o diálogo, formando um todo complexo, mas enriquecedor para o desenvolvimento de todos e conseqüentemente para o desenvolvimento social.

Nesse particular, ver as instituições educacionais como espaço promotor de culturas advindas de conflitos e de tensões.

Para Perez Gómez (1994; 2001) “as instituições escolares devem ser concebidas como um espaço ecológico de cruzamento de culturas, cuja responsabilidade específica que a distingue de outras instâncias de socialização e lhe confere identidade e relativa autonomia é a mediação reflexiva daquelas influências plurais (2013, p. 15).

2.1 Educação, diversidade cultural e racismo estrutural

Entendendo o racismo estrutural como essa a naturalização de ações, hábitos, situações, falas e pensamentos que já fazem parte da vida cotidiana do povo brasileiro, e que promovem, direta ou indiretamente a segregação ou o preconceito racial. Um processo que atinge de forma injusta a população negra.

Na sociedade brasileira foram instituídas expressões que ficaram normalizadas frases e atitudes de cunho racistas e preconceituosas. São piadas que associam negros e indígenas a situações vexatórias, degradantes ou criminosas. Ou atitudes baseadas em preconceitos como desconfiar da índole de alguém pela cor de sua pele, ou seja, por ser negro é um suspeito em potencial.

Outra forma comum do racismo é a adoção de eufemismos para fazer referência a

negros ou pretos, como as palavras “moreno” e “pessoa de cor”. Essa atitude evidencia um desconforto das pessoas, em geral, ao utilizar as palavras “negro” ou “preto” pelo estigma social que a população negra recebeu ao longo dos anos e que foram internalizadas reforçando essa prática social ao longo do tempo.

No Estado e nas leis que alimentam a exclusão da população negra e materializam, por exemplo, na ausência de políticas públicas que possam promover melhores condições de vida a essa população, maior integração, conscientizando que a cor da pele não diferencia ninguém dando equidade de tratamento a todos.

As questões raciais são estruturantes porque fazem parte da construção da nossa sociedade. As subjetividades inerentes a cada ser humano com suas atitudes e comportamentos diferenciados, em que preconceitos, por exemplo – acabam construindo as relações sociais que estabelecemos. E essas relações estão impregnadas de uma construção histórica equivocada, que mantém a população negra em posição de subalternidade, de inferioridade.

Então de acordo com o filósofo Sílvio Almeida, autor do livro “O que é racismo estrutural”, longe de ser uma anomalia, o racismo é “o normal”; “independentemente de aceitarmos o racismo ou não, ele constitui as relações no seu padrão de normalidade”. Esse equívoco de narrativa resulta na desvalorização da cultura, intelecto e história da população negra. Mina suas potencialidades e, principalmente, aumenta o abismo criado por desigualdades sociais, políticas e econômicas. É um problema evidenciado por números. No Brasil, pessoas negras são mortas com mais frequência que pessoas não negras: os negros representam 75% das vítimas de homicídio, segundo o Atlas da Violência de 2019. São maioria, também, em meio à camada mais pobre da população: dos 10% de brasileiros mais pobres, 75% são negros, segundo o IBGE. Para falar sobre os efeitos do racismo na sociedade brasileira é preciso encará-lo como um fenômeno essencialmente transversal. É preciso entender que ele forma uma teia de violências que afeta jovens, homens e mulheres encarceradas e encarcerados; que define os mecanismos que regem o tráfico de mulheres e meninas, que afeta a vida da população LGBTQI+, da população quilombola e ribeirinha, e que explica o preconceito contra as religiões de matriz africana ameaçando seu direito de existir.

3 | EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE CULTURAL – RACISMO – ASPECTOS LEGAIS

A diversidade cultural é um tema complexo e muito polêmico, em que a educação como célula magna e propulsora do desenvolvimento se faz necessária para contribuir com a formação do cidadão de forma crítica, ética e empática. Entendendo que não faz sentido, no terceiro milênio, em pleno século XXI, ver irmãos se diferenciando pela cor da pele, opção sexual, dentre outras opções.

Então, para corrigir tais distorções, foi feita a alteração da Lei 9.394/96 – Lei de

Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), em que foi criada a Lei 10.639/2003, que torna obrigatória a inclusão da disciplina: História da África e da cultura Afro-brasileira, nos currículos de ensino públicos e particulares da educação básica.

A Lei 9.394/96, passa a vigorar acrescidas dos artigos 26 – A, 79 – A e 79 B;

A Lei 10.639, uma medida de ação afirmava que torna obrigatória a inclusão do ensino de História da África e da Cultura Afro-Brasileira nos currículos dos Estabelecimentos de ensino públicos e particulares da Educação Básica:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de Ensino Fundamental e Médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira (Incluído pela Lei 10.639, de 09/01/2003).

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras Brasileira (Incluído pela Lei 10.639, de 09/01/2003).

“Art. 79-A (VETADO) (Incluído pela Lei 10.639, de 09/01/2003).

“Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra (Incluído pela Lei 10.639, de 09/01/2003).

Trazendo para o momento atual, em pleno Dia Nacional da Consciência Negra – 20 de novembro de 2020 em um shopping de São Paulo, um homem de cor negra é espancado e assassinado à luz das câmaras de televisão. Como vemos uma demonstração de selvageria e desrespeito a dignidade humana.

Entretanto, o autor se posiciona para registrar as resistências decorrentes da implantação da Lei 10.639/03 e das iniciativas do Ministério da Educação, do Movimento Negro e dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros para sua implementação, ainda encontramos muitas resistências das secretarias estaduais, municipais, escolas e educadores(as) à introdução da discussão que apresenta (MOREIRA, 2013, p. 89).

E continua o citado autor “[...] a democracia estará mais próxima das vivências concretas dos diferentes sujeitos sociais e de sua luta pela construção da igualdade social que incorpore e politize a diversidade. É nesse contexto que emerge a Lei 10.639/03” (p. 70).

Essa igualdade social será possível com muita resiliência dos atores sociais na luta pelos direitos de cidadania plena que deveria se alto inato. Mas, existe como obstáculo ao racismo, a desinformação, a ignorância quanto ao conhecimento de nossa gênese, de nossa origem, quem foram os povos, as civilizações que contribuíram para nosso surgimento. Tudo isso, para promoção de uma consciência coletiva pautada em uma política social que

vise a unicidade das raças.

Portanto, necessário se faz ressignificar as atitudes, o diálogo, a comunicação dos atores sociais como foco principal de integração, de inclusão de todos como partes imprescindíveis na construção da sociedade.

Nesse sentido, respeitando as diversidades multiculturais tão salutar no processo de construção do conhecimento, como alvo vitalício, vendo o outro como igual, portador de saberes e experiências que somam com outras potencialidades, formando um todo único e complexo.

Portanto, as diversidades culturais não podem ser ignoradas por educadores, pois corre o risco de distanciamento da escola com a sociedade civil organizada.

4 | EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE CULTURAL: A RESILIÊNCIA COMO FATOR DE DESENVOLVIMENTO HUMANO

Com base nos pressupostos que os diversos modelos desenvolvimentistas defendem, quer se centrem na globalidade ou em outro aspecto particular do funcionamento humano, busca-se sempre a igualdade, a unicidade dos seres humanos.

É igualmente verdade que são os indivíduos cujas histórias de vida surgem como mais difíceis e sinuosas que, por vezes, conseguem atingir uma maior sabedoria e aprofundar o significado pessoal das suas existências no contexto da sua realidade concreta, são eles também que, de um modo geral, evidenciam características de personalidade que permitem identificá-los com as descrições que autores como Loevinger, Kohlberg, Hunt e Fowler, fazem das etapas finais do desenvolvimento humano (NOAM, 1996; NOAM; FISCHER, 1996).

Parece ser lícito por em causa a ideia de efetivos patamares de equilíbrio, por vezes associados às quase utópicas fases últimas estabelecidas pelas teorias do desenvolvimento psicológico, pois que o parece verificar-se é a presença de uma contínua instabilidade e mesmo a existência de eventuais rupturas, levando a hipótese de uma incensante reconstrução do núcleo do self durante todo o percurso de evolução dos indivíduos (NOAM; FISCHER, 1996).

Todavia, para melhor explicitar a natureza desta situação, é útil distinguir entre fatores de estrutura e fatores processuais. Nesse sentido, parece facilitar o entendimento da questão da analogia fornecida por Lazarus (1977) ao relacionar a realidade psicológica e o mundo físico. Este autor recorre para isso ao enquadramento ambiental, no qual é possível identificar padrões geológicos, em que as estruturas – colinas, leitos de rios, etc, seriam características relativamente estáveis, portadoras de resiliência.

5 | CONSIDERAÇÕES PARCIAIS: A REFLEXÃO CONTINUA

Fazer uma reflexão sobre o racismo será tema sempre inconclusivo, enquanto os sujeitos sociais não forem portador de uma consciência coletiva, que tendo por alicerce a contribuição da educação formal e informal que forme o cidadão para conscientizar-se dos seus direitos, da igualdade no conhecimento de sua gênese, de sua origem.

Nesse processo de formação, as instituições educacionais, os sindicatos, as igrejas, sejam também, co-partícipe desse processo de formação da consciência crítica, e conseqüentemente a uma consciência coletiva.

Nessa perspectiva, a educação conjuntamente com outras ciências humanas e sociais devem evoluir juntamente com a humanidade gerando atitudes e pensamentos que venham alavancar mudanças nesse processo de erradicação do racismo vendo todos equitativamente como seres humanos produtivos e o professor tem papel preponderante, pois, ser professor é ser amigo, psicólogo, mestre e exemplo em um único indivíduo no combate ao preconceito e discriminações contra nossos irmãos, não diferenciando-os pela cor da pele, pela opção sexual, de credo e outras, algo inerente a cada indivíduo sem considerar sua formação pessoal, profissional e como agente produtores de saberes que enriquecem a sociedade civil organizada. Um ser produtor/receptor de conhecimentos que enriquecem, que transformam a si e ao outro num processo interativo.

REFERÊNCIAS

BERNDT, Christina. **Resiliência: o segredo da força psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2018.

COUTINHO, Regina Maria Teles. **Ensino Superior**. Em busca do Processo Interdisciplinar. Teresina: Gráfica do Povo, 2017.

GIMENO-SACRISTÁN. Currículo e diversidade cultural. In: MOREIRA, A. F.; SILVA, T. T. (Orgs). **Territórios contestados: o currículo e os novos mapas políticos e culturais**. Petrópolis: Vozes, 1995.

PÉREZ GÓMEZ, A. **Compreender e transformar o ensino**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

MOREIRA, Antônio Flávio; CANDAU, Vera Maria (org). **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MONTEIRO, Solange Aparecida (org.). **Educação a distância na Era Covid – 19: Possibilidades, delimitações, desafios e perspectivas**. Paraná: Atena, 2020.

PERRENOUD, Pierre. **A transposição didática a partir da prática dos saberes a competências**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

SOUSA, Ortiz Belo de. **Revelação: abertura do mistério**. São Paulo: Nova Palavra, 2007.

ANTHONY GIDDENS E REINHART KOSELLECK: A TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE EXPERIMENTADA ATRAVÉS DA RELAÇÃO ESPAÇO- TEMPORAL

Data de aceite: 01/09/2021

Julia Martins Tiveron

<http://lattes.cnpq.br/4259833785545983>

RESUMO: Objetiva-se nesse artigo apontar duas perspectivas que procuram descrever a passagem de uma sociedade tradicional para a sociedade moderna. A primeira delas é desenvolvida por Reinhart Koselleck descrita por meio das categorias de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas”. A outra encontra-se na obra de Anthony Giddens, para quem essa transição deve ser compreendida em termos do distanciamento do espaço-tempo. Ambas demonstram a preocupação com o enfoque no sujeito e sua condição existencial no mundo, com a forma pela qual encontra-se ligado a uma percepção do espaço que ocupa e de uma temporalidade que, em certa medida, molda sua ligação com o mundo social e, acrescenta-se, com diferentes formas de experimentação do risco inerente à sua condição.

PALAVRAS-CHAVE: Anthony Giddens; Reinhart Koselleck; tradição; modernidade; reflexividade.

ANTHONY GIDDENS AND REINHART KOSELLECK: THE TRANSITION TO MODERNITY EXPERIENCED THROUGH SPACE-TEMPORAL RELATIONSHIP

ABSTRACT: The objective of this article is to point out two perspectives that seek to describe the transition from a traditional society to a

modern society. The first one is developed by Reinhart Koselleck, described through the categories of “experience space” and “horizon of expectations”. The other is to be found in the work of Anthony Giddens, for whom this transition must be understood in terms of the distance time-spatial. Both demonstrate the concern with the focus on the subject and his existential condition in the world, with the way in which he is linked to a perception of the space he occupies and of a temporality that, to some extent, shapes his connection with the social and social world and, moreover, with different ways of experiencing the risk inherent to his condition.

KEYWORDS: Anthony Giddens; Reinhart Koselleck; tradition; modernity; reflexivity.

INTRODUÇÃO

Decorre da necessidade de situar o momento presente como algo distinto do precedente a força da ideia contida no termo “modernidade”. Destaca-se, nesse sentido, o potencial apresentado pelas teorias sociológicas que buscam compreender a modernidade pela relação que esta possui com a dimensão espaço-temporal. A partir desta constatação, o trabalho em questão constitui-se em uma tentativa de aproximação de duas perspectivas sociológicas que buscam descrever este fenômeno complexo que designamos “modernidade”.

Trata-se, por um lado, da abordagem de Anthony Giddens acerca da transição para a modernidade, através do conceito

de “distanciamento do espaço-tempo” e, de outro, da proposta de Reinhart Koselleck, a qual se serve de duas categorias conceituais: espaço de experiência e horizonte de expectativa, para também compreender a transição para a modernidade a partir da relação com o tempo. Parte-se, então, do levantamento dos conceitos essenciais a esta pesquisa, a partir das obras “Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos”, de Reinhart Koselleck, e “Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna”, de Anthony Giddens. Com isto, pretende-se pontuar aspectos convergentes nestas duas obras, no que concerne à apreensão da mudança contida na passagem de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna.

Não se trata de uma revisão exaustiva das obras destes dois autores, que ultrapassam em muito a temática aqui colocada. Intenciona-se expor um possível paralelo contido em alguns elementos apresentados nestas obras e levantados neste trabalho. Não obstante o objetivo proposto, não se quer com isto atestar a conformidade entre ambos, chamando-se a atenção para o fato de que as semelhanças propostas podem ser consideradas pequenas no conjunto teórico dos autores – sendo que isto não retira a potencial contribuição contida na aproximação destas duas descrições aqui colocadas.

A metodologia dessa pesquisa consiste na revisão bibliográfica das principais obras dos autores escolhidos voltadas à análise do tema em questão. Sublinha-se que o tratamento do tema far-se-á sobre o panorama teórico de uma sociedade compreendida como a radicalização da modernidade, denominada “modernidade reflexiva”, na qual a predominância do risco e da contingência apontam para um cenário sempre incerto e em grande medida imprevisível. Assim, procurar-se-á abordar alguns aspectos das teorias sociais apresentadas e o seu modo de compreensão e descrição desta realidade denominada modernidade.

Diante da abstração que o termo “modernidade” carrega, não cabe, dentro do presente artigo, delimitar de forma precisa a ideia de modernidade a um contexto localizado cronologicamente. A despeito disso, é possível identificar o termo “modernidade”, entre seus diversos usos, associado a uma concepção de organização social característica do Ocidente e cuja origem remete a eventos iniciados no século XVII e que, posteriormente, se expandiram pelo mundo. No seu uso mais recorrente, a modernidade define tão somente a sociedade contemporânea e o tempo presente, de forma inseparável de um questionamento histórico.

ANTHONY GIDDENS: MEMÓRIA, TRADIÇÃO E DISTANCIAMENTO ESPAÇO-TEMPO

A tradição é entendida por Giddens (2012, p. 99-100) como algo ligado à ideia de “memória”; ligado a um sentido coletivo; envolvendo rituais e a presença de “guardiães”; e, de forma diferente do costume, a tradição “tem uma força de união que combina conteúdo moral e emocional”. Nesse sentido, a “memória” não se confunde com a “lembrança”, mais

propriamente individual. Assim, tratando-se de reconstrução – mediante interpretação a partir das bases atuais –, “a tradição é um *meio organizador da memória coletiva*” (GIDDENS, 2012, p. 101); não cabendo falar, portanto, em uma tradição privada.

Por outro lado, a força da tradição necessita de um elo que a aproxime das práticas sociais, de modo que a faça presente e lhe dê continuidade no tempo. Para isto, a tradição demanda práticas rituais. Os rituais atuam na ligação do passado da tradição com as práticas do presente, ao mesmo tempo que “isolam” as práticas rituais das ditas “habituais” ou “rotineiras” (GIDDENS, 2012, p. 101-102).

Ademais, a força presente na tradição que a torna um instrumento poderoso de manutenção da ordem reside no que Giddens (2012, p. 101-102 e 120 e s.) denomina “verdade formular”. Esta “verdade formular”, própria da tradição, representa o conteúdo existente na prática ritual, resultante da interpretação desta prática. Esta interpretação, da qual provém a “verdade formular”, não pode ser realizada por qualquer indivíduo, mas tão somente pelos, assim denominados, “guardiães” da tradição.

A particularidade contida na posição de guardião da “verdade formular” decorre antes do seu *status* na ordem tradicional, do que por qualquer critério de “competência”. Assim, a palavra que provém da interpretação realizada por esses guardiães, que representa a “verdade formular”, é aquela contra a qual não cabe discordância. Acrescenta-se, ainda, que a palavra do guardião não se trata de um conteúdo ao qual poder-se-ia ter acesso mediante simples busca por conhecimento.

Estes elementos reforçam o papel de preservação da ordem que a tradição desempenha nestas sociedades. Porém, como elementos definidores da tradição, destacam-se, ainda, seu componente normativo – uma vez que a tradição determina não somente o que “é”, mas o que “deve ser” –, e seu componente emocional – posto que a tradição atua como instrumento estabilizador das expectativas. Neste sentido, a tradição é importante fonte de segurança ontológica nas sociedades tradicionais.

Verifica-se que a teoria do referido autor acerca da sociedade tradicional vale ser aproximada com as considerações que o mesmo desenvolve no que se refere à “memória”. Tal como aborda Anthony Giddens, memória pode ser entendida sob diversas perspectivas, mas, tradicionalmente, estas perspectivas implicam uma visão de passado completamente apartada do presente. Nesta linha, destacam-se duas acepções:

- I. a memória como acontecimento passado que, portanto, não guarda relação com o momento presente que não seja sob a forma de um vestígio de algum modo exibido pelo organismo; e
- II. a memória como “dispositivo de lembrança”, ou seja, uma forma de “chamar o passado ao presente”.

Ao salientar a proximidade que estas interpretações do conceito de “memória” possuem com a ideia de “percepção”, Giddens (2013, p. 53) verifica que se arrisca a cair no dualismo de subjetivo e objetivo. O autor aponta que, no estudo da percepção, os teóricos

costumam pender ora no sentido da prevalência do preceptor como condição indispensável na apreensão do mundo objetivo, ora no sentido de percepção como dado previamente estabelecido. Destaca que este dualismo no tratamento da “percepção” deve ser superado mediante a consideração do envolvimento desses dois polos entre si e no posicionamento de ambos no espaço e no tempo.

Assim, passando-se a entender a experiência “presente” como um momento integrado no fluxo do espaço e do tempo – de modo que não está apartado do “passado” –, a memória passa a ser “um modo de descrever a cognoscitividade de agentes humanos”. Neste sentido, memória é a forma pela qual o agente realiza a “constituição temporal da consciência”; e não se confunde com “recordação”, que é “o meio de recapitular experiências passadas de modo a focalizá-las na continuidade da ação” (GIDDENS, 2013, p. 53).

REINHART KOSELLECK: A TRANSIÇÃO COMO DISTANCIAMENTO ENTRE “ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA” E “HORIZONTE DE EXPECTATIVAS”

Koselleck (2006, p. 315) descreve o processo de transição para a modernidade pelo progressivo distanciamento entre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”. Ambas as expressões são especialmente qualificadas para a abordagem histórica do autor em razão da qualidade formal e genérica que elas possuem. Conforme o autor destaca, essas expressões são categorias formais e, dessa forma, não se encontram preenchidas em seu conteúdo. Tratam-se, contudo, de conceitos que se delimitam mutuamente e, não obstante sua alternatividade, possuem uma relação de complementariedade, sendo um necessário ao outro (KOSELLECK, 2006, p. 306-307).

A experiência mescla traços de “elaboração racional” com “formas inconscientes de comportamento”. E com isso soma-se a experiência individual com aquela experiência alheia, que é transmitida através das gerações e das instituições (KOSELLECK, 2006, p. 309-310). Ao se falar em expectativa, por sua vez, compreende-se igualmente a qualidade de ser dotada de um aspecto pessoal e outro impessoal.

Essas categorias aparecem para dar liga entre o tempo passado e o futuro, pois assim como “a experiência é o passado atual” a expectativa, que é construída no presente e olha para o futuro, encontra raízes na experiência do passado; nesse sentido, elas se constituem como categorias que “entrelaçam passado e futuro”. Assim, esse autor afirma que até meados do século XVII “o futuro permanecia atrelado ao passado”. Tal perspectiva, contudo, apresentou um desenvolvimento distinto nas diferentes esferas sociais.

No mundo da política, com sua crescente mobilização dos meios do poder, no movimento das Cruzadas, ou mais tarde na colonização ultramarina, para mencionarmos somente dois acontecimentos importantes, e ainda no mundo do espírito, em virtude da revolução copernicana e na esteira das invenções técnicas do começo da modernidade, é preciso supor uma diferença ampla e consciente entre a experiência transmitida e a nova

expectativa que se manifesta (KOSELLECK, 2006, p. 315).

Nestes movimentos, marcados por uma brusca mudança no horizonte de expectativas, no interior de uma mesma geração, verificou-se a necessidade da formação de novos horizontes, uma vez que as expectativas presentes se tornaram inseguras. Os movimentos que seguiram – destacando-se o Renascimento, a Reforma, a colonização ultramarina e o desenvolvimento da ciência e da técnica – expandiram essa tensão fazendo-a presente em diversas camadas sociais. Isso veio a se consolidar com a formação de um novo horizonte de expectativa, consubstanciado na ideia de progresso (KOSELLECK, 2006, p. 315-316).

A partir da ideia de progresso vê-se que não foi somente o conceito de “horizonte de expectativa” que se alterou a partir desse momento, mas também a compreensão de um “espaço de experiência” passou a ser tomada por um novo ângulo. “O conceito de ‘progresso’ só foi criado no final do século XVIII, quando se procurou reunir grande número de novas experiências dos três séculos anteriores.” (KOSELLECK, 2006, p. 317). Dessa forma, determinado país, grupo ou classe social, pautando-se por essa experiência, compreendia estar à frente dos demais, legitimando-se a missão de “levar o progresso” a outras regiões e outros povos.

Assim, o conceito de “progresso” foi o primeiro a incorporar essa “diferença temporal entre experiência e expectativa”. Compreendia-se, então, que a história seguia uma marcha única, pela qual o futuro seria, necessariamente, diferente em relação ao passado. “Este axioma da filosofia da história, que resulta do Iluminismo e faz eco à Revolução Francesa, serve de base tanto para a ‘história em geral’ quanto para o ‘progresso’.” (KOSELLECK, 2006, p. 319).

Com a Revolução Francesa, isso se tornou presente na experiência cotidiana e o “decurso único do tempo transformou-se em um dinamismo de estratos múltiplos vividos simultaneamente”. Ainda que se pudesse falar em um espaço comum de experiência, este desdobra-se em diferentes perspectivas que variam com a geração política e a posição social. Pode-se afirmar que foi a partir de então que se vislumbrou a constante sensação de transição, que “ordena de maneira temporalmente diversa a diferença entre experiência e expectativa” (KOSELLECK, 2006, p. 320).

Dando seguimento, Koselleck (2006, p. 321) ressalta que, à essa tese universal de que o progresso traz um futuro – que não pode ser previsto de antemão – necessariamente distinto do passado, também aparece um indicador determinante, que é a aceleração. Com isso pretende dizer que essa diferença, que se instala entre experiência e expectativa, somente se mantém quando a mudança ocorre de forma contínua e crescente. As diferentes manifestações do progresso “modificam os ritmos e os prazos do mundo-da-vida graças à aceleração”.

A MODERNIDADE E A REFLEXIVIDADE DO CONHECIMENTO SOCIAL

Procura-se, então, apresentar a “memória” como um vínculo entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, posto que age na aproximação de passado, presente e futuro. Nesse entendimento, a “memória”, tal como a “tradição”, aparece como fonte de referenciais comuns que atribuem previsibilidade às condutas responsáveis pela reprodução social e sistêmica. Estas formas de reprodução, por sua vez, são entendidas como o prolongamento das ações individuais no tempo e no espaço.

Pretende-se agora apontar, na visão de Anthony Giddens, as considerações desenvolvidas acerca da contraposição que se coloca entre tradição e modernidade. Tal descrição ganha relevância quando se evidencia que, para ele, o momento atual é definido por uma transição entre o passado e o presente, entre estas duas sociedades em questão. A “alta modernidade” – que caracteriza, na descrição do autor, o momento presente – identifica-se como o resultado, ou as “consequências últimas”, decorrente do processo de modernização, centrado especialmente na expansão da qualidade do “monitoramento reflexivo” (a nível individual e institucional).

A modernidade para Giddens é, então, enfocada primordialmente pela mudança que impõe na relação com o espaço e o tempo, especialmente no que se refere à mudança nos contextos de interação, que passam a ocorrer, crescentemente, de forma ausente no tempo e no espaço. A invenção do telégrafo é apontada pelo autor como uma de tantas outras inovações tecnológicas que viriam a seguir – notadamente nos meios de comunicação e de transporte avançados –, e as quais atuam nesse processo de mudança na percepção do tempo e do espaço.

Assim, diferentemente das sociedades pré-modernas, nas quais havia uma evidente e necessária correlação entre distância e tempo – a superação de maiores distâncias envolvia maior tempo –, as sociedades contemporâneas romperam tal acoplamento: as possibilidades tecnológicas permitem que acontecimentos geograficamente remotos possam ser compartilhados de maneira instantânea e dispensam o encontro presencial dos diversos atores envolvidos na relação social (COSTA, 2004, p. 85).

Este dado, que aponta para o “esvaziamento do tempo”, precede ao fenômeno de “esvaziamento do espaço” e, de certa forma, é sua condição necessária. Neste sentido, a modernidade é produto – dentre outros fatores – da constituição destes tempos e espaços “vazios” (GIDDENS, 1991, p. 27-28). O autor aponta, portanto, três fenômenos característicos da sociedade moderna que estão sendo constantemente intensificados: a “reflexividade do conhecimento social”, a “separação e a recombinação de espaço e tempo” e o “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação”.

No que se refere ao “conhecimento gerado sobre o mundo social”, que se busca enfocar aqui, este adquire proeminência no trabalho de Giddens, especialmente em sua construção da “modernidade reflexiva”. A autorreflexividade aparece, no pensamento do

autor, como referente à “apropriação reflexiva das condições de reprodução de um sistema social” (MARTUCCELLI, 2013, p. 439, tradução nossa).

Com a “reflexividade do conhecimento social”, constata-se que o conhecimento adquirido pela teoria social é “parte da reserva de conhecimento da sociedade”, de modo que o observador não pode ser apartado de seu objeto. Assim, o conhecimento produzido se reintroduz na sociedade, influenciando as tomadas de decisões realizadas pelos agentes, trata-se aqui da denominada “dupla-hermenêutica” (GIDDENS; SUTTON, 2017, p. 64-65).

Uma vez que o conhecimento é constantemente reintrojetado nas relações sociais, a modernidade avançada exige uma “organização e reorganização reflexiva” constante dessas relações, em decorrência do impacto produzido por essa produção permanente de novos conhecimentos. Dessa forma, “o conhecimento torna-se parte integrante da reprodução do sistema e distancia as pessoas da tradição” (CAPELLER, 2011, p. 122, tradução nossa).

A “reflexividade do conhecimento social”, como característica marcante da teoria sociológica está intimamente relacionada à “reflexividade a nível institucional”¹. Neste sentido, destaca-se que a produção de conhecimento também se desenvolve a nível das instituições, de modo que “a reflexividade exercida pelas autoridades estatais, a das estatísticas oficiais, por exemplo, também é difundida no mundo social; essas estatísticas estatais, portanto, informam a autorregulação reflexiva das sociedades e Estados modernos”. Assim, existem “mecanismos reflexivos dentro dos órgãos institucionais” encarregados de sua reprodução reflexiva (CAPELLER, 2011, p. 122, tradução nossa).

Por essa razão que se pode afirmar que a “reflexividade institucional” é essencial para se compreender a modernidade avançada, pois, por meio dela, a dimensão institucional da sociedade adquire, também, uma qualidade “ativa” e dinâmica na mudança social. Diz-se, então, que em um determinado momento de sua evolução a modernidade é levada a refletir sobre si mesma para dar conta de suas contradições e melhor avaliar seus processos de mudança e os riscos por ela enfrentados. Esse momento pode ser identificado como a passagem de uma sociedade moderna “simples” para uma sociedade moderna “reflexiva”, na qual a prática de monitoramento reflexivo, de inflexão sobre suas próprias reflexões, desprende-se de seu âmbito individual, alcançando seu âmbito institucional e, mais adiante, tornando-se uma condição da própria existência da sociedade moderna² (LUVIZOTTO, 2013, p. 245 e s.).

1 Entende-se, também, que a dimensão individual e a dimensão institucional da reflexividade devem ser tomadas de forma indissociável. Assim, conforme afirma Wanda Capeller (2011, p. 123, tradução nossa), inicialmente concebida na dimensão individual, a partir de sua obra “Modernização reflexiva”, Giddens trata da “reflexividade coletiva”. Essa dimensão da reflexividade desenvolve-se em razão das “mudanças estruturais que requerem que o indivíduo seja livre de estruturas e expectativas normativas das instituições da modernidade, e se envolver tanto no controle reflexivo destas estruturas como em uma autoconstrução da sua própria identidade”. A partir dessa ideia, o autor entende que a alta modernidade leva o indivíduo a ter que adaptar-se diante das transformações advindas tanto no âmbito de sua intimidade quanto no âmbito institucional.

2 Assim, conforme diz Ulrich Beck (2012, p. 22): “No autoconceito da sociedade de risco, a sociedade torna-se reflexiva (no sentido mais estrito da palavra), o que significa dizer que ela se torna um tema e um problema para ela própria”.

APROXIMAÇÃO

Na tese de Reinhart Koselleck, a sociedade tradicional é compreendida, diferentemente da sociedade moderna, por uma ligação estreita entre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”. Nesse sentido, as expectativas eram inteiramente alimentadas pela experiência do passado. Uma vez que a mudança se dava de forma muito lenta e gradual, uma nova “descoberta não chegava a romper o mundo da vida que se transmitia” (KOSELLECK, 2006, p. 315).

Com o advento da modernidade, verifica-se o progressivo distanciamento entre o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”, associado à crescente aceleração das mudanças sociais. Assim, a sociedade moderna, que se fez emergir a partir da ideia de “progresso” e da construção de um futuro predizível, passa a presenciar a distância, que se faz cada vez mais intensa, entre o que fora legado pela tradição e as possibilidades que se colocam no futuro. Nesta toada, enxerga-se um futuro cada vez mais distante da ideia de controle e mais próximo da ideia de contingência.

Essa descrição guarda aspectos convergentes com a teoria da modernização reflexiva tal como apresentada por Anthony Giddens. Neste sentido, conforme apontado por esse autor, nesse contexto em que a tradição perdeu forças, verifica-se que a expansão do conhecimento interfere diretamente na vida social, seja esta tomada em seu nível particular (reprodução social), seja no nível de suas instituições (reprodução sistêmica). As práticas sociais deixam de ser legitimadas pela tradição e sua fonte de referência passa a ser, justamente, este conhecimento social adquirido.

Ao mesmo tempo, neste cenário, a incorporação de um grande volume de conhecimento produzido não implica um aumento na prevenção e no controle dos riscos envolvidos no processo de mudança da sociedade – consubstanciados da ideia de *progresso*. Deve-se levar em conta, por um lado, que a distribuição do conhecimento jamais se faz de modo uniforme, variando “de acordo com os grupos de interesse e o equilíbrio de poder”, e, de outro, que “o impacto das consequências inesperadas das ações humanas permanece massivo e, além disso, a reflexividade exclui as possibilidades de controle, na medida em que contribui precisamente para a natureza instável da vida social” (CAPELLER, 2011, p. 121-122, tradução nossa). Entende-se que esta dimensão de imprevisibilidade contida na complexidade e aceleração das mudanças sociais e na expansão de conhecimento reintrojado no mundo social reflete a distância constatada entre nosso espaço de experiência e nosso horizonte de expectativas.

CONCLUSÃO

O esboço aqui produzido pretendeu explorar alguns elementos em comum às teorias de Reinhart Koselleck e Anthony Giddens, no que se refere à transição da sociedade tradicional para a sociedade moderna. Destacou-se que ambos estão atentos à

uma análise voltada para a mudança que se verifica na relação com o espaço e o tempo nessas diversas sociedades. Assim, sobressaem-se, como aspectos centrais nas duas abordagens, o distanciamento verificado entre passado, presente e futuro; a aceleração que se intensifica com a modernidade, bem como a imprevisibilidade que essa sociedade adquire.

Era característico da sociedade tradicional a ideia de repetição e de continuidade, posto que havia uma ideia de se fazer como fora feito anteriormente”. Ao mesmo tempo, a tradição como um “meio organizador da memória coletiva”, garantia essa ligação estreita entre passado, presente e futuro. Na modernidade, outra realidade é observada, com características que se intensificam rapidamente.

A tradição não pauta mais as decisões, a multiplicação de opções de futuros possíveis, que não correspondem a situações experimentadas no passado, impulsiona a constante revisão das práticas. O crescimento dessa reflexividade implica o distanciamento das ideias de segurança e controle e aproximam as ideias de contingência e risco. Tais elementos fornecem um arcabouço conceitual valioso para a compreensão da sociedade atual a partir de sua relação com aquelas que as precederam.

REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. p. 11-88. *In*: GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECK, Ulrich. **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. Tradução de Magda Lopes. Revisão técnica de Cibele Saliba Rizek. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

CAPELLER, Wanda. **Relire Giddens**: entre sociologie et politique. Paris: Lextenso Éditions, 2011. (Collection Droit et soieté, vol. 55).

COSTA, Sérgio. **Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva**. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 73-100, nov. 2004. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ts/v16n2/v16n2a04.pdf> >. Acesso em: 30 maio 2017.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991. (Col. Biblioteca Básica).

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional, p. 89-166. *In*: GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECK, Ulrich. **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. Tradução de Magda Lopes. Revisão técnica de Cibele Saliba Rizek. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. **Conceitos essenciais de sociologia**. Tradução de Claudia Freire. 2. ed. rev. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.** Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução de César Benjamin. 4. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. 368 p.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **A racionalização das tradições na modernidade:** o diálogo entre Anthony Giddens e Jürgen Habermas. *Trans/Form/Ação*, Marília-SP, v. 36, p. 245-258, 2013. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v36nspe/15.pdf> >. Acesso em: 30 maio 2017.

MARTUCCELLI, Danilo. **Sociologías de la Modernidad.** Itinerario del siglo XX. Traducción del francés de Carlos Iturra. 1. ed. Santiago: LOM ediciones, 2013. 512 p. (Colección Ciencias Sociales y Humanas).

CAPÍTULO 4

CONDIÇÕES DE VIDA E SAÚDE EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO PANTANAL MATO- GROSSENSE (MT, BRASIL)

Data de aceite: 01/09/2021

Sueli Pereira Castro

Professora Associada da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFMT
Cuiabá – MT

Mariel Maróstica Fernandes

Doutoranda do Instituto de Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Mato Grosso UFMT
Cuiabá – MT

Nayara Marcelly Ferreira

Graduanda do curso de Ciências Sociais da UFMT e bolsista de Iniciação Científica do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso UFMT
Cuiabá – MT

Natalia Oliveira Defende

Graduanda do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso UFMT
Cuiabá – MT

O trabalho desenvolvido está inserido no Projeto: Processos de Territorialidade, Etnicidade e sua interface com as políticas públicas específicas para quilombolas, em um convênio junto a Universidade Federal de Mato Grosso com a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso (FAPEMAT). Processo nº: 167643/2014.

RESUMO: O estudo etnográfico foi desenvolvido na Comunidade Remanescente Quilombola Laranjal, região do alto Pantanal Mato-

grosense. Objetivou compreender as condições de saúde da população e suas interfaces com as políticas públicas atuais, assim como suas práticas de saúde, relacionadas ao modo de vida quilombola. Como técnicas de investigação utilizou-se a observação participante, caderno de campo e entrevistas semiestruturadas. Verificou-se a articulação entre o conhecimento popular e religioso, com os serviços de saúde oficiais, principalmente o ofertado pelo (SUS). A população permanece com precárias condições de vida e saúde. A expropriação de suas terras ancestrais e a descontinuidade de políticas públicas são os principais fatores que contribuem para essa realidade. Na saúde destaca-se o reduzido número de profissionais no atendimento ao SUS e a baixa disponibilidade de insumos e medicamentos. Para superação da falta de atenção à saúde e discriminação histórica se faz necessário mudanças significativas sobre políticas públicas que atendam às necessidades da população.

PALAVRAS - CHAVE: Comunidades Quilombolas; Pantanal Mato-grosense; Discriminação histórica, Condições de Vida; Condições de Saúde.

LIVING AND HEALTH CONDITIONS IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF THE PANTANAL MATO-GROSSENSE (MT, BRASIL)

ABSTRACT: The study ethnography developed in the Quilombola Remnant Community, in the municipality of Laranjal in the upper Pantanal region of Mato Grosso. Aimed to understand the health conditions of its population, searching

for elements related to the way of life and the resulting health practices of such conditions. As a research technique, we counted with field notebook participant observation and semi-structured. We identified a link between popular and religious knowledge, with official health services, especially those offered by the Unified Health System (SUS). It was evident that the population remains with precarious living conditions. One of the main factors that contributed to this reality was the expropriation of their ancestral lands, the discontinuity of public policies. Moreover, they have to deal with the reduced number of health professionals to assist them and the low availability of supplies and medicines offered by the Unified Health System (SUS). To overcome the lack of health care and historical discrimination, it is necessary to make significant changes in public policies that incorporate the needs of the population.

KEYWORDS: Quilombola Communities; Pantanal Mato-grossense; Historical discrimination, Living Conditions; Health Conditions.

INTRODUÇÃO

O reconhecimento dos direitos territoriais das Comunidades Remanescentes Quilombolas (CRQ) tem na Constituição Cidadã um marco jurídico de transição democrática e da institucionalização dos direitos humanos no Brasil, evidenciando não somente a diversidade étnica e cultural no país, como também as formas distintas do modo de apropriação e uso do solo. E, em seu artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias identifica textualmente os remanescentes das comunidades de quilombos, cabendo ao Estado conferir-lhes os direitos territoriais, segundo critérios de auto atribuição (BRASIL, 2003).

Os remanescentes das comunidades de quilombos vivem em espaços comunitários étnicos organizados e ocupam, há séculos, diversos estados brasileiros. Tais espaços de convivência coletiva contribuíram para a formação da identidade desse povo, sua marca de resistência e sobrevivência no Brasil (O' DWYER, 2002; ARRUTI, 2006). E, estimativas indicam no território brasileiro a existência de cerca de três mil CRQ distribuídas pelos estados da Federação, embora menos da metade esteja catalogada (BRASIL, 2016).

O termo Quilombo, antes de seu uso quase exclusivo dos historiadores, hoje, no Brasil, esta conceituação passa a ser discutida e se amplia, buscando atender aos preceitos legais que envolvem o reconhecimento dos direitos das comunidades negras, quanto aos seus territórios ancestrais e, desta forma, passa a ser ressemantizada (O' DWYER, 2002), envolvendo a participação de grupos étnico-raciais segundo critério de auto atribuição (BRASIL, 2003).

Esta auto atribuição, geradora de uma identificação, emerge a partir dos anos de 1980, no âmbito de processos sociais importantes associados à redemocratização do Brasil, possibilitando manifestações de novas identidades coletivas e de novos sujeitos políticos. Naquele momento, ao problematizar a ideia de nação homogênea, os movimentos sociais passam a demandar políticas públicas específicas como meio de garantir a continuidade de

suas singularidades étnica, cultural e territorial (O' DWYER, 2002; ARRUTI, 2006).

O protagonismo do Movimento Quilombola, neste momento, proporcionou o avanço de políticas e ações do governo federal, através do Programa Brasil Quilombola (PBQ), o qual busca promover o acesso dessas populações aos serviços públicos. Em relação aos serviços de saúde, para estas populações, assim como para as demais populações negras no Brasil, o Sistema Único de Saúde (SUS) através da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), vem consolidando ações direcionadas para o incentivo à equidade, por meio da extensão e cobertura de programas já existentes, tais como: o Programa de Habitação e Saneamento, Programa de Segurança Alimentar e Nutricional e a Estratégia de Saúde da Família (ESF) (BRASIL, 2005).

Entretanto, apesar da intensificação das iniciativas destinadas às CRQ, ainda é evidente, como demonstrado em (ARRUTI, 2009; PIGNATTI e CASTRO, 2008; PEREIRA, 2013) que grande parte desta população permanece em pobreza extrema; com perda de espaço territorial; índice muito baixo de renda per capita; emprego informal e trabalho infanto-juvenil, precariedade no abastecimento de água, energia, saneamento básico e condições de moradia, dificuldades de acesso à saúde, educação, aos bens materiais e de consumo. Ou seja, em condições de vida que refletem em suas condições de saúde, apontando as iniquidades e desigualdades a que ainda estão submetidas.

No que tange às condições de vida e saúde das populações, torna-se importante ressaltar que um dos principais desafios consiste em compreender a relação entre os fatores mais gerais de natureza social, econômica, política e as mediações através das quais estes fatores incidem sobre as condições de saúde das populações, já que não consiste em uma simples analogia de causa-efeito (SAMAJA, 2000). São processos permeados por fatores culturais, simbólicos, pelo modo de vida, a ocupação do espaço, a relação com o meio ambiente, condições de habitação, saneamento, transporte, lazer, trabalho e alimentação. Também pela disponibilidade de serviços de saúde, sociais e a política sanitária de governo (SAMAJA, 2000; CANESQUI, 2003).

Diante do exposto este estudo, partindo de uma contextualização histórica e social da CRQ Laranjal no estado de Mato Grosso/Brasil, objetivou compreender as condições de saúde da população, buscando elementos relacionados com seu modo de vida e as práticas de saúde delas decorrentes.

Entende-se que o estudo poderá contribuir para o conhecimento sobre as populações remanescentes de quilombos no Brasil, suas condições de vida e saúde, priorizando as especificidades de seus contextos sociais, culturais e históricos, as quais, via de regra, são desconsideradas por agentes ou instituições planejadores e executores de políticas públicas sociais e de saúde, pois o fazem não problematizando a realidade heterogênea presente nos grupos sociais.

METODOLOGIA

O estudo de cunho qualitativo teve a etnografia como forma de se conhecer as especificidades locais, a trajetória histórica no estabelecimento de seu território, as condições de saúde da população e as práticas de cuidado. Desenvolveu-se no período de junho/ 2015 a maio/ 2016 e como recursos metodológicos foram utilizados: observação participante, caderno de campo e entrevistas semiestruturadas.

A observação participante foi essencial para a realização do trabalho, permitindo a apreensão das práticas culturais, o cotidiano da comunidade e o modo de vida das pessoas. No caderno de campo foram anotadas informações e confabulações, as quais se demonstraram importantes para os pesquisadores na compreensão dos objetivos propostos pelo estudo, como observações de comportamentos, atitudes das pessoas, falas informais e impressões pessoais.

No tocante às entrevistas, foram realizadas 17 com moradores da localidade e utilizou-se a aplicação da estratégia da bola de neve, na qual a primeira informante, representante da Associação Quilombola Laranjal, indicou outros informantes e assim por diante. Estas foram cessadas, quando as respostas passaram a ser recorrentes e atingiram o ponto de saturação (DUARTE, 2002). O Roteiro das entrevistas se estruturou em três partes correspondendo à: Identificação Pessoal, Perfil Socioeconômico e de Saúde, Cuidados e Acesso aos Serviços Sociais e de Saúde. Também foram realizadas entrevistas com a Agente Comunitária de Saúde (ACS) da localidade, três profissionais de saúde do programa de ESF do distrito referência de atendimento para a comunidade e a Secretária Adjunta de Saúde do município ao qual Laranjal pertence (Poconé - MT), estas, buscando compreender o funcionamento dos serviços de saúde do SUS disponíveis na localidade e o acesso dos moradores da comunidade aos mesmos.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O lugar - CRQ Laranjal

A CRQ Laranjal está localizada na região do Alto Pantanal, no município de Poconé, Mato Grosso/Brasil. Sua população habita, historicamente, a micro bacia da várzea do córrego Cocunda a nordeste, o córrego Tarumã a sudoeste/sul, e córrego Arbino ao centro, fazendo divisas a noroeste com os terrenos mais altos – morrarias. Todos, por meio do córrego Cocunda são integrantes da bacia hidrográfica do rio Bento Gomes, contribuinte do rio Cuiabá

A memória coletiva dos membros nos remete, a partir de seus depoimentos e narrativas, a uma configuração regional que remonta ao período das terras devolutas, em 1850 na província de Mato Grosso. Seria o Sr. Antônio Dias, nascido em 1836, que obtendo condições materiais de adquirir terras próprias, casou-se com Salomé da

Silva, estabelecendo uma rede parental e se enraizando no local **há quase 200 anos** (JAKUBASZKO *et al*, 2014).

Atualmente no estado de Mato Grosso, segundo a Fundação Palmares (BRASIL, 2016a) existem 60 CRQ, por ela reconhecidas e, destas, 28 estão no município de Poconé, localizado na região do Alto Pantanal, no centro sul de Mato Grosso, distante 95 km da capital Cuiabá. Sua população é de 31.779 habitantes distribuídos por uma área de 17.270,987 km², com aproximadamente 27% da população concentrada na área rural (IBGE, 2011).

O município de Poconé se destaca por possuir o maior número de CRQ no estado de Mato Grosso, onde estão localizadas cerca de 700 famílias e um contingente de cerca de 5.500 pessoas (BRASIL, 2016).

Sua economia está fortemente ligada às atividades da pecuária e do garimpo de ouro, historicamente, mas que nos anos de 1970 entraram em decadência. A retomada destas atividades no final da década de 1980 trouxe consequências socioambientais gravíssimas para a região: o garimpo que ocasiona a destruição do Pantanal, com o assoreamento dos seus rios, córregos e o uso altamente nocivo do mercúrio e outros minérios para a obtenção do ouro, comprometendo as condições de vida e saúde das populações; e a atividade pecuária modernizada que leva ao aumento da concentração fundiária, monopolizando a natureza nas mãos de poucos, fato que impede/restringe o acesso ao uso da terra e de seus recursos naturais para a produção da vida dessas populações (PIGNATTI; CASTRO, 2008; JAKUBASZKO *et al.*, 2014).

Estas condições se estendem para CRQ Laranjal localizada em uma região onde, na atualidade, a maior parte são de grandes propriedades, cujas terras são ocupadas com pastagens. Seus córregos, açudes e pirizais (terras alagáveis em determinadas épocas do ano), estão com vazão de suas águas extremamente diminuída devido, provavelmente, aos desmatamentos das áreas de entorno, das e matas ciliares, onde são recorrentes as reclamações sobre a qualidade das águas e a escassez de vida nestes corpos d'água, provavelmente pelo uso de agroquímicos, pisoteio do gado solto, além da invasão de vegetação espontânea, advindas da falta de manejo e uso do solo (JAKUBASZKO *et al.*, 2014).

Apesar das pressões, com diminuição de espaço e ambiência para sua vida e reprodução, os moradores conseguiram contrapor-se às manobras agrárias de grileiros e de fazendeiros expansionistas vizinhos, ao longo dos anos. Perderam a maior parte de seus territórios, mas continuam a habitar - portanto resistir: *“O pessoal é tudo daqui, sou filho daqui. Meu pai, o pai de meu pai, meus filhos e netos são daqui. Aqui é minha casa, onde vivo, onde vou morrer se assim Deus permitir”*. (Entrevista com M., dia 27 de maio de 2015).

Trata-se de um pertencimento histórico e cultural ao lugar e, nesta perspectiva, os valores acionados demarcam uma oposição, entre *“nós de Laranjal”* - um mundo de dentro

e “eles” um mundo de fora, definindo um território. O sentido de pertencimento, portanto, do grupo social se dá pelos seus saberes ambientais, ideologias e identidades coletivamente criadas e historicamente situadas, guardadas na memória coletiva e definidora do uso social que o grupo dá ao território e às formas de defesa dele (LITTLE, 2002).

Assim, o território, além do espaço geográfico que delimita suas terras, é o espaço de vida, de convivência, de resistência e de perpetuação dos saberes e práticas dos seus antepassados e, desta forma, os moradores são portadores de um *ethos*, isto é, uma visão de mundo, que resume os aspectos morais e estéticos da cultura (GEERTZ, 1989). No caso específico pantaneiro, que estão referenciados em uma territorialidade - “*Somos de Laranjal*”. Conferindo-lhes uma experiência de pertencimento, fruto de uma memória coletiva preexistente, os unidos por meio de uma ancestralidade vinculada ao fundador “Sr. Antônio Dias”, se constituindo, um território familiar: “*Aqui em Laranjal no fundo tudo é parente, se procurar sempre é primo ou tio. Todo mundo conhece todo mundo*” (Entrevista com O., dia 21 de maio de 2016).

Pertencer ao grupo familiar possibilita o acesso à terra, esta mais que uma propriedade significa um patrimônio, isto é, a “morada da vida” (HEREDIA, 1979), pois ela viabiliza, por meio do trabalho, a produção de alimentos que permite a reprodução da vida. A família é axial e a ela estão estreitamente vinculadas as categoriais: terra e trabalho (WOORTMANN, 1.988).

Porém, atualmente os grupos familiares contam com espaços reduzidos para residir e produzir, mas, apesar disso apresentam quintais densamente fecundos, indicando fortemente o caráter de lavrador, definidor da organização social destas pessoas, remetendo a forma de vida campesina, característica de comunidades negras rurais, fortalecendo a identidade étnica quilombola (JAKUBASZKO *et al.*, 2014).

Diante da expropriação de suas terras, com as restrições de áreas agricultáveis e do acesso à água, cada vez mais as famílias de Laranjal, assim como as residentes em outras CRQ da região têm dificuldades de produzir o necessário para o sustento. Deste modo, vêm-se obrigados a vender sua força de trabalho para os fazendeiros da região, tornando-se dependentes dos mesmos, proletarizando-se. E, caso eles não consigam ser contratados, como acontece na maioria das vezes, os chefes de famílias se vêm obrigados a trabalharem longe de suas casas. Situação recorrente em toda região, principalmente a partir dos anos de 1970, devido ao processo de modernização da pecuária no Pantanal (JAKUBASZKO *et al.*, 2014; CASTRO *et al.*, 2014).

Somando-se a isso, têm-se a degradação ambiental, inviabilizando a permanência das famílias habitantes do local e sua reprodução social, imprescindíveis à preservação e manutenção de seu *ethos*, podendo privar as gerações mais recentes de viverem na comunidade, pois, nessa forma de organização social, é impossível separar a prática econômica da unidade familiar e os usos dos recursos naturais.

Perfil Socioeconômico e Infraestrutura Domiciliar

A CRQ Laranjal é composta por cerca de 60 famílias, distribuídas em aproximadamente 50 casas, numa população total em torno de 200 pessoas, sendo 49,5% mulheres e 50,5 % homens. A maioria da população masculina e feminina (27,4%) possui entre 10 < 20 anos de idade e a menor parte da população (4,3%) têm de 60<70 anos de idade.

O perfil demográfico aponta que mais de 50% da população constituída de jovens, crianças e mulheres em idade reprodutiva (IBGE, 2011). Com um população jovem apresenta uma projeção de crescimento demográfico a média de filhos por mulher em Laranjal é de 4,1 enquanto no Brasil este dado corresponde a 1,77 conforme aponta JAKUBASZKO *et al.*(2014).

O acesso para CRQ Laranjal é feito por via sem pavimentação asfáltica e não conta com transporte público no atendimento da região e para acessá-lo as pessoas devem se locomover minimamente cerca de 25 Km.

Na comunidade há uma escola de alvenaria, “Escola Municipal de Ensino Básico Catarino Jose da Silva”, que oferece do 1º ao 5º ano do ensino fundamental, com uma sala de aula multisseriada. O ensino médio e ensino de jovens e adultos (EJA) são disponibilizados para as pessoas nas comunidades vizinhas de Chumbo ou Cangas, distantes respectivamente 17 km e 30 km, cujo acesso é garantido pela prefeitura de Poconé através de um ônibus, o qual foi demasiadamente criticado pelas pessoas devido sua irregularidade e precariedade na condição de funcionamento.

Sobre os dados da escolaridade, 14,9% da população de CRQ se declarou analfabetos, a maior parte (39,7%) possui o ensino fundamental incompleto e 16,5% terminaram o ensino médio (JAKUBASZKO *et al.*, 2014). Resultados que demonstram a predominância da baixa escolaridade, justificado principalmente pela ausência do ensino médio na localidade e a dificuldade de acesso às comunidades vizinhas.

As pessoas acima de 50 anos de idade na grande maioria, se revelaram analfabetos, ressaltando o motivo pelo fato de quando crianças e jovens não existir escolas na localidade e/ou proximidade e caso desejassem estudar teriam que migrar para centros urbanos. E, na atualidade a presença da escola local é concebida como oportunidade para os filhos e netos estudarem.

Na minha época não tinha escola, se a gente quisesse ler e escrever tinha que ir embora daqui. Eu não estudei e agora velho não tenho mais cabeça, eu tentei, mas não aprendo. Hoje, eu penso assim, não estuda quem não quer. Eu sempre falo como é importante, saber ler e escrever. Falei para os meus filhos e falo para os meus netos, vocês têm que ir à escola, aprender (Entrevista com C., dia 27 de maio de 2016).

A baixa escolaridade na CRQ Laranjal corrobora dados encontrados em estudos realizados em outras CRQ do Brasil e em Mato Grosso, onde se identificou nas populações

o predomínio das séries iniciais do ensino fundamental, principalmente entre adultos (CASTRO *et al.*, 2014). Resultados confirmados pelo Governo Federal, por meio da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) (BRASIL, 2009), estimando 23,5% das populações quilombolas como analfabetas, o que elucida um processo histórico de exclusão por longos períodos dos espaços escolares.

Portanto, as escolas em territórios quilombolas podem se tornar espaços geradores de aprendizagem, além de instituir a educação formal como ferramenta fundamental no fortalecimento de suas lutas históricas, pelo direito a terra, saúde e justiça. E, apesar da ainda baixa escolaridade encontrada em Laranjal, dados de Poconé e seus distritos apontam na região, no período de 2000 à 2010, um aumento significativo na proporção de pessoas na escola. De crianças na faixa etária de 5 à 6 anos cresceu 37%, de crianças de 11 à 13 anos frequentando os anos finais do ensino fundamental cresceu 43,3%, a de jovens entre 15 e 17 anos com ensino fundamental completo cresceu 45 % e entre 18 e 20 anos com ensino médio completo 84,6% (BRASIL, 2013).

Dados que poderão decrescer, porque infelizmente vem ocorrendo o fechamento de várias instituições escolares nas CRQ e comunidades Rurais no município de Poconé, como demonstrado no Censo Escolar, que elenca no ano de 2006, 56 escolas nos territórios quilombolas e rurais na localidade, passando para 38 em 2010 e em 2015 para 25 (MATO GROSSO, 2015).

Fato contraditório, pois foi no ano de 2010 que o Ministério da Educação do Brasil estabeleceu que a Educação Escolar Quilombola devesse ser desenvolvida em unidades educacionais inscritas em suas terras e cultura, requerendo pedagogia própria em respeito às especificidades étnico-culturais de cada comunidade (BRASIL, 2010).

Em relação às condições de atividade e ocupação, os homens são lavradores e desenvolvem em sua maioria serviços gerais e as mulheres na maior parte dos casos são donas de casa. Os moradores são unânimes em verbalizar a dificuldade em se conseguir trabalho na região.

A diminuição da oferta de trabalho pode ser observada em toda região do município de Poconé, com um decréscimo na taxa de atividade da população de 18 anos ou mais, ou seja, o percentual dessa população economicamente ativa passou de 62,1% em 2000 para 58,5% em 2010 (BRASIL, 2013).

As rendas das famílias em Laranjal são garantidas principalmente por aposentadorias e pelo programa de transferência de renda do Governo Federal - Bolsa Família, criado em 2004. Corroborando dados da SEPPIR que constatou 78% das famílias em CRQ (cerca de 56,2 mil pessoas) como beneficiárias do Programa Bolsa Família, destas, 75,6% se encontravam em situação de extrema pobreza (BRASIL, 2009).

Eu tenho sete filhos pequenos, sobrevivo de Bolsa Família, R\$ 250,00 reais por mês, de doação das pessoas e do pouco que planto no quintal. Aqui não tem emprego, e se tivesse com quem ia deixar as crianças para trabalhar?

Não posso ficar sem ela (bolsa família) (Entrevista com ML., dia 22 de maio de 2016).

Em termos monetários, a média per capita de renda é de R\$ 315,90 reais, mas os dados podem estar subestimados, pois, algumas pessoas deram apenas estimativas de renda entre R\$ 400,00 e R\$ 800,00 reais/mês, dada a situação de incerteza e precariedade na contratação de trabalho pelos empregadores da região (JAKUBASZKO *et al.*, 2014).

Portanto, a combinação das atividades de lavoura e pesca, associadas ainda a pensões e benefícios do Governo, como a Bolsa Família e as aposentadorias, que vem possibilitando às famílias locais a garantirem suas existências de maneira a manterem seu modo de vida.

Referente às moradias, as casas foram declaradas como sendo próprias, as quais, em sua maioria são construídas tradicionalmente de adobe (tijolo feito artesanalmente no local com mistura de barro, capim, água e estrume de gado), às vezes barreadas, cobertas de folhagens, existindo, poucas moradias construídas com tijolos, cimento e cobertas por telhas. São compostas por 02 a 04 cômodos e os espaços para cozinhar e os banheiros, na maioria das vezes, encontram-se localizados nas partes externas do terreno.

No período do estudo grande parte dos moradores havia sido contemplado com o programa assistencial de habitação do Governo Federal “Minha Casa Minha Vida”, criado no ano de 2009, objetivando substituir as casas tradicionais por novas de alvenaria, mas há cerca de seis meses as construções tinham sido interrompidas, deixando algumas casas iniciadas sem previsão de término.

Desde 2007, recebem energia elétrica beneficiados pelo programa do Governo Federal em parceria com o Estado e Município, “Luz para Todos” e não possuem serviço de telefonia e postal.

Quanto à infraestrutura sanitária, não há coleta de lixo, rede de esgoto e os moradores de CRQ enfrentam dificuldades no abastecimento da água, sendo que, contam com um poço artesiano e uma caixa d’água, comunitária tratada com cloro. A água é encanada até o terreno, mas não adentra as residências.

As condições de infraestrutura sanitária de Laranjal estão em consonância com a maioria das demais CRQ no Brasil, pois, segundo a SEPPIR 62% não possuem água canalizada, 48% têm fossas rudimentares e 28% esgoto a céu aberto. E, somente 20% possuem coleta de lixo adequada (BRASIL, 2009).

Situações que além de contribuir para poluição do meio ambiente e dos rios do Mato Grosso e do Pantanal, tem influenciado diretamente as condições de saúde da população local.

Do Processo Saúde e Doença: Cultura, Religiosidade e Cuidado

As condições de saúde de uma população são reflexos de sua condição de vida, mas também influenciadas por fatores estruturais, biológicos e simbólicos, que perfazem

a compreensão do processo saúde e doença. E, envolve uma complexa interação entre os aspectos físicos, psicológicos, sociais, ambientais e de atribuição de significados culturais (HELMAN 1994; MINAYO 1994; CANESQUI, 2003). Ou seja, saúde e doença não representam a mesma coisa para todas as pessoas e dependerá, dentre outros fatores, da época, do lugar, de valores individuais, concepções científicas, religiosas e filosóficas.

Nessa perspectiva, estar com saúde para as pessoas da CRQ Laranjal é: *“ter comida, ser alegre e ter força para trabalhar”*. Em contraposição, estar com doença é quando: *“o corpo não está bom, com dores, fraqueza ou cansaço”*, os impossibilitando para o desenvolvimento do trabalho. Assim, as representações de saúde e doença se projetam no corpo físico e social e são concebidas, principalmente como força vital para o trabalho, pois, se não conseguem trabalhar não podem manter a família e seu território.

E as principais morbidades responsáveis por provocar essa condição (impossibilidade para o trabalho) correspondem à hipertensão arterial e lesões ortopédicas, diagnosticadas após consulta médica. Sendo que, os sintomas mais referidos pelas pessoas foram: dificuldades respiratórias, fraqueza, dores abdominais e na coluna.

Quanto às práticas e cuidado com a saúde evidenciou-se um processo cultural proveniente da religiosidade e do conhecimento popular, articulados com a procura da população por serviços de saúde oficiais, principalmente oferecidos pelo SUS. Na cura de doenças e outras manifestações com sintomas mal definidos, pode-se afirmar que uma das marcas mais expressivas da cultura local é a religiosidade que está ancorada no catolicismo popular, o qual dialoga com o saber religioso clerical, mantendo em seu interior o entrecruzamento de múltiplas experiências religiosas, principalmente de releituras do Cristianismo (PIGNATTI; CASTRO, 2008; FERNANDES; CASTRO, 2014).

A religiosidade também está materializada nos altares caseiros, compostos por imagens ou fotos de Santos, Bíblias, orações e velas, ocupando lugar de destaque nas salas ou em um dos cômodos da casa, diante dos quais sempre se têm atitudes de respeito.

Imersa nessa religiosidade popular a prática da cura de doenças ou *“males do corpo e da alma”*, se dá inicialmente através das *“benzeções”* e o seu ritual abarca gestos, espaços, formulas e objetos sacralizados, envolvendo prioritariamente a fé em Deus e em Santos, de quem benze e de quem é benzido.

Foram entrevistados os benzedores da comunidade, os quais afirmaram que a *“benzeção”* não pode ser cobrada financeiramente, pois, se constitui um *“dom de Deus”*, que deve ser utilizado para o bem de outras pessoas.

Esse modo de cuidar, interpretado como um dom ou uma bênção recebida de Deus é algo que está ligado ao divino, sagrado e assumido pelos sujeitos como uma obrigação de trazer benefícios para outras pessoas (QUINTANA, 1999).

Para os benzedores locais alguns males, de origem física ou espiritual, só podem ser tratados e curados com a *“benzeção”*, tais como: *“arca caída (o corpo da pessoa fica aberto para doenças), quebrante (sintomas de sonolência e indisposição) e mau olhado*

(*fraqueza causada por intenções maléficas de outras pessoas*)” (entrevista com C., dia 23 de maio de 2016).

Durante o ritual da “*benzeção*” recitam-se orações em baixo tom de voz, acompanhadas de procedimentos e gestos transmitidos pelos antepassados, que se destinam a prevenir, afastar ou curar males que afligem as pessoas. São diferenciados, a depender do tipo de doença, em que Deus e outros Santos são evocados para intervir no processo de cura. Posteriormente solicita-se ao benzido que “*ore e tenha fé*”. Nessa prática, em função do aspecto social e cultural da doença, não é somente a eficácia da terapêutica do ritual da “*benzeção*” que está em pauta, mas também a concepção do grupo acerca do corpo, da doença e da cura (QUINTANA, 1999).

Os benzedores, assim como as parteiras locais, atuam como intermediários entre o ser humano e o sagrado. Trata-se de uma visão cosmológica, na qual o mundo aparece regido por um ser supremo, dominando o bem, o mal e controlando individualmente a vida das pessoas (MINAYO, 1994).

A parteira local, responsável pelo nascimento de grande parte das pessoas que vive na comunidade, também menciona a importância da “*vontade de Deus e de Nossa Senhora*” na sobrevivência das mães e filhos durante ou após o parto. Ela, nesse momento se coloca como intermediária, personificando os desejos dessas entidades místicas: *Não sou eu que faço os partos, mas sim Nossa Senhora. Se ela quiser que a criança nasce bem, se não... Sabe, tudo está nas mãos dela e de Deus* (entrevista com L., dia 28 de maio de 2016).

Ou seja, através da religião as pessoas são levadas a aceitar o sofrimento e até a morte, na medida em que isso tem um significado convincente para os momentos cruciais de sua vida (MINAYO, 1994).

Após o parto, no resguardo (tempo de aproximadamente 40 dias) alguns cuidados, especialmente com a higiene e alimentação, são recomendados pela parteira na manutenção da saúde e prevenção de adoecimentos da puérpera e do recém-nascido.

Portanto, a cura enquanto fenômeno religioso e social é um fato existente e vai sendo especificado em cada contexto onde se expressa.

Outra prática significativa de cuidados com a saúde e prevenção de doenças em Laranjal, provém do conhecimento popular sobre determinadas plantas para a elaboração de “*chás, banhos ou garrafadas*”, visando tanto à cura física quanto espiritual das pessoas. Foram construídos ao longo de muitos anos, fruto da relação empírica da comunidade com meio ambiente.

Esgotando esses recursos, caso os sintomas persistam (fraqueza, dores, febre) ou mediante emergências de saúde, a população recorre também aos serviços de saúde oficiais ofertados pelo município de Poconé.

A procura por práticas e cuidado com a saúde provenientes da religiosidade e do conhecimento popular, antes de agregar os sistemas de tratamento biomédicos é recorrente

em outras comunidades tradicionais e está atrelado ao sistema cultural, o qual agrega visões e conceitos de saúde e doença próprios, bem como formas de tratamentos (HELMAN, 1994; PIGNATTI; CASTRO, 2008; CASTRO *et al.*, 2014; FERNANDES; CASTRO, 2014).

Os serviços de saúde da rede pública do município de Poconé se constituem por um Pronto Atendimento Médico (PAM) que é mantido com recursos do município e atende 24 horas, 07 Unidades de Saúde da Família onde atuam 08 Equipes de ESF, Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), Central de Especialidades Médicas (CEM), Centro de Reabilitação (CR), Farmácia Central (FC), Central de Regulação Municipal (CRM) e Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU).

A população da CRQ Laranjal, quando apresenta necessidade de atenção básica à saúde desloca-se até o distrito de Cangas, distante 30 Km para atendimento em uma Unidade de ESF. Mas, segundo informações dos moradores, isso só acontece quando eles realmente estão necessitando.

A Unidade é constituída por uma equipe de ESF, composta profissionalmente por: 02 técnicos de enfermagem, 01 recepcionista, 01 odontologista, 01 médico, 01 enfermeiro e 02 vigilantes, que trabalham fixamente na região e 01 ACS, que trabalha na CRQ Laranjal.

Esta equipe é responsável pelo acompanhamento de pessoas de 21 comunidades Rurais e CRQ pertencentes ao município de Poconé, correspondendo a: Carrijo, Carrijo II, Forquilha, Aranha, Laranjal, Buriti do Lopes, Curralinho, Água Vermelha, Tanque do Quina, Santo Onofre, Morrinho, Jejum, Retiro, Cavalo Branco, Vereda Alegre, Internato, Piuval, 120, Pantanalzinho, Campo Limpo I e Campo Limpo II. E, atendem em torno de 880 famílias (cerca de 3000 pessoas).

A maioria das atribuições dos profissionais da ESF requer um conhecimento *in loco* da população, para compreensão de suas condições de saúde, especificidades e reais necessidades, mas, isso dificilmente ocorre, segundo informações das pessoas da comunidade. O que foi justificado pela gestora de saúde de Poconé pelo número reduzido de profissionais, a localização das comunidades (distantes e em direções opostas) e o número elevado de pessoas que procuram diariamente a Unidade para atendimento.

O médico só pode atender 8 pessoas no período matutino e 8 pessoas no período vespertino, vem gente de todas as comunidades, eles vem cedo para conseguir senha, a maioria volta, não tem como atender. E, se eles saem, aqui fica sem atendimento. Não tem o que fazer (entrevista com profissional da Unidade ESF, dia 25 de maio de 2016).

Quando precisam de especialidades à saúde de média e alta complexidade, atendimento de urgência e/ou emergência, devem se locomover até o município de Poconé para o PAM, distante cerca de 60 Km e se for necessário são encaminhados para os serviços de saúde do município de Cuiabá (capital do estado de Mato Grosso).

Cabe ressaltar que em nenhum momento a Secretaria Municipal de Saúde do município de Poconé se responsabiliza em fornecer meio de transporte para deslocar as

pessoas, apesar da existência do SAMU.

Soma-se ao problema de acesso, as dificuldades financeiras enfrentadas pela população local, que, quando enfermas, solicitam ajuda de pessoas da comunidade que possuam automóveis ou alguém que frete esse serviço, cobrando em média R\$120,00 reais.

Também foi observada a dificuldade das pessoas em conseguir os remédios, exames prescritos pelos profissionais de saúde ou tratamentos especializados, como por exemplo, os fisioterápicos, psicológicos ou psicopedagógicos.

É difícil conseguir o remédio na Unidade, nunca tem. Quando tem dinheiro a gente compra, mas na maioria temos que esperar chegar. Já cheguei ficar 3 meses sem tomar o remédio da pressão (entrevista com C., dia 21 de maio de 2016).

Apesar da Unidade de ESF de Cangas contar um odontologista em sua equipe de saúde, as pessoas residentes em Laranjal, nunca conseguiram atendimento e quando necessário, procuram serviço odontológico privado no município de Poconé.

Os dados apontados neste trabalho corroboram aos encontrados em estudos desenvolvidos em diversas comunidades rurais e CRQ no estado de Grosso, os quais demonstram que o acesso aos serviços públicos de saúde para estas populações é difícil ou até mesmo inexistente (PIGNATTI; CASTRO, 2008; FERNANDES; CASTRO, 2014).

Nas entrevistas realizadas com profissionais de saúde, gestor e pessoas da comunidade, não foi mencionada a existência de qualquer política ou ação de saúde específica para CRQ, apesar de a SEPPIR (BRASIL, 2009) disponibilizar legislações específicas, que deveriam garantir para essas populações a ampliação do acesso e a qualidade do atendimento à saúde, demonstrando uma fragilidade entre o que é preconizado e executado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A população retratada neste estudo se autodenomina CRQ Laranjal e habita historicamente a região do alto pantanal Mato-grossense. São portadoras de um *ethos* específico, referenciadas em uma territorialidade, com uma organização social tecida pelos grupos domésticos e agrupadas espacialmente pelos ramos do fundador da comunidade o Sr. Antônio Dias. Este território, além do espaço geográfico que delimita suas terras, é o espaço da vida, de convivência, do trabalho, da perpetuação dos saberes e práticas tradicionais, enfim de um modo de vida peculiar.

Mas esta resistência encontra-se em risco mediante os modelos produtivos ao seu entorno, pecuária intensiva e garimpo, geradores de impactos ambientais, fragilizando o modo de vida local, comprometendo as condições de saúde da população e dificultando a continuidade da reprodução física, social e cultural da comunidade.

Além disso, evidenciou-se que apesar da intensificação de iniciativas econômicas e

sociais destinadas pelo governo federal para as CRQ, a população de Laranjal permanece com baixo índice de renda domiciliar, alto índice de desemprego ou emprego informal, precárias condições de habitações, saneamento e infraestrutura e dificuldade de acesso a políticas públicas sociais e de saúde. Demonstrando que as desigualdades sociais e históricas na localidade ainda persistem, influenciando nas condições de saúde da população.

No cuidado com saúde e prevenção de doenças, as pessoas articulam o processo cultural proveniente do conhecimento tradicional (chás, banhos e garrafadas produzidos com plantas locais) e da religiosidade (“benzeção, ritos e rezas) com os serviços de saúde oficiais, principalmente ofertados pelo SUS.

Quanto ao acesso aos serviços de saúde do SUS, observaram-se barreiras geográficas que dificultam que a população possa usufruir deles, devido ao reduzido número de profissionais de saúde para atendê-los, baixa disponibilidade de insumos e medicamentos.

A luta por melhores condições de vida entre os quilombolas e a superação da discriminação histórica necessita de mudanças significativas, para tanto, torna-se essencial refletir sobre políticas públicas sociais e de saúde que integrem efetivamente esse universo, atendam e englobem as reais necessidades da população.

Pensar a políticas públicas desse modo significa dar um contorno ético e complexo a ela e distanciá-la de outras formas de se fazer política, tal como as de ordem clientelista, do coronelismo e do populismo. Demanda olhá-la como ação social protagonizada pelo Estado e também resultante e mediadora das necessidades sociais.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, JM. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru - São Paulo: Edusc, 2006. 370 p.

_____. **Políticas Públicas para Quilombos: terra, saúde e educação**. In: PAULA, Marilene; HERINGER, Rosana. *Caminhos Convergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll ActionAid, 2009.

BRASIL. Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, de 20 nov.2003. p.4. Disponível em <<http://www.planalto.gov.br/ccivil>>. Acesso em: 10 set.2016.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva Subsecretaria de Planejamento e Orçamento. *A saúde da população negra e o SUS: ações afirmativas para avançar na equidade*. Brasília, DF. 2005. 60p. Disponível em <http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/saude_pop_negra_sus.pdf>. Acesso em: 16 mar.2016. [Links].

_____. Ministério da Justiça e Cidadania. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Programa Brasil Quilombola*. Brasília, DF; 2009. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>. Acesso em: 23 ago.2016. [Links]

_____. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Resolução CNE/CEB 7/2010. Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, de 14 dez. 2010.p. 34. Disponível em <<http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/ces1133.pdf>>. Acesso em: 10 set.2016. [Links]

_____. Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil. *Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento no Brasil*. Brasília, DF, 2013. Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013>. Acesso em: 17 mai.2016. [Links]

_____. Fundação Cultural Palmares. *Dados consolidados sobre comunidades quilombolas nos estados e municípios brasileiros*. Brasília, DF, 2016. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/>. Acesso em: 20 ago.2016. [Links]

CANESQUI, AM. Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990. *Ciênc. saúde coletiva* vol.8, n.1, p.109-124, 2003.

CASTRO, SP; CASTRO, CA; NOLASCO, F; ROSA FR; ROSA, JC. *Relatório da Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural da CRQ Tanque do Padre Pinhal*, Município de Poconé – Mato Grosso. Cuiabá: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); 2014. Nº: 54240.000093/2012-11.

DUARTE, R. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. *Cad. Pesqui*, São Paulo, v.11, n. 115, p. 139-154, Mar. 2002.

FERNANDES, MM; CASTRO, SP. Juventude, sexualidade e saúde no universo rural: um olhar antropológico. *Tempus actas de saúde colet*, Brasília, v. 8, n. 2, p. 225-42, Jun. 2014.

GEERTZ, C. *A interpretação das cultura*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

HELMAN, CG. *Cultura, saúde e doença*. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

HEREDIA, Beatriz. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 jul. 2016. [Links]

JAKUBASZKO, A; CASTRO, SP; CASTRO, CA; NOLASCO, F; ROSA, FR; ROSA, JC. Relatório Antropológico da Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural da CRQ Laranjal Município de Poconé – Mato Grosso. Cuiabá: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); 2014. Nº 54240.005236/2005-51 (SR-13/MT).

LITTLE, PE. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: *Série Antropológica*. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. 332 p.

MATO GROSSO. Secretaria de Estado Esporte e Lazer. *Censo Escolar 2006, 2010, 2015*. Cuiabá, MT, 2015. Disponível em: <http://www.seduc.mt.gov.br>. Acesso em: 23 out. 2016. [Links]

MINAYO, MCS. Representações da cura no catolicismo popular. In: _____. MCS; ALVES, PC. (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 57-71.

O'DWYER, EC. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. In: _____. (Org.). *Quilombos: identidade*

PEREIRA, M. A. **Apropriação das Políticas Públicas de saúde da comunidade quilombola Taquaral: A luta de ontem ainda é a de hoje** Cuiabá : UFMT. 2013 (Dissertação Mestrado em Saúde Coletiva)

PIGNATTI, MG; CASTRO, SP. A fragilidade/resistência da vida humana em comunidades rurais do Pantanal Mato-Grossense, MT, Brasil. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 13, n. 1, p. 83-94, 2008.

QUINTANA, A. *A ciência da benzedura*. São Paulo: EDUSC, 1999. 226 p.

SAMAJA, J. *A reprodução social e a saúde: elementos metodológicos sobre as questões das relações entre saúde e condições de vida*. Salvador: Casa da Qualidade Editora; 2000.103p.

WOORTMANN, K. Com parente não se negueia. Brasília: Anuário Antropológico, 1988.

CAPÍTULO 5

PENSAMIENTO EMOCIONAL Y PANDEMIA. CRECIENDO DE CORAZÓN Y MIRANDO HACIA LA TRANSFORMACIÓN

Data de aceite: 01/09/2021

Esperanza Meseguer Navarro

Maestra-Optometrista

RESUMEN: La pandemia ha supuesto en todos un cambio. Un cambio hacia el pensamiento digital pero también hacia el pensamiento emocional. Es necesario analizar los cambios producidos así como los errores. La infancia y adolescencia han sido los que más han sufrido los daños emocionales de este estado, hagamos una reflexión sobre ello.

PALABRAS CLAVE: Pandemia, educación, infancia, adolescentes, pensamiento digital.

ABSTRACT: The pandemic has brought about a change in everyone. A shift towards digital thinking but also towards emotional thinking. It is necessary to analyse the changes produced as well as the errors. Children and adolescents have suffered most from the emotional damage caused by this state, so let's reflect on this.

KEYWORDS: Pandemic, education, childhood, education, adolescents, digital thinking.

Educar en pandemia está siendo una lección de acción. Una lección de pensamiento, de formación. De saber estar solo, de saber luchar contra los miedos más profundos.

Somos tremendamente necesarios para una sociedad que se agrieta, para unos jóvenes que se deprimen y para unos abuelos que se

aíslan. Somos portadores de un pensamiento digital capaz de conectar a personas y corazones a millones de kilómetros de distancia.

Hoy docentes y familias, nos enfrentamos al desafío de educar en la adversidad.

Familia y tiempo, son los ejes fundamentales sobre los que se sustenta este cambio. Cambio drástico que jamás en el más profundo de nuestros sueños, hubiéramos podido imaginar.

Educar en el futuro hoy se convierte en educar en el presente y es probable que lo que hoy vivimos no sea un estado de excepción, sino la línea que marca la transformación de un planeta que hoy estalla tras gritarle a los mares, océanos y viento; RESPETO.

Educar en la austeridad, en el respeto, en la incertidumbre, en el cambio, en la adversidad... se ha convertido hoy en la más innovadora de las tareas tele educativas.

Es tiempo de crecer en la era de los medios digitales como ya nos relataba Buckingham, de educar en las redes, en familia...Es tiempo de hacer uso de esa otra educación que tantos docentes gritábamos que sí era posible.

La tecnología es el antibiótico que administrado en su dosis adecuada, según prescripción docente, permitirá combatir a corona virus COVID-19. Un virus que ha llegado a nuestro planeta para enseñarnos a mirarnos a los ojos, para darnos tiempo, para enfrentarnos

a la paranoia y al miedo, y para poner en práctica otra manera de educar.

La competencia digital en docentes y alumnos estos días, se hace imprescindible para seguir con nuestras clases. Sentimos la necesidad de transformar la escuela y adentrarla en las casas de nuestros alumnos. Crear nuevas vías de comunicación entre escuela y familias, entre alumnos y docentes que solo una alfabetización computacional nos permite operar (Mc Luhan).

Es el momento de poner la tecnología al servicio del corazón. Es ella la que nos aporta luz en estos días de confinamiento.

Corona nos está poniendo de frente todos nuestros miedos. Con este encierro nos está empujando a soltar nuestros miedos más profundos que no son más que la ausencia de amor que nos lleva al egoísmo y a la falta de cuidado hacia el otro. Gracias a las redes sociales, a la misma hora todos salimos a nuestro balcones para aplaudir a médicos, camioneros, personal de limpieza, cajeros de supermercados, que se exponen al virus para hacer más fácil nuestro encierro. Con la tecnología como medio estamos creando una sociedad más compasiva y más cooperativa.

COVID-19 nos está llamando a la atención y al cuidado de todos. Este virus nos está enseñando que esta humanidad solo puede avanzar si aprendemos a cuidarnos los unos de otros, abandonando el individualismo para mirar desde el bien común.

El virus nos está enseñando paciencia y calma. Nos está desacelerando, nos está invitando a parar, a respirar y a observar que es preciso parar atender las necesidades de la humanidad.

Estos actos que nos han conectado digitalmente en un momento de aislamiento nos ayudan a tomar conciencia y a vivir este proceso desde otro lugar, como lo que es realmente; una pequeña fiebre de este planeta que necesita dar un estirón y crecer hacia una sociedad más compasiva y colaborativa.

Los docentes innovadores usando como medio de transformación, la tecnología, debemos ayudar a llevar nuestra vibración a la humanidad. Vamos juntos a subirnos a esta burbuja de amor poniendo la tecnología al servicio del corazón e inspirar a otros docentes a salir del miedo y elevarse hacia la acción, para respirar el aire puro de la otra escuela que hoy vemos que sí es posible.

Somos el soplo de aire fresco que nuestra sociedad necesita.

Ese soplo de aire fresco que precisa de formación, de implicación y de compromiso. Ser conscientes de la inmensa responsabilidad que hoy ejercemos como docentes en un mundo que solo necesita educación.

Educación para combatir a un virus que persiste plantando cara a una sociedad desvalida de conciencia social.

Educación para colaborar con los mayores ayudándoles a combatir la soledad.

Educación para atender las necesidades de los más pequeños que han sido la representación de nuestra capacidad.

Educación para escuchar a los jóvenes que buscan encontrarse en un futuro incierto y desprovisto de esperanza.

Hemos sido egoístas con la infancia, creyéndonos emperadores de la libertad, cerrando parques, puertas y bocas. Pero ellos han sobrevivido a la falta de empatía, a la falta de respeto y de libertad, demostrando que sin quejas y sin lamentos, existen otras formas de crecer.

Han demostrado ser nuestro futuro, nuestra esperanza y nuestros deseos. Hemos proyectado en ellos nuestras utopías y les hemos exigido lo que no somos capaz de hacer con nosotros mismos.

En los coles las normas han sido muy estrictas, muy determinantes, muy decisivas para asegurar al mundo que la infancia es nuestro tesoro.

Medidas que además han sido cumplidas con brillo en los ojos y aceptación en la mirada.

Han sabido poner el foco en lo importante para mirar al futuro, sabiendo que así podríamos todos seguir disfrutando de estar juntos.

Estar juntos y presente en un cuerpo a cuerpo, ha sido un regalo y ellos han sido conscientes. Han respetado al virus y el virus los ha respetado a ellos.

Ahora la infancia se merece nuestro respeto, nuestra mirada presente y todos nuestros esfuerzos por facilitar su libertad.

Pero muchos de nuestros jóvenes han saltado del barco. Han buscado una salida en medio de una prisión que no han buscado. Los jóvenes han sufrido nuestro desprecio, han tenido que aguantar ser el centro de las miradas cargadas de culpa.

Han sido señalados por ser jóvenes y comportarse como adolescentes.

La sociedad no ha sabido entender que ellos si necesitan ser seres sociales. No hemos sabido crear la burbuja que ellos necesitan para ser jóvenes.

Nos hemos olvidado de que los jóvenes son jóvenes y que los adultos somos el sostén de la infancia y la adolescencia.

Muchos han desistido, desistido de ser, de vivir y de seguir luchando contra una sociedad que no les escucha.

Esa es la mayor de nuestras pérdidas. Hacer desaparecer vidas cargadas de futuro poro una falta de escucha, por una falta de atención personalizada que atienda a sus intereses, necesidades y emociones.

Son muchos los jóvenes que se han quitado la vida en esta pandemia y eso no tiene justificación. Todos somos responsables de estas ausencias de una u otra forma. Escuchar y ser escuchados, es fundamental para crecer.

La escuela y el instituto han de ser lugares libres, espacios seguros emocionalmente, espacios preparados para ser. Espacios que reúnan los requisitos que la infancia, en la que entra la adolescencia, necesita.

Algunas casas no son seguras emocionalmente, y la infancia busca en la escuela, lo

que no encuentra en su casa y ese es el auténtico sentido de que las escuelas permanezcan abiertas.

Debemos ser lugares libres de miedos, de prejuicios y de mentiras, dispuestos a escuchar, entender y acompañar.

Debemos ser instrumentos de gestión y de análisis emocional capaces de poner solución por encima de poner notas a unas asignaturas que no les dejan ser ni verse a sí mismos.

Pero para eso necesitamos recursos, más manos y menos ratios, pero más formación y menos currículum.

Formación en educación emocional, para saber encontrarnos con nosotros mismos y reeducarnos en los nuevos caminos que nos toca andar.

Una educación emocional de calidad que permita educar a los niños y a nosotros mismos, en las competencias emocionales. Una educación emocional que nos permita comprometernos con la infancia para entender que las emociones van por encima del currículum.

Debemos ser y cuidarnos entre nosotros siendo conscientes de nuestro valioso rol en una sociedad que se derrite por falta de empatía.

Seamos el soplo de aire fresco que nuestra sociedad necesita.

REFERENCIAS

Buckingham, M. Y Coffman, C. (2003). Primero rompa todas las reglas. Las claves que distinguen a los mejores directivos. España: Gestión 2000.com

Jofré, Manuel A. (2000) "Conversando con McLuhan", en Tendencias recientes en comunicación. Santiago: UNIACC, pp. 153-160.

McLuhan, Marshall (1985) La Galaxia Gutenberg. Génesis del "Homo Typographicus" Barcelona: Planeta- De Agostini S.A.

McLuhan, Marshall; Powers, B.R. (1995) La aldea global. Barcelona: Gedisa Editorial. McLuhan,

Marshall; Fiore, Quentin (2009) El medio es el masaje. Un inventario de efectos. Barcelona: Paidós.
Otero, Edison (1998) Teorías de la comunicación. Santiago: Editorial Universitaria

CAPÍTULO 6

ESPAÇOS SUBALTERNOS E IMAGINÁRIOS DIÁSPÓRICOS NO CAIS DO VALONGO

Data de aceite: 01/09/2021

João Gabriel Rabello Sodré

Doutorando em história pela Georgetown University. Advogado inscrito nos quadros da Ordem dos Advogados do Brasil

Esta é uma tradução de um artigo originalmente publicado em inglês no *Tinta Journal* (Second Series), Volume 1, 2020. Texto original disponível em <https://tinta.spanport.ucsb.edu/digital-issues> e em <https://ssrn.com/abstract=3601997>. Tradução por Paulo Scarpa.

RESUMO: No ano de 2011, teve início um projeto de reurbanização da zona portuária do Rio de Janeiro conduzido pela iniciativa privada, que tinha como objetivo o desenvolvimento e a privatização daquela região. Nesse contexto, as ruínas de um antigo cais de escravos reemergiram, tornando-se um símbolo de resistência negra e, juntamente com outros locais próximos e com a participação de pequenas organizações, têm contribuído para a memorialização do “Atlântico Negro”, expressão emprestada da conhecida obra de Paul Gilroy. Neste artigo, examino a história do local, chamando atenção para a relevância dessas instituições pequenas e subalternas, as quais promovem um contraponto a discursos hegemônicos que minimizam a importância de populações negras historicamente marginalizadas. No trabalho, argumento que, sendo o Valongo um local relacionado à história e à memória, trata-se de um espaço de passado e presente, constituindo uma das várias localidades

ligadas à Diáspora Africana e compondo um imaginário diaspórico global e transnacional que desafia visões eurocêntricas ao ressaltar o papel de afro-brasileiros e afro-latino-americanos na formação de suas sociedades, a despeito dos muitos desafios que estes enfrentam e historicamente enfrentaram.

PALAVRAS-CHAVE: Escravidão; Diáspora Africana; Memorialização; Arqueologia; América Afro-Latina; Estudos Afro-Brasileiros.

ABSTRACT: In 2011, a private-led renovation project sought to redevelop and privatize Rio de Janeiro’s port area. In this context, the ruins of an old slave wharf re-emerged, becoming a symbol of Black resistance and, alongside nearby sites and small-scale organizations, have contributed to the memorialization of the “Black Atlantic,” an expression borrowed from Paul Gilroy’s notorious work. In this paper, I recall the history of the site, pointing out to the relevance of such small and subaltern institutions, which counter hegemonic discourses that de-emphasize the relevance of historically-marginalized Black populations. As a site that recalls histories and memory, I argue that the Valongo is a place of past and present, being one of the many locations connected to the African Diaspora, and part of a transnational global diasporic imaginary that challenges Eurocentrism, while emphasizing the role of AfroBrazilians and Afro-Latin Americans in the formation of society, despite the many challenges they face and have historically faced.

KEYWORDS: Slavery; African Diaspora; Memorialization; Archaeology; Afro-Latin America; Afro-Brazilian Studies.

INTRODUÇÃO

Numa segunda-feira ensolarada de julho de 2018, dezenas de candomblecistas, militantes do movimento negro, moradores da zona portuária, repórteres de uma agência de notícias estatal, pessoas em situação de rua e pedestres curiosos reuniram-se diante das ruínas de um antigo cais, localizado na região portuária do Rio, que havia sido renovada antes dos Jogos Olímpicos de 2016. As placas discretas em torno do local – algumas estranhamente descrevendo a história de prédios públicos localizados a quilômetros de distância, como o Teatro Municipal – expunham um pequeno resumo do que um dia foi o Cais do Valongo. Considerado pela UNESCO como patrimônio da humanidade apenas um ano antes do evento, o Cais foi descrito pela instituição como “o mais importante traço físico da chegada de pessoas escravizadas da África no continente americano” (UNESCO, 2017). Essa inclusão contribuiu para as já delicadas discussões a respeito do local. A cerimônia religiosa daquela manhã foi a sétima consecutiva e a primeira após a inscrição realizada pela UNESCO, mas estava longe de ser apenas uma manifestação de cunho religioso. A mãe-de-santo Edelzuita do Oxoguián, conhecida ativista, vinculada ao Movimento Negro Unificado – MNU, e ao Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro – Comdedine (CICALO, 2015), conduziu a cerimônia, deixando nas ruínas um buquê de flores em formato de coração. Em seguida, liderou o grupo numa caminhada em direção a um antigo prédio industrial, localizado do outro lado da rua. Diante do edifício de tijolos, projetado em 1871 por André Rebouças, tido como o primeiro engenheiro afro-brasileiro (LIMA et al., 2016), a multidão entoou, repetidamente, em voz alta: “Queremos nosso museu!” Esse evento político-religioso ocorreu cerca de dois meses antes do notório incêndio do Museu Nacional, que reduziu o mais complexo dos museus brasileiros e sua extensa coleção a cinzas, pouco depois dessa instituição ter completado 200 anos, levando a análises relevantes e oportunas a respeito do papel dos museus e das instituições acadêmicas no Brasil. No entanto, no presente trabalho não nos dedicaremos a essa discussão, mas sim ao que o Valongo representa no amplo debate acerca do silenciamento das histórias da diáspora africana e do ativismo contemporâneo contrário à inequidade racial, enfatizando o papel das instituições subalternas nesse debate.

Meus interesses de pesquisa incluem os impactos dos megaeventos no Brasil, em especial no que diz respeito às economias informais e aos pânicos morais que cercam esses eventos, tendo como referência, por exemplo, o trabalho extensivo de Gregory Mitchell sobre os recentes megaeventos realizados no país. Também me interessa a literatura produzida por Paul Amar sobre renovação urbana militarizada, financiada pela iniciativa privada, e a decorrente securitização de corpos negros e LGBTI. Contudo, este trabalho não está centrado nos Jogos Olímpicos ou em questões especificamente relativas a territórios negros no Brasil. Em vez disso, optamos por analisar o significado amplo do Cais do Valongo, argumentando que as ruínas não constituem apenas um sítio relacionado

ao tráfico de escravos, mas também estimulam o debate e servem como prova concreta de séculos de marginalização de populações afrodescendentes, que foram sujeitas à exploração do tráfico de escravos e da escravidão, e que até hoje sofrem com questões como habitação e serviços públicos, assim como outras formas de exclusão. Também argumento que as ruínas contribuem para uma ênfase na resistência de populações afrodescendentes, refletida em análises acadêmicas que se deslocaram de temas como miscigenação e trabalho escravo, passando a enfatizar as contribuições de afro-latino-americanos para suas sociedades, quando eles passam a ser vistos, através de perspectivas diaspóricas e culturais, como “agentes criativos contribuindo para suas próprias experiências” (OFFEN, 2018, 488) e tomando parte em uma miríade de atividades qualificadas, tanto em áreas rurais quanto urbanas (BARONOV, 2000, 19). Ademais, também participaram de processos de emancipação e de luta por direitos, tanto antes quanto depois da abolição (FERREIRA e SEIJAS, 2018).

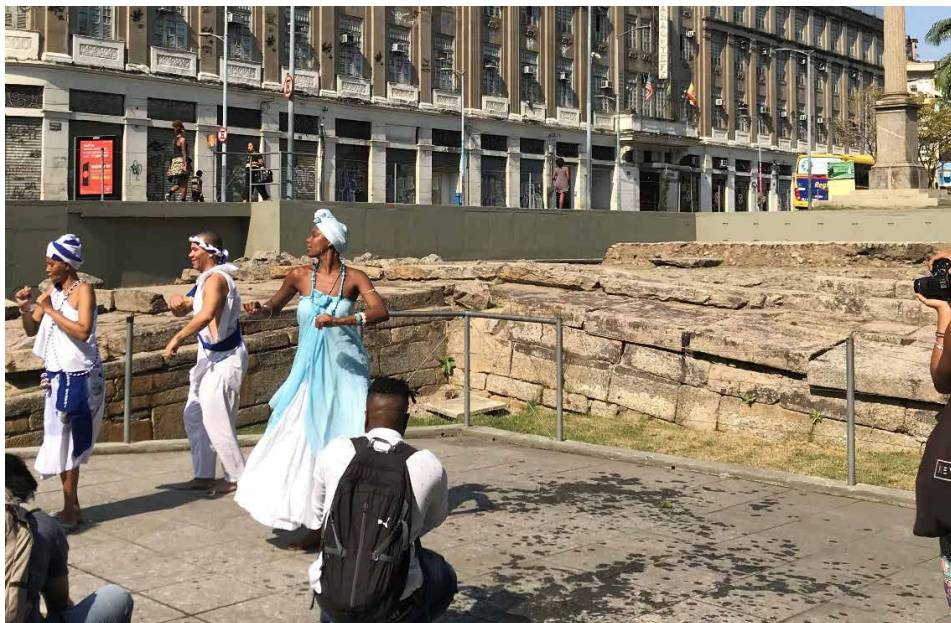




Figura 1. Por João Gabriel Rabello Sodré
A bênção do Cais do Valongo. 2018.

Este capítulo resulta de um projeto de dois anos, parte dos quais eu estive no Brasil participando, durante meses, de vários eventos relacionados à zona portuária carioca, visitando espaços alternativos, instituições subalternas e conhecendo diferentes atores à frente da construção de narrativas que se opõem ao projeto *mainstream* de renovação portuária. Ainda que a UNESCO seja uma das entidades envolvidas na busca pela preservação do Valongo, este capítulo focará na relevância de instituições subalternas e no engajamento de atores populares no processo de memorialização em curso. Como parte de uma abordagem etnográfica, visitei repetidas vezes a região do porto, frequentemente percorrendo a área com outros profissionais e estudantes, construindo minha rede acadêmica com novos contatos, conversando com representantes de instituições (tanto *mainstream* como populares), tirando fotografias, comparecendo a simpósios e conferências e coletando materiais (tais como panfletos, encartes, livros) produzidos e distribuídos tanto por acadêmicos como por atores subalternos. Este trabalho expõe, portanto, os resultados obtidos através dessa etnografia aberta, ao mesmo tempo em que lida com uma literatura analítica pertinente, que conecta o Valongo à discussão global acerca dos locais afro-diaspóricos de memorialização, permitindo que sejam enfatizadas contra-narrativas que emergem desses locais e desafiam as narrativas hegemônicas que tentam silenciar a existência de uma resistência de longa duração na Diáspora Africana.

DESCOBRINDO O VALONGO

Em meio ao promissor crescimento econômico e ascensão do Brasil à proeminência

global, que inclui a conquista do direito de sediar dois grandes eventos esportivos – a Copa do Mundo da FIFA de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016, o Município do Rio de Janeiro estabeleceu uma parceria público-privada, destinada a revitalizar a região portuária da cidade. Um consórcio de companhias privadas foi selecionado, através de licitação pública, para reurbanizar e realizar a manutenção de todo um distrito, por quinze anos, assumindo a responsabilidade de levar a cabo tarefas como a construção de novo calçamento, reposição do asfalto, instalação de novos equipamentos e a provisão de serviços básicos, como a coleta de lixo e a iluminação pública (CARDOSO, I., 2013; GONÇALVES, 2013). Como parte da estrutura de financiamento, o Município do Rio de Janeiro emitiu Certificados de Potencial Adicional de Construção (CEPACs), títulos negociáveis que permitiam aos compradores construir edifícios mais altos na zona portuária, autorizando a construção de prédios de cinquenta andares em quarteirões específicos. Todos os títulos foram comprados pelo banco estatal Caixa Econômica Federal, por um valor total de R\$ 3,5 bilhões, em junho de 2011, correspondendo a aproximadamente US\$ 2 bilhões, à época (SÁNCHEZ e BROUDEHOUX, 2013). Juntamente com a privatização do espaço público, um programa de segurança privada financiado por uma associação de empresários, integrando unidades de patrulhamento para atuar exclusivamente em determinados bairros, foi estendido à zona portuária, com a criação de uma unidade de patrulha em um ponto de grande visibilidade, um dos marcos urbanos da região, a Praça Mauá, ampliando um modelo de segurança e controle comandado pela iniciativa privada (DE LISIO e RABELLO SODRÉ, 2018). Na mesma praça, novos museus foram construídos, como o Museu do Amanhã, patrocinado pelo Santander e pela IBM, assim como pela Fundação Roberto Marinho, fundação privada ligada ao maior conglomerado de mídia do país. O museu foi projetado pelo arquiteto-celebridade Santiago Calatrava, à frente de outros trabalhos da mesma época tais como o World Trade Center Terminal e seu emblemático “Oculus”, em Manhattan, e foi erguido sobre um píer de concreto com vista para a Baía de Guanabara. A oeste do museu, um viaduto que fora construído nos anos 1960 e, no passado um símbolo de modernidade, foi demolido em 2013 e substituído por um túnel subterrâneo, sobre o qual foi construído um passeio público, mais tarde batizado de Boulevard Olímpico. No dia da demolição, o prefeito Eduardo Paes declarou à imprensa local: “A cidade, a gente sabe, passou muito tempo sem capacidade de olhar para frente. Acho que aqui o Rio renasce... Aqui começou muita coisa. O samba começou aqui, aqui tem muita história” (TORRES et al., 2013).

O Boulevard rapidamente se tornou o novo espaço comum da cidade, recebendo murais de grafite desenhados por grafiteiros célebres, entre eles o artista brasileiro Eduardo Kobra, cujos trabalhos adornam muros e paredes de grandes metrópoles mundiais, entre as quais Nova Iorque e Tóquio. Seu trabalho “Todos Somos Um (Etnias)” – cuja estranha tradução para o inglês no website oficial do autor é “*All Are One*”, sugerindo uma distorção semântica – consiste em um mural de três mil metros quadrados, que retrata pessoas descendentes de africanos, asiáticos e de índios nativos americanos, numa representação

cheia de cores de um mundo multicultural imaginário, ecoando a tendência globalizante dos anos 90. Não obstante, as ruínas de pedra recém-descobertas ameaçam o empreendimento privado, ecoando histórias de tráfico de escravos, de escravidão e racismo, convocando a que se recontem as histórias a partir da perspectiva dos grupos marginalizados, ao mesmo tempo em que cumpre um importante papel de símbolo da agenda de grupos sociais historicamente marginalizados, especialmente os negros brasileiros e populações de origem africana ao redor do globo.



Figura 2. Idem

O VLT no Boulevard Olímpico e o mural “Etnias” por Eduardo Kobra.

2018.

Um esforço foi organizado para a realização de escavações num sítio específico, próximo ao epicentro do projeto, motivado pela ampla intervenção urbanística na área (LIMA et al., 2014). Apesar de registros históricos indicarem a existência de um complexo escravista naquele local, uma escavação arqueológica na área foi realizada somente na década de 2010 (LIMA et al., 2014; SOARES, 2018). A exposição das ruínas do antigo cais de escravos e a extração de diversos objetos levaram à criação de um relatório por parte do órgão brasileiro responsável pela preservação do patrimônio histórico, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. De acordo com o relatório, mais de 900 mil indivíduos desembarcaram na área conhecida como Valongo (INSTITUTO DO

PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, s/d).

O documento foi submetido à UNESCO, que incluiu as ruínas na lista de Sítios do Patrimônio Mundial (UNESCO, 2017). A inclusão pela organização internacional realça a dimensão global da história do Rio de Janeiro, expondo conexões transnacionais que transcendem a imagem da alegria carnavalesca estereotipada, ao qual a cidade é normalmente associada. Ainda que o tráfico de escravos e a escravidão tenham sido objetos de uma extensa literatura, historicizar este local é fundamental para compreender as razões pelas quais o Valongo, especificamente, se tornou um importante cais de escravos no auge do tráfico global e, mais recentemente, um local de memória e ativismo social, com potencial transnacional.

O RIO COMO EIXO DO TRÁFICO GLOBAL DE ESCRAVOS

O Rio não alcançou a posição de eixo do tráfico global de escravos quando de sua fundação, em 1565. Na verdade, a cidade só ganhou relevância política e econômica no século XVIII, em função de sua localização estratégica para fins militares, que fazia dela um local ideal para estabelecer a sede do governo da colônia (BICALHO, 2003, 84), mas acima de tudo devido à expansão da economia de extração mineral em províncias do interior, como Minas Gerais, que demandava o fluxo de mercadorias em direção à região litorânea, estimulando o crescimento da área portuária da municipalidade (NEEDEL, 1984). Em 1763, em vista dessas características estratégicas da cidade que favoreciam o controle econômico e administrativo da colônia, a Coroa Portuguesa determinou a mudança da capital colonial de Salvador, localizada na distante região nordeste, para o Rio de Janeiro, na região sudeste, uma mudança que assinalou a reorientação econômica mencionada acima (BERGAD, 2007, 132-164).

A expansão da extração de metais preciosos e o cultivo de novos produtos agrícolas no século XIX, especialmente o café, demandou mais força de trabalho (KLEIN e LUNA, 2010, 35-73) e centenas de milhares de novos trabalhadores escravizados foram trazidos para o Brasil. Ainda que as estimativas variem sobre o número aproximado de pessoas escravizadas trazidas para as Américas, uma ferramenta *multi-campus* agrega dados obtidos por vários pesquisadores em uma única base de dados, chamada *Trans-Atlantic Slave Trade Database*. De acordo com essa base de dados, cerca de cinco milhões de indivíduos foram traficados para o Brasil entre o início do século XVI e meados do século XIX (THE TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE, 2019). Ainda que essa abordagem qualitativa exponha a dimensão monstruosa do tráfico de escravos, ela foi criticada por (1) criar uma estrutura na qual a dimensão humana não é devidamente evidenciada; (2) confiar nos dados a partir da premissa de que eles são plenamente confiáveis; e (3) não levar em conta o contrabando, uma prática relevante na América Ibérica (FERREIRA E SEIJAS, 2018). Não obstante suas possíveis falhas, as estimativas corroboram o fato de que a

maioria das pessoas escravizadas vieram para a América Latina, sendo então distribuídos para uma ampla gama de áreas na sub-região (ANDREWS, 2018; PUTNAM, 2018). Além disso, a TASTD também permite que pesquisadores mapeiem as rotas de comércio, revelando um intrincado sistema transcontinental, com múltiplas redes e camadas, mas também conexões identificáveis de Angola a Cartagena e Veracruz, de Luanda e Benguela ao Rio, entre outras importantes conexões transatlânticas (PUTNAM, 2018).



Figura 3. Idem

Vista das Ruínas do Cais do Valongo, 2018.

Existem ao menos quatro fatores explicativos para o intenso fluxo de pessoas escravizadas para o Brasil. O primeiro diz respeito aos primórdios da colonização portuguesa, nas ilhas do Atlântico, e a criação de feitorias na África continental e o uso de trabalho escravo nas áreas insulares, que asseguraram aos portugueses uma posição dominante no Atlântico, levando ao transporte forçado de centenas de milhares de pessoas para as Américas, inclusive para possessões espanholas (FERREIRA E SEIJAS, 2018). O segundo fator se relaciona a conexão direta entre as costas da África e do Brasil. Ou seja, ao invés de um comércio triangular, tal como aquele implementado em outras colônias, especialmente na América do Norte, os postos de comércio estabelecidos pelos portugueses tanto no litoral africano como no brasileiro favoreceram uma troca direta e eficiente de mercadorias entre os dois lados do Atlântico (KLEIN e LUNA, 2010, 66). Esse sistema também abrangia uma intrincada rede de comércio de escravos na própria África, no qual

comerciantes europeus trocavam tecidos da Índia por pessoas escravizadas, contribuindo para a intensificação do tráfico de escravos entre os dois continentes (FERREIRA e SEIJAS, 2018). O terceiro fator, relacionado aos anteriores, diz respeito à posição do Rio como eixo para a baldeação de pessoas escravizadas, que fazia da cidade um porto chave para o que foi designado como “tráfico trans-imperial de escravos” (FERREIRA e SEIJAS, 2018, 35); uma longa rota terrestre e marítima, que conectava o oriente e o ocidente da África, de onde navios partiam transportando pessoas escravizadas para o Rio de Janeiro, onde ocorria o transbordo dessas pessoas em direção a Buenos Aires, administrada pela Espanha, e de onde muitas delas seriam realocadas para as lucrativas minas de Potosí, na atual Bolívia. Em decorrência de sua importância para o tráfico global de escravos, o Rio de Janeiro se tornou o maior porto de entrada de pessoas escravizadas no Brasil, nos séculos XVIII e XIX (CONRAD, 1985, 34-65). O último fator que permite compreender a posição do Rio no contexto histórico global – e que corrobora sua intensa atividade e eventual declínio entre a segunda metade do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX – é a correspondência entre a escravidão e a industrialização europeia. Pesquisadores como Eric Williams argumentam que o sistema escravista contribuiu para a acumulação de capital na Europa, servindo inicialmente como suporte para a Revolução Industrial, mas vindo a se tornar, mais tarde, menos lucrativo que a economia industrial, o que eventualmente levaria a sua abolição (BERGAD, 2007, 132-164). Portugal e Inglaterra eram aliados desde o século XIV, tornando essa aliança, exceto por breves interrupções, a mais antiga do mundo entre as ainda existentes (PRESTAGE, 1934). Essa relação foi ratificada em diferentes momentos, tal como em 1808, quando um decreto emitido por Portugal, que enfrentava uma iminente invasão de seu território pelas forças de Napoleão e havia transferido sua corte para o Rio, concedeu o fim do monopólio português sobre o comércio brasileiro, permitindo que outras nações fizessem transações diretas com os portos brasileiros, beneficiando assim a Inglaterra industrializada. Em 1810, diante da crescente presença inglesa no Rio, Portugal autorizou a Igreja Anglicana a funcionar em casas particulares e em edifícios sem fachadas eclesiásticas (WEAVER, 1952). Mais tarde, em 1811, um cemitério anglicano foi criado na zona portuária da cidade (FIGUEIREDO, 2011).

O crescente influxo de pessoas negras, muitas delas chegando mortas ou em estágio terminal de saúde, tornou-se um incômodo para as elites do Rio de Janeiro, levando a mudanças logísticas e ao estabelecimento do Valongo. A questão foi cedo tratada pela autoridade local, o Marquês do Lavradio, que determinou a transferência do cais de escravos para uma localização mais discreta em 1774: o Valongo (CONRAD, 1985, 34-65; LARA, 1997; SOARES, 2018). CONRAD (1985, 58-59) transcreve um trecho de uma carta escrita em 1779 pelo Marquês para o seu sucessor, na qual o administrador afirma:

Havia... nesta cidade, o terrível costume de tão logo os negros desembarcarem no porto vindos da costa africana, entrarem na cidade através das principais vias públicas, não apenas carregados de inúmeras doenças, mas nus [...] e

fazem tudo que a natureza sugeria no meio da rua [...]. Minha decisão foi a de que quando os escravos fossem desembarcados na alfândega, deveriam ser enviados de botes ao lugar chamado Valongo, que fica em um subúrbio da cidade, separado de todo contato, e que as muitas lojas e armazéns deveriam ser utilizados para alojá-los.

Exatamente como o Marquês previra, o Valongo tornou-se não apenas um cais de escravos, mas um complexo de instalações relacionadas à escravidão, que incluíam mercados em que homens, mulheres e crianças eram vendidos, assim como um lazareto (instalação destinada à quarentena de pessoas escravizadas que se encontravam doentes) e cemitérios. Esses cemitérios possuíam um certo grau de especialização, como era o caso do *Cemitério dos Pretos Novos*, onde eram enterrados aqueles que morriam logo após a chegada (LIMA, 2018) ou, mais precisamente, despejados (SOARES, 2018), até seu fechamento após a aprovação de uma lei contra o tráfico de escravos, em 1831 (HONORATO, 2018). O complexo do Valongo, portanto, encontrava-se simultaneamente “próximo e distante do centro da cidade” (BROUDEHOUX e MONTEIRO, 2017), o que significa que, até certo ponto, se buscava esconder dos olhos das elites a maquinaria destrutiva da escravidão, ao mesmo tempo em que a mantinha convenientemente próxima do centro da cidade.

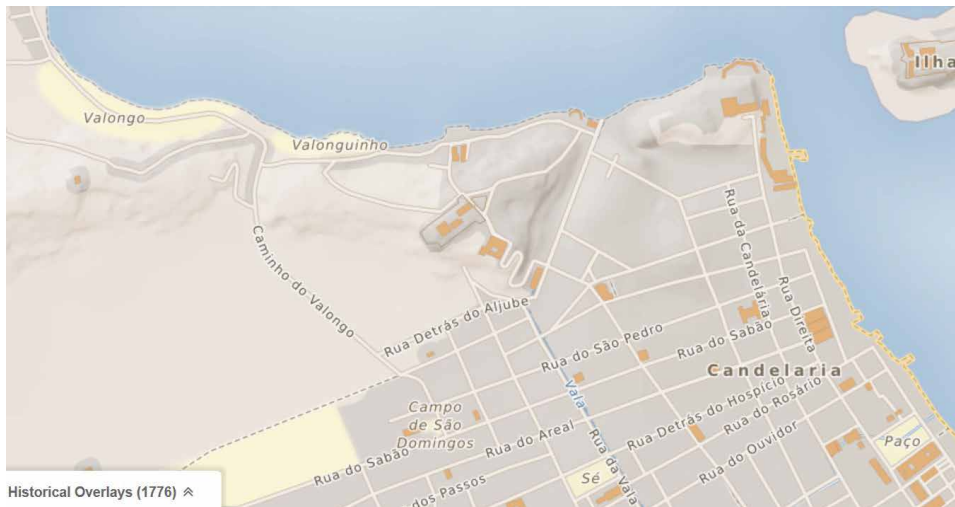


Figura 4. Imagine Rio

A área do Valongo: próxima-ainda-que-distante.

Após a proibição oficial da importação de pessoas escravizadas em 1831 – ainda que a prática tenha persistido de forma ilegal nas décadas seguintes (CONRAD, 1985, 90-117; GALOTTI e GRINBERG, 2018; SOARES, 2018) – o complexo do Valongo entrou em declínio e tornou-se necessário designar uma nova função ao outrora movimentado cais.

A independência do Brasil, decretada em 1822 pelo filho do rei de Portugal, estabeleceu um regime monárquico, que requeria, como de costume, casamentos arranjados, acompanhados de celebrações suntuosas, às custas da população. Em 1843, uma nova doca foi construída sobre o Valongo e batizada de “Cais da Imperatriz”, marcando a chegada da Princesa Teresa Cristina das Duas Sicílias em ocasião do seu casamento com Dom Pedro II (LIMA et al., 2016; SOARES, 2018). LIMA et al. citam um relatório de uma autoridade local, que mostrava seu entusiasmo com a limpeza histórica e social promovida pela reforma: “a velha e suja praia do Valongo acaba de ser convertida em uma praça elegante... após a construção do Cais da Imperatriz”. Novas mudanças urbanas foram adotadas na virada do século como parte da tendência global de renovação urbana, que também teve impacto sobre cidades importantes do Sul Global.



Figura 5. Idem

Área aterrada do porto do Rio em 1906 (círculo vermelho) e a área do Valongo (estrela vermelha)

No final do século XIX e no início do século XX, as estruturas coloniais contrastavam com a estética “civilizacional” da Belle Époque, que havia então alcançado a América Latina na forma de um neocolonialismo cultural (ALMANDOZ MARTE, 2002, 2). Com o objetivo de se encaixar nos novos padrões europeus, Buenos Aires e Rio de Janeiro, entre outras capitais latino-americanas, implementaram reformas urbanas inspiradas pela experiência de Haussmann em Paris, com a construção de avenidas arborizadas, salas de ópera e museus. No Rio, cuja população crescera de 235 mil habitantes, em 1870, para 522 mil, em 1890, residências que acomodavam múltiplas famílias, indistintamente chamadas de cortiços, tornaram-se alvo das autoridades, com base em alegações de falta de higiene e associação com doenças, uma justificativa que mascarava um higienismo social (VAZ, 1994). A associação entre paisagem urbana colonial ao anacronismo e baixos padrões de

higiene pode ser depreendida do relatório apresentado em 1903 pelo comissário Alfredo Américo de Souza Rangel ao prefeito Pereira Passos, no qual ele afirma que a solução para os problemas sanitários da cidade depende da reconstrução de edifícios e da construção de avenidas largas, para que edificações tidas como anti-higiênicas sejam removidas e árvores sejam adicionadas à paisagem urbana (RANGEL, 1903). O memorando também recomendava que se ampliasse o acesso à zona portuária, considerada pelo comissário como uma parte importante do comércio marítimo, que havia sido importunamente isolada por morros; uma clara mudança de perspectiva em relação à ideia setecentista de que a separação se fazia necessária, motivada pelo comércio de pessoas escravizadas. No início do século XX, a zona portuária do Rio foi aterrada para a construção de um porto moderno e assim permaneceu até o início da execução do projeto Porto Maravilha, quase cem anos depois.

ESPAÇOS SUBALTERNOS E HISTÓRIAS ALTERNATIVAS

Ainda que o Valongo conte uma história de opressão, ele também evoca histórias de resistência. Na zona portuária desindustrializada do Rio, encontra-se uma das mais antigas favelas da cidade: a Providência (GONÇALVES, 2013; MCCANN, 2014). No início de seu desenvolvimento as favelas abrigaram ex-soldados e populações anteriormente escravizadas. Eventualmente, elas se tornariam locais de residência de outras populações da classe trabalhadora, boa parte delas afro-brasileiras, e partes da área central do Rio logo seriam chamadas de “Pequena África” (ANDREWS, 2018), carregando uma densa herança cultural e servindo como um dos pontos de encontro das primeiras formas do carnaval local, os *ranchos* (SANTOS, 1998, 124) e refletindo o fato de que pessoas negras têm sido parte integrante do “Atlântico Negro”, termo adotado por Gilroy para se referir a intensa participação de pessoas negras na formação das economias e sociedades do Atlântico (GILROY, 2000). Sendo assim, equivale dizer que há uma narrativa alternativa, contrária à eurocêntrica e que, no caso da zona portuária do Rio, diferentes instituições subalternas vêm tentando enfatizar essa outra perspectiva.

Uma das instituições alternativas que surgiram na área é o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN), situado próximo às ruínas do cais e parte do complexo mencionado na Introdução deste trabalho. Na década de 1990, Merced dos Anjos, filha de imigrantes espanhóis, era apenas uma dentre os muitos residentes de uma rua do bairro, quando uma descoberta inesperada mudou sua vida. Enquanto redecorava sua velha casa na Rua Pedro Ernesto, uma rua estreita com uma fileira de construções oitocentistas, Merced ficou atônita quando ossos, que inicialmente se imaginou serem restos de animais, foram encontrados enterrados sob o chão. A subsequente confirmação de que os restos eram, na verdade, ossos humanos, enterrados no que foi designado como Cemitério dos Pretos Novos, levou à fundação de um pequeno museu, em 2005, que hoje ocupa a casa

ao lado da residência da senhora Dos Anjos. O trabalho arqueológico realizado no sítio aventou que 6.119 indivíduos de diferentes idades e sexos biológicos foram enterrados no local, entre 1824 e 1830 (PEREIRA, 2007, 87). O IPN foi criado muito antes do surgimento de qualquer projeto que visasse a atual renovação da região portuária, administrado pela própria Merced e financiado através de doações. O prédio é composto de três cômodos: um auditório, uma sala de exibição permanente na qual se encontram alguns dos achados arqueológicos, incluindo um esqueleto de corpo inteiro exposto sob um piso de vidro e um terceiro cômodo, dedicado à exibição da cultura africana na diáspora e à cultura afro-brasileira, que também hospeda uma pequena biblioteca acessível ao público em geral.



Figura 6. João Gabriel Rabello Sodré

A imagem da esquerda mostra a sala de exposições do IPN, onde informações históricas, bem como objetos e restos humanos, encontram-se expostos. A imagem da direita mostra os restos de um esqueleto preservado. 2018.

A instituição abriga uma gama de atividades, todas gerenciadas por Merced, em seu movimentado escritório nos fundos do prédio, onde ela passa grande parte do tempo gerenciando múltiplas tarefas, como pude ver em minhas visitas ao local – ela estava

constantemente no telefone e no computador, administrando as finanças da organização, oferecendo visitas guiadas àqueles que tocavam a campainha e organizando cursos. O IPN convida pesquisadores e estudantes, alguns dos quais eu encontrei durante meu tempo no campo, a realizar palestras sobre temas relacionados ao mundo afro-atlântico, abrangendo desde história urbana até raça, etnicidade e identidade. Todas as palestras são abertas ao público mediante uma pequena contribuição. Essa instituição alternativa oferece serviços educacionais e é um exemplo do intenso envolvimento de indivíduos leigos nos esforços de memorialização da história e da cultura afro-brasileira.

A poucos metros das ruínas do Valongo, uma instituição ainda mais discreta, porém ativa, a Organização dos Remanescentes da Tia Ciata – ORTC, celebra a herança de Hilária Batista de Almeida. Mais conhecida como Tia Ciata, Hilária foi uma liderança do candomblé que se mudou para o Rio, emigrando do estado nordestino da Bahia. No Rio, estabeleceu-se numa das favelas da região do porto, o Morro da Conceição, na década de 1870 (SOARES, 2018), sendo considerada uma figura proeminente nos primeiros círculos de samba (CARDOSO, R., 2015; GOMES, 2003) e atuante na composição da primeira composição de samba da qual se tem registro (DUNN, 2005). Gracy Mary Moreira, bisneta de Tia Ciata e ativista do movimento negro, preside essa instituição alternativa localizada em uma pequena sala, num velho edifício de propriedade do Município, cedido para a organização por um antigo prefeito. A própria Gracy saúda cada visitante, contando histórias sobre sua bisavó e sua presença mítica no circuito cultural da cidade, enquanto aponta para as fotografias nas paredes, para os objetos que decoram a sala e um manequim utilizando vestimentas associadas a Tia Ciata. Apesar da discricção e simplicidade do espaço, ele recebe muitos visitantes, desde estudantes secundaristas até viajantes internacionais, como pode ser visto nas muitas páginas assinadas do livro de visitas.

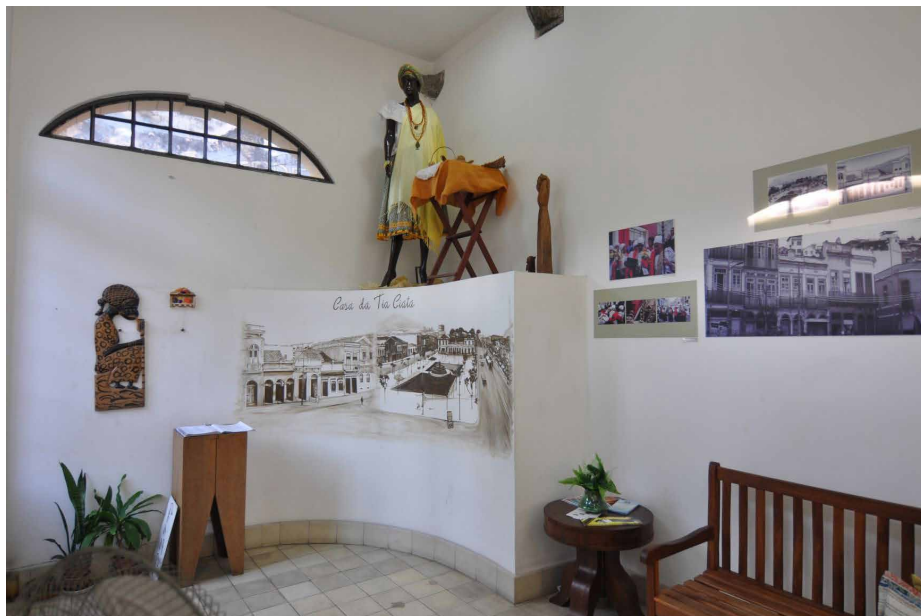


Figura 7. Idem

Sala de exibição da ORTC. 2018.

Assim como o IPN, a ORTC também depende de doações dos visitantes e sedia eventos relacionados à cultura afro-brasileira, sempre anunciados nas mídias sociais. Ambas as organizações, a despeito das especificidades de seus nomes, funcionam não apenas como repositórios de história não-hegemônicos e não-acadêmicos, mas também como espaços que abrigam debates contemporâneos, como é possível constatar pelos diversos panfletos encontrados na ORTC relacionados aos grandes debates atuais sobre questões raciais, entre eles um material explicativo, emitido pelo Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro – Comdedine, bem como um manifesto radical da Marcha das Mulheres Negras contendo uma lista de direitos reivindicados e uma convocação para uma marcha com o vigoroso slogan: “Pelas vidas das pessoas negras – mais mulheres negras no poder”. Os panfletos ecoam um tema frequentemente deixado de lado em termos históricos: no contexto do ativismo e engajamento social brasileiro, a associação negra Estrela da Redenção foi fundada no mesmo ano em que a escravidão foi oficialmente abolida no país (1888) e outras congregações similares surgiram nos anos seguintes; uma tendência que incluiu a publicação de vários jornais e revistas afro-brasileiros, já a partir de 1889, todos os quais promovendo uma ampla discussão sobre a desigualdade racial nas diversas regiões do Brasil (DOMINGUES, 2018). Tia Ciata foi contemporânea desses movimentos e a presença desse rico material também nos lembra da luta mais do que centenária contra o racismo.

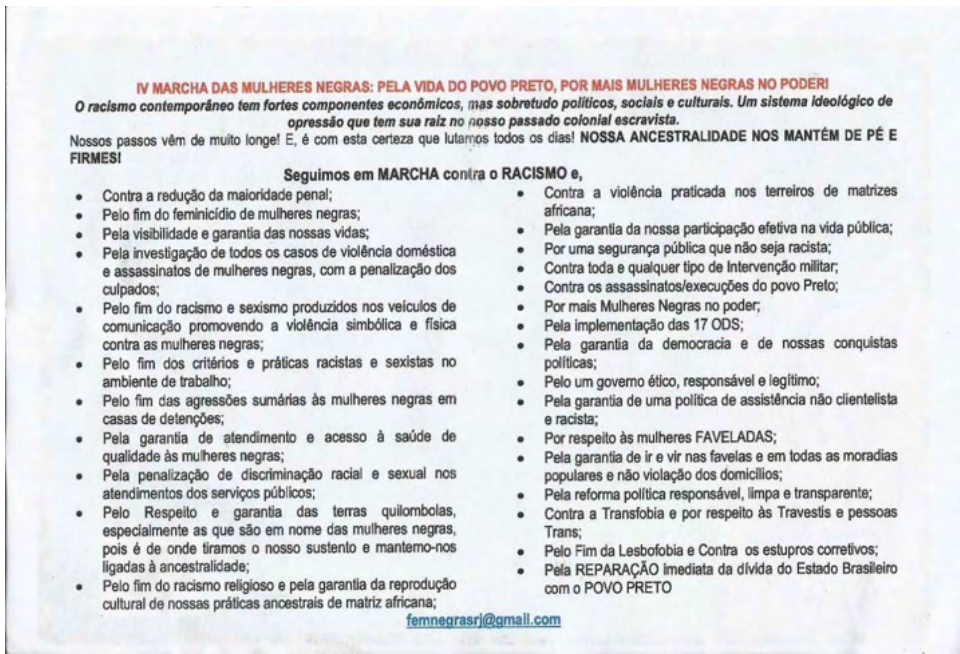


Figura 8. Idem

Panfleto estilo manifesto, encontrado em meados de 2018 na ORTC, relativo à IV Marcha das Mulheres Negras, denuncia o racismo estrutural da sociedade brasileira.

Representantes tanto do Instituto como da Casa da Tia Ciata não apenas sediam seus próprios eventos, mas também participam de eventos organizados por terceiros, nos quais a relevância da região do Valongo e sua importância para a Diáspora Africana são debatidas. Além disso, o IPN e a ORTC participam de mobilizações sociais que buscam apresentar uma alternativa ao projeto oficial de renovação do porto e seu discurso hegemônico, tais como a cerimônia de benção do Valongo mencionada anteriormente. Ambas as organizações buscam, além da memorialização de locais e pessoas específicos, promover eventos acerca de uma ampla gama de questões, incluindo palestras e cursos curtos sobre racismo e exclusão social, bem como eventos culturais com apresentações de música e dança.

Uma terceira localidade subalterna, de uma diferente tipologia (não é uma construção ou um museu alternativo) é conhecida como Pedra do Sal, um ponto de encontro cultural bem estabelecido, onde centenas de pessoas se reúnem toda segunda-feira para celebrar o samba. O evento semanal também destaca o espaço como um importante local de resistência, cujo reconhecimento como quilombo tem sido defendido pelos frequentadores. O termo “quilombo” foi inicialmente utilizado para designar comunidades rurais formadas por escravos fugitivos que haviam sido bem-sucedidos em escapar das fazendas. Posteriormente, foi expandido para se referir a comunidades formadas por indivíduos

negros marginalizados em outros contextos, inclusive urbanos (BOWEN, 2010). Ainda que comunidades de fugitivos existiram em todas as sociedades nas quais houve escravidão, como é o caso dos *palenques* de Cuba, o Brasil é considerado o lugar com os maiores, mais disseminados e mais longevos quilombos das Américas, como resultado das enormes proporções da escravidão no país (KLEIN e LUNA, 2010, 189-211) bem como a vantagem territorial que dificultava os ataques dos caçadores de escravos, em comparação, por exemplo, com o território muito menor de Cuba (BERGAD, 2007, 202-250). Nesse processo de resignificação, o elemento da mobilização social em torno de uma causa tem sido destacado como um importante fator para o reconhecimento de um quilombo; trata-se de uma mudança significativa em relação às antigas definições coloniais do termo, que em geral partiam da premissa de que uma comunidade formada por negros “fugitivos” era, por si só, um quilombo (ALMEIDA, 2002).

Em meio a esforços de antropólogos para se distanciar dessas definições coloniais e abranger uma perspectiva mais ampla, a expressão *cidade aquilombada* tem sido utilizada para caracterizar a cidade afro-brasileira que o Rio se tornou no século XIX (BATISTA, 2003, 204); trata-se de uma terminologia que destaca a presença urbana e a agência dos afro-brasileiros, em contraste com os esforços de europeização que tiveram lugar naquele momento. Ainda que a expressão *cidade aquilombada* sugira um uso mais fluido do termo, a classificação de uma área como quilombo ainda se apoia na existência de certas características, que foram encontradas na referida área da Pedra do Sal, que também se localiza na região do porto e foi declarada patrimônio do estado em 1987, em virtude de sua relevância como ponto de encontro histórico de trabalhadores negros e praticantes de religiões afro-brasileiras e devido a sua centralidade nos círculos iniciais do samba (MATTOS e ABREU, 2011; CORRÊA, 2016). Uma associação foi fundada para defender a memorialização e a classificação da área como quilombo (MATTOS e ABREU, 2011) e um dos líderes desse movimento, Damião Braga, afirmou em um relatório de uma agência brasileira então responsável pela demarcação de quilombos que, a despeito da conquista do reconhecimento como Sítio do Patrimônio Mundial, “entendemos que não se protege o patrimônio sem proteger as pessoas, e essas pessoas somos nós, os quilombolas.” (CORRÊA, 2016, 15). Damião também menciona a grande quantidade de recursos financeiros destinados à renovação do porto, chamando atenção para a ausência da participação da comunidade na formulação desse projeto, assim como sua falta de acesso a esses recursos. Seja como for, assim como o IPN e a Casa da Tia Ciata, a Pedra do Sal, ainda que mais *mainstream* em sua subalternidade, também se apresenta como repositório de história, ao mesmo tempo em que coloca em destaque uma luta afro-brasileira contemporânea.

As três instituições exemplificam o engajamento de organizações populares em um processo de memorialização, colocando em pauta uma análise do conceito gramsciano de subalternidade. Embora o termo tenha sido às vezes considerado uma estratégia para

contornar a censura, substituindo o termo original marxiano “proletariado”, pesquisadores como Crehan rejeitam o argumento da sinonímia e a redução do termo a classe social, considerando o conceito como “amplamente inclusivo, abrangendo todos aqueles que são oprimidos e não opressores, governados e não governantes” (CREHAN, 2016, 15). De acordo com essa perspectiva, mulheres, pessoas de diferentes raças, grupos religiosos, entre outros, estariam incluídos nessa categoria. A autora também examina a divergência acerca da capacidade de reagir e responder, afirmando que, embora, para Spivak, acadêmica dedicada aos estudos pós-coloniais, as vozes subalternas sejam mudas, James Scott responde que o subalterno é capaz de sustentar sua própria “crítica do poder” (CREHAN, 2016, 13). Em apoio a Scott, Roseberry (1989, 47) lembra uma passagem de Marx e Engels, em que eles afirmam que “os indivíduos que compõem a classe subordinada possuem, entre outras coisas, consciência; e, portanto, pensam”, e sustenta que o conflito entre as definições culturais dominantes e as experiências vividas das pessoas comuns pode ser “o ponto focal para a produção de novos significados alternativos, novas formas de discurso, novas seleções da tradição ou conflitos e lutas a respeito do significado de elementos particulares da tradição”. As observações de Roseberry dialogam com Gramsci, que enfatizava o fato de que os subalternos também produzem cultura, e que o folclore, entendido não como algo estático, transmitido através de gerações, mas como algo construído como oposição, que desafia as “concepções oficiais do mundo”, é uma manifestação relevante (CREHAM, 2002). Tomando por base a premissa de que a expressão subalterna é possível, vemos que se, por um lado, esses espaços alternativos lutam contra sua condição subalterna, sua subalternidade também lhes permite se engajar politicamente e fornecer sua própria perspectiva sobre questões presentes e sobre suas próprias experiências. Nesse sentido, Roseberry (1994) afirma que Gramsci nunca sugeriu que grupos subalternos se encontram “imobilizados por algum tipo de consenso ideológico”, afirmando, ao contrário, que “as relações entre os governantes e os grupos subalternos são caracterizadas pelo conflito, a luta e a discussão”. O autor também defende que o termo deveria ser entendido num contexto de luta e não de mero consenso, e que o fato de o Estado buscar se impor não significa que ele será bem-sucedido em obrigar os dominados a seguir suas ordens. Seguindo as análises do conceito gramsciano empreendidas por Crehan, Roseberry e Scott, podemos dizer que o IPN, a ORTC e as organizações envolvidas com a Pedra do Sal podem enfrentar a relutância de alguns – inclusive do Estado – mas sua missão continua, assim como a Diáspora Africana.

O VALONGO E A DIÁSPORA

Durante minha pesquisa, o termo “diáspora” apareceu em conversas sobre questões relativas ao tráfico transatlântico de escravos e à escravidão, desde em apresentações em conferências até descrições de cursos oferecidos pelo IPN, em sua lista de e-mail. Este uso

frequentemente sugeria uma definição de “diáspora” como o deslocamento, da África para a Américas, num processo violento, representado pelas ruínas do Valongo. Uma entrevista transcrita por Cicalo (2015) com o ativista negro Eloi Ferreira Araújo, ex-presidente da renomada organização afro-brasileira Fundação Palmares, reflete esse uso: “aquelas pedras falam, elas comunicam o sofrimento experienciado por homens e mulheres escravizados quando desembarcavam dos navios negreiros e pisavam naquelas pedras a caminho do mercado de escravos”. A luta pela memorialização do passado, ainda que reconhecendo desafios do presente, tem sido parte do engajamento ativo da Diáspora Africana ao redor do mundo, com ativistas negros resistindo às narrativas coloniais e buscando chamar atenção para a agência de sujeitos afro-caribenhos e afro-latino-americanos. Araújo (2018, 277) sustenta que esse fenômeno ganhou força nas décadas de 1980 e 1990, devido à “emergência de identidades locais que se tornaram mais proeminentes como reação a uma era em que a globalização interconectou sociedades e populações”. Araújo divide as iniciativas voltadas à memorialização de sítios relacionados a escravos em quatro categorias: (1) a divulgação de sítios existentes na África e nas Américas; geralmente masmorras, fortes e depósitos, na primeira, e docas, mercados e antigas plantações, na segunda; (2) monumentos e memoriais construídos recentemente, resultado de “processos que combinam a memória coletiva, pública e oficial” (2018, 277); (3) festivais e eventos que celebram o patrimônio imaterial da Diáspora Africana; e (4) museus estatais, privados ou comunitários que tratam do tema da escravidão. Na mesma linha do primeiro e segundo tipos listados por Araújo, Bonilla (2011, 322) vê esse processo no Caribe Francês como parte de um *devoir de memoire*, ou um “dever da memória”, exemplificado, em Guadalupe, pela construção de estátuas de ativistas negros e pela pintura de murais, mas também pela apropriação de locais “como importantes domínios da memória, em especial usando-os como pontos de encontro para marchas históricas e outros eventos comemorativos”. O autor também enfatiza que esses engajamentos subalternos contrastam com iniciativas turísticas mercantilizadas, que exaltam o passado escravista da ilha, oferecendo passeios por *plantations* e outras atividades semelhantes, ao invés de chamar atenção para a resistência das pessoas escravizadas e para o legado da escravidão no tempo presente. Esta mercantilização do turismo e o obstáculo que ela impõe à memorialização dos locais relacionados ao tráfico de escravos foram apontados pela UNESCO, que estabeleceu, em 1994, o projeto “A Rota do Escravo”, que visa constituir um “mapeamento global desses sítios e lugares, e estimular o desenvolvimento de um turismo inter-regional da memória, não apenas como uma atividade geradora de renda, mas também como a expressão de uma nova solidariedade entre a África e os países que se beneficiaram das contribuições de pessoas de ascendência africana” (MOUSSA, 2015). Um relatório que expressa preocupações dos habitantes de Guadalupe afirma que iniciativas relacionadas ao turismo podem levar “profissionais do turismo a sobrevalorizar o legado colonial”, como é o caso de passeios pelas antigas casas dos senhores, nas *plantations*, por fortificações e outras

estruturas, que não destacam o valor das habilidades das pessoas escravizadas, nem sua “resistência à opressão e sua criatividade econômica e cultural para sobreviver à desumanização a que estavam destinados” (IBIDEM).

Engajamentos similares, envolvendo memória e memorialização, também têm tido lugar nas Américas e na costa africana. No contexto da África pós-independência e do crescimento dos debates pós-coloniais, a UNESCO expandiu sua Lista do Patrimônio Mundial em direção ao Sul Global, adicionando um conjunto de castelos em Gana ao seu repositório, em 1979. A organização afirma que essas fortificações, construídas entre os séculos XIV e XVIII, constituíram uma “parte significativa do desenvolvimento do tráfico de escravos e, portanto, da história das Américas e, subsequentemente, no século XIX, da supressão daquele tráfico” (UNESCO, 1979). Ao examinar o caso dos castelos de Gana, Mowatt e Chancellor (2011, 1414) sustentam que essas fortificações “ocupam um lugar especial no patrimônio da Diáspora Negra, servindo tanto como um reservatório para a experimentação da identidade como também prova histórica da escravidão”, destacando ainda a transformação desses locais em atrações turísticas patrimoniais, onde visitantes negros, vindos dos EUA, da América Latina e do Caribe, realizam aquilo que os autores chamam de uma busca por “confirmação” de sua identidade, através das complexas experiências resultantes da visita a essas fortificações. Sandra Richards, sendo ela mesma uma jamaicana-americana, questiona as comparações dos castelos com o Museu do Holocausto, nos EUA, onde, além de aulas de história, os visitantes são expostos a uma miríade de objetos pessoais que pertenceram a crianças, adultos e idosos brutalmente assassinados pelo regime Nazista, o que evoca a existência livre dessas pessoas, antes do seu aprisionamento e morte. A estudiosa afirma que, diferente do museu de Washington, além de “umas poucas correntes e ferros para as pernas [em Gana] ... nada oferece testemunho do momento pré-traumático, cuja representação pode resgatar as vítimas da categoria de abstração mercantilizada e permitir aos visitantes apreciar a particularidade de suas vidas” (RICHARDS, 2005, 626). De acordo com Richards, isso permite que os visitantes representem, eles mesmos, o papel dos restos e objetos ausentes, imaginando a si próprios como parte da diáspora que emergiu daqueles castelos. Apesar de Mowatt, Chancellor e Richards se inclinarem a uma visão em geral positiva do turismo e de seu efeito nos imaginários subjetivos da Diáspora Africana, o caso de Gana também é alvo de visões contraditórias, no que diz respeito a esse tipo de visitação. Os castelos receberam financiamento do governo de Gana, das Nações Unidas, de agências estadunidenses e de multinacionais como a Shell, destinado à restauração e à implementação de instalações voltadas ao turismo. As controvérsias incluem uma proposta de um restaurante, a ser instalado em um dos castelos, que supostamente permitiria visitas mais longas; um projeto que foi rapidamente criticado por grupos afro-americanos, que viram a proposta como uma ameaça ao caráter sagrado do castelo, sugerindo a existência de um conflito entre a Diáspora e o governo de Gana. Este, em resposta, classificou os estrangeiros como meros

visitantes, que gritam, mas não investem (RICHARDS, 2005). Richards também menciona possíveis falhas nas exposições nos castelos de Elmina e Cape Coast, onde os guias às vezes ignoram partes das mostras e onde narrativas nacionalistas parecem se sobrepor aos horrores da escravidão, sugerindo um tipo de substituição “em que um ator saudável ou uma narrativa do progresso surgem no lugar de corpos desumanizados e histórias de degradação” ou através da qual imagens ahistóricas são exibidas ao público (RICHARDS, 2005, 632). Essa lente nacionalista, que obscurece a dominação europeia ao mesmo tempo em que exalta os reinos africanos pré-coloniais, traz à mente a crítica de Prashad (2007) sobre as falhas do movimento terceiro-mundista que, a despeito de suas realizações, em certos contextos levou ao fortalecimento de discursos nacionalistas no Sul Global.

As histórias e tensões dos casos de Guadalupe e Gana situam o Valongo em uma rede diaspórica global de espaços que deveriam transcender os museus e pontos turísticos e, na realidade, têm sido transformados em arenas para o ativismo social e para a releitura da história pela perspectiva daqueles que têm sido sistematicamente silenciados (TROUILLOT, 1995) e que, no entanto, seguem sofrendo diferentes tipos de pressões por parte do Estado e de atores privados. O caso do Valongo, portanto, contribui não apenas para uma desejável revisão histórica, mas também propõe uma outra lente para o entendimento das redes globais de afro-resistência, situando o Rio como cidade global, não apenas na definição voltada para o mercado, mas como local de resistência, em meio a um processo global em andamento, que tem enfatizado o papel das cidades no engajamento civil em busca de transformação social (SASSEN, 2005). De diferentes formas, ativistas e pesquisadores no Rio reproduzem essa mesma ideia, frequentemente historicizando o Valongo em um contexto Brasileiro muito específico, nem sempre estabelecendo conexões globais com outros portos similares ou, mais especificamente, com imaginários diaspóricos que, por outro lado, tem se feito notavelmente presentes nas manifestações culturais brasileiras, tais como em letras de músicas e apresentações de dança. Enquanto que os potenciais debates diaspóricos pareciam restritos a narrativas muito locais, ativistas e pesquisadores em minha pesquisa de campo demonstraram possuir uma visão muito clara da área do porto, e do Valongo especificamente, como espaços importantes para os afro-latino-americanos, devido tanto a história da escravidão quanto a relevância das manifestações culturais que tiveram aquele lugar como um palco importante.

O conceito de “diáspora”, no entanto, tem sido contestado devido ao seu uso excessivo na academia, que pode ser verificado através da miríade de publicações que incorporam o termo em seu título ou subtítulo, especialmente desde a década de 1990 (COHEN, 1999). William Safran contesta este uso generalizado, propondo a adoção do conceito quase exclusivamente para se referir aos casos dos judeus e dos armênios. Apesar de reconhecer o uso do termo para se referir a várias formas de migração e deslocamento, o autor sustenta que ele deveria ser utilizado em casos específicos, nos quais a comunidade é caracterizada por (1) uma dispersão centro-periferia; (2) uma memória coletiva a respeito

de uma terra pátria; (3) uma crença na ausência de uma adesão plena à comunidade em que se encontram; (4) uma crença na ideia de que a terra pátria é o seu verdadeiro lar, para o qual seus descendentes deveriam retornar; (5) um esforço para a restauração da terra pátria; e (6) a existência de uma relação com essa terra pátria, cultivado através de alguma forma de laço comunal ou solidariedade (SAFRAN, 1991). Ao restringir dessa forma o conceito de diáspora, o autor exclui comunidades que migraram e assimilaram a cultura de seu novo país, argumentando ainda que a ausência de um deslocamento forçado excluiria a ideia de diáspora. No que diz respeito aos afro-americanos, o autor afirma que, ainda que historicamente eles tenham constituído uma comunidade diaspórica, não existe no presente uma herança africana comum a ser preservada, nem uma terra pátria a ser restaurada, ainda que possam se formar redes de solidariedade entre populações negras nos EUA e africanos (SAFRAN, 1991). Uma definição clara para o termo “diáspora”, no entanto, segue longe de ser atingida. Os diálogos acadêmicos sobre o conceito seguem intensos, devido ao seu vasto uso pelos estudiosos, e o “checklist” proposto por Safran tem sido criticado por seu excessivo idealismo. Clifford (1994, 305) sustenta que o “tipo ideal” proposto por Safran, que deixa pouca margem para que diferentes grupos diaspóricos sejam reconhecidos, contradiz as experiências históricas dos próprios judeus, que constituem possivelmente o grupo diaspórico mais consensualmente reconhecido. O autor argumenta que muitos judeus não aderiram aos requisitos estabelecidos por Safran, especialmente “o forte vínculo com uma terra pátria bem preservada e o desejo de a ela retornar”.

As ruínas do cais e os cemitérios próximos materializam os horrores do tráfico de escravos, a funesta “passagem do meio” e o tratamento descartável dispensado a seres humanos, cujos restos foram encontrados em vários locais, ao longo da área do porto. Tomando uma direção diferente, Tölölyan (1991, 4) afirma que o termo “partilha significados com um domínio semântico mais amplo, que inclui palavras como imigrante, expatriado, refugiado, trabalhadores temporários, comunidade no exílio, comunidade além-mar, comunidade étnica”. O conceito utilizado pelo autor enfatiza a mobilidade e, dessa forma, inclui trabalhadores temporários e outras modalidades de migração, independentemente da existência de um vínculo com ideais relativos a uma terra pátria, mas sim com uma exposição compartilhada à exploração econômica no contexto global. Assim, seria possível considerar comunidades que enfrentam exclusão por parte do Estado como diaspóricas. Cohen (1999), ao expor as perspectivas mencionadas acima, afirma que o termo “diáspora” é geralmente usado para se referir a (1) o deslocamento de populações homogêneas de espaços específicos, em tempos específicos; (2) reassentamentos sucessivos de populações, por longos períodos de tempo, que levam ao estabelecimento de um (temporário ou permanente) “lar longe do lar”; ou (3) um sentimento de deslocamento de territórios nacionais vinculado a um desejo de “retornar ou reivindicar direitos” relativos a esses territórios. Dessa forma, diáspora se torna uma maneira de pensar os conflitos com o Estado-nação hegemônico, uma posição-condição de comunidades em relação

a um Estado que historicamente as excluiu. A percepção de Cohen acerca da diáspora que, ao contrário da visão de Safran, não está vinculada a requisitos espaciais objetivos e concretos, é complementada por Werbner, que lembra que os estudiosos da diáspora têm revisto a ideia de que as comunidades diaspóricas mantêm vínculos afetivos com uma única terra pátria. O autor afirma que considerar “a pátria original como o único centro sagrado possível e único destino de peregrinação de uma diáspora” é, na verdade, um erro, uma vez que, com o passar do tempo, novos centros sagrados são formados e observados pelas comunidades diaspóricas (WERBNER, 2000, 16).

A dimensão psíquica da diáspora, juntamente com a possibilidade de utilização do termo em relação à duradoura marginalização física das populações negras, resultado de sua relação conflituosa com o Estado e com as classes dominantes brancas, permite que sua adoção em relação ao Valongo seja debatida, bem como o entendimento de que o Valongo se enquadra na estrutura diaspórica. Incrustado em um cenário complexo e incomum, entre morros de formato estranho, o Oceano Atlântico, uma grande baía e uma das maiores florestas urbanas do mundo, o Rio de Janeiro é um lugar de contradições, disparidades e de contiguidade entre comunidades e vizinhanças desiguais.

CONCLUSÃO

A importância global do Rio de Janeiro para as redes do tráfico de escravos, que conectavam a cidade à África, à Metrópole e a outras partes da América Latina, foi registrada e revivida pelas descobertas na área do Valongo. No entanto, apesar de ativistas e estudiosos do Valongo reivindicarem uma análise diaspórica do local, que vá além da abordagem institucional proposta pela UNESCO, o caráter global da região ainda enfrenta a oposição de uma visão estreita acerca dessa característica, frequentemente refletida no uso do termo “diáspora” para se referir à “Passagem do Meio”, mas não em referência à constelação de sítios similares que existem em outros lugares, de Gana a Guadalupe, ou em referência ao aspecto psíquico do termo, ou à possibilidade de adoção do termo em relação à marginalização dos afro-brasileiros pelo próprio Estado brasileiro. Essa redução do debate sobre o conceito contrasta com perspectivas muito mais amplas, apresentadas por autores afro-caribenhos e americanos engajados nos estudos da Diáspora, e também com as ações efetivas dos ativistas no terreno.

Nesse sentido, instituições subalternas e seus membros no Rio de Janeiro efetivamente adotam uma lente diaspórica como contraponto a narrativas hegemônicas e ações concretas (como o projeto privatista de renovação do porto), destacando a agência dos afro-brasileiros e dos membros da Diáspora Africana na construção de suas sociedades. Como um local de reunião para pessoas de diferentes origens e experiências – moradores, candomblecistas (povo de santo), ativistas de movimentos sociais, pedestres e pessoas em situação de rua – mas com raízes negras compartilhadas, as atividades que

cercam o Valongo buscam enfatizar sua relevância como um eixo do tráfico transatlântico de escravos, mas também memorializar o presente. Nesse sentido, o engajamento social ao redor do Valongo tem sido crucial para que afro-brasileiros possam repensar e responder aos desafios contemporâneos, inserindo o Valongo no âmbito local e global, propondo que o sítio seja não apenas um local de memória, mas também de engajamentos presentes.

REFERÊNCIAS

AIDOO, Lamonte. **Slavery Unseen: Sex, Power, and Violence in Brazilian History**. Durham: Duke University Press, 2018.

ALMANDOZ MARTE, Arturo (Org.). **Planning Latin America's capital cities, 1850 - 1950**. London: Routledge, 2002. (Planning, history and the environment series).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In*: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

AMAR, Paul. **The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism**. Durham: Duke University Press, 2013.

ANDREWS, George Reid. **Afro-Latin America, 1800-2000**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

ANDREWS, George Reid. Inequality: Race, Class, Gender. *In*: DE LA FUENTE, Alejandro; ANDREWS, George Reid (Orgs.). **Afro Latin-American Studies: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 52–91.

BARONOV, David. **The Abolition of Slavery in Brazil: The “Liberation” of Africans Through the Emancipation of Capital**. Westport: Greenwood Press, 2000.

BATISTA, Vera Malaguti. **O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história**. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

BERGAD, Laird W. **The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States**. New York: Cambridge University Press, 2007.

BICALHO, Maria Fernanda. **Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BONILLA, Yarimar. The past is made by walking: labor activism and historical production in postcolonial guadeloupe. **Cultural Anthropology**, v. 26, n. 3, p. 313–339, 2011.

BOWEN, Merle L. The struggle for black land rights in Brazil: an insider's view on quilombos and the quilombo land movement. **Journal African and Black Diaspora: An International Journal**, v. 3, n. 2, p. 147–168, 2010.

BROUDEHOUX, Anne Marie; MONTEIRO, João Carlos Carvalhaes dos Santos. Reinventing Rio de Janeiro's old port: territorial stigmatization, symbolic re-signification, and planned repopulation in Porto Maravilha. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 19, n. 3, p. 493–512, 2017.

CARDOSO, Isabel Cristina da Costa. O papel da Operação Urbana Consorciada do Porto do Rio de Janeiro na estruturação do espaço urbano: uma “máquina de crescimento urbano”? **O Social em Questão**, v. XVI, n. 29, p. 69–100, 2013.

CAVALCANTI, Mariana. Do Barraco à Casa: Tempo, Espaço e Valor(Es) Em Uma Favela Consolidada. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, n. 69, p. [online version], 2009.

CICALO, André. ‘Those Stones Speak:’ Black-Activist Engagement with Slavery Archaeology in Rio de Janeiro. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, v. 10, n. 3, p. 251–270, 2015.

CLIFFORD, James. Diasporas. **Cultural Anthropology**, v. 9, n. 3, p. 302–338, 1994.

COHEN, P. Rethinking the Diasporama. **Patterns of Prejudice**, v. 33, n. 1, p. 3–22, 1999.

CONRAD, Robert Edgard. **Tumbeiros: o Tráfico de Escravos para o Brasil**. Brasiliense. São Paulo: [s.n.], 1985.

CORRÊA, Maira Leal. **Quilombo Pedra do Sal**. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

CREHAN, Kate A. F. **Gramsci, culture, and anthropology**. Berkeley: University of California Press, 2002. Disponível em: <<http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/49901893.html>>. Acesso em: 2 dez. 2019.

DÁVILA, Jerry. **Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917- 1945**. Durham: Duke University Press, 2003.

DAVIS, Mike. **Planet of Slums**. New York: [s.n.], 2006.

DE LISIO, Amanda; RABELLO SODRÉ, Joao Gabriel. FIFA/IOC-Sanctioned Development and the Imminence of Erotic Space. **BLAR - Bulletin of Latin American Research**, n. Special Issue Article: Sport and Social Transformation in Brazil, p. 1–14, 2018.

DOMINGUES, Petrônio. Negro no Brasil: Histórias das Lutas Antirracistas. *In*: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (Orgs.). **Histórias Afro-Atlânticas: [vol. 2] antologia**. [s.l.]: MASP, 2018.

DUNN, Christopher. Donga 1889-1974. *In*: APPIAH, Kwame Anthony; GATES, Henry Louis (Orgs.). **Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience**. 2nd. ed. Oxford: Oxford University Press, 2005, v. 2, p. 431.

FERREIRA, Roquinaldo; SEIJAS, Tatiana. The Slave Trade to Latin America: A Historiographical Assessment. *In*: DE LA FUENTE, Alejandro; ANDREWS, George Reid (Orgs.). **Afro-Latin American Studies: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

FIGUEIREDO, Olga Maria. O caráter simbólico e significados de uma necrópole inglesa na cidade do Rio de Janeiro. **Espaço e Cultura**, n. 30, p. 55–64, 2011.

GALOTTI, Beatriz; GRINBERG, Keila. Lei de 1831. *In*: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio (Orgs.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GILROY, Paul. **The black Atlantic: modernity and double consciousness**. Nachdr. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 2000.

GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. **Afro-Ásia**, n. 29–30, p. 175–198, 2003.

GONÇALVES, Rafael Soares. Porto Maravilha, Renovação Urbana e o Uso da Noção de Risco: Uma Confluência Perversa no Morro da Providência. **Libertas: Revista da Faculdade de Serviço Social**, v. 13, n. 2, p. 175–207, 2013.

HERTZMAN, Marc Adam. A Brazilian Counterweight: Music, Intellectual Property and the African Diaspora in Rio de Janeiro (1910s-1930s). **Journal of Latin American Studies**, v. 41, n. 4, p. 695–722, 2009.

HOLTON, Robert John. Cosmopolitanism or cosmopolitanisms? **Global Networks**, v. 2, n. 2, p. 153–170, 2002.

HONORATO, Cláudio. Instituto dos Pretos Novos. *In*: GURAN, Milton (Org.). **Roteiro da Herança Africana no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2018.

IMAGINE RIO. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://hrc.rice.edu/ImagineRio/home>>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010 - Aglomerados subnormais: primeiros resultados**. Rio de Janeiro: IBGE, [s.d.]. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/92/cd_2010_aglomerados_subnormais.pdf>. Acesso em: 1 dez. 2018.

KLEIN, Herbert S.; LUNA, Francisco Vidal. **Slavery in Brazil**. 1. ed. New York, NY: Cambridge Univ. Press, 2010.

KOBRA, Eduardo. **Ethnicities**. Eduardo Kobra. Disponível em: <<https://www.eduardokobra.com/etnias/#>>.

LACERDA, João Batista. The “metis,” or Half-Breeds, of Brazil. *In*: SPILLER, G. (Org.). **Papers on Inter-racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress Held at the University of London, July 26-29, 1911**. London: P.S. King & Son, 1911.

LARA, Sílvia Hunold. The Signs of Color: Women’s Dress and Racial Relations in Salvador and Rio de Janeiro, ca 1750-1815. **Colonial Latin American Review**, v. 6, n. 2, p. 205–224, 1997.

LIMA, Monica. Cais do Valongo. *In*: GURAN, Milton (Org.). **Roteiro da Herança Africana no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2018.

LIMA, Tania Andrade; SENE, Glaucia Malerba; SOUZA, Marcos André Torres de. Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, v. 24, n. 1, p. [online edition], 2016.

LIMA, Tania Andrade; SOUZA, Marcos André Torres de; SENE, Glaucia Malerba. Weaving the Second Skin: Protection Against Evil Among the Valongo Slaves in Nineteenth-century Rio de Janeiro. **Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage**, v. 3, n. 2, p. 103–136, 2014.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. **Iberoamericana**, v. 11, n. 42, p. 145–158, 2011.

MCCANN, Bryan. **Hard Times in the Marvelous City: From Dictatorship to Democracy in the Favelas of Rio de Janeiro**. Durham: Duke University Press, 2014.

MEIRELLES, Fernando; LUND, Kátia. **City of God**. [s.l.]: Miramax (US), 2002.

MITCHELL, Gregory. Evangelical Ecstasy Meets Feminist Fury: Sex Trafficking, Moral Panics, and Homonationalism during Global Sporting Events. **QLG**, v. 22, n. 3, p. 325–357, 2016.

MOUSSA IYE, Ali. The Slave Trade and Slavery: how to reconcile the ethics of commemoration and the marketing of cultural tourism? *In*: ARIZMENDI, Addaia; AMARANGGANA, Aditya; CANO, Beatriz; *et al* (Orgs.). **Global Report on Cultural Routes and Itineraries**. Madrid: World Tourism Organization, 2015, p. 82–84.

MOWATT, Rasul A.; CHANCELLOR, Charles H. Visiting death and life: dark tourism and slave castles. **Annals of Tourism Research**, v. 38, n. 4, p. 1410–1434, 2011.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **The Sorcery of Color**. Temple University Press: Philadelphia. Philadelphia: Temple University Press, 2007.

NEEDELL, Jeffrey D. Making the Carioca Belle Epoque Concrete: The Urban Reforms of Rio de Janeiro under Pereira Passos. **Journal of Urban History**, v. 10, n. 4, p. 383–422, 1984.

OFFEN, Karl. Environment, Space, and Place: Cultural Geographies of Colonial Afro-Latin America. *In*: DE LA FUENTE, Alejandro; ANDREWS, George Reid (Orgs.). **Afro-Latin American Studies: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 486–533.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Garamond : IPHAN, 2007. Disponível em: <<http://books.google.com/books?id=dcVHAAAAYAAJ>>. Acesso em: 2 dez. 2019.

PRASHAD, Vijay. **The darker nations: a people's history of the third world**. Princeton, N.J.: Recording for the Blind & Dyslexic, 2007.

PRESTAGE, Edgar. The Anglo-Portuguese Alliance. **Transactions of the Royal Historical Society**, v. 17, p. 69–100, 1934.

PUTNAM, Lara. Transnational Frames of Afro-Latin Experience: Evolving Spaces and Means of Connection, 1600–2000. *In*: DE LA FUENTE, Alejandro; ANDREWS, George Reid (Orgs.). **Afro-Latin American Studies: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

RABELLO SODRÉ, João Gabriel. Subaltern Spaces and Diasporic Imaginaries in Rio de Janeiro's Valongo Wharf. **Tinta Journal**, v. 1, 2020. (Second Series). Disponível em: <<https://tinta.spanport.ucsb.edu/digital-issues>>.

RANGEL, Alfredo Américo de Souza. **Melhoramentos da Cidade Projetados pelo Prefeito do Distrito Federal: Dr. Francisco Pereira Passos**. [s.l.: s.n.], 1903.

RICHARDS, Sandra L. What Is to Be Remembered?: Tourism to Ghana's Slave Castle-Dungeons. **Theatre Journal**, v. 57, n. 4, p. 617–637, 2005.

RICHMOND, Matthew Aaron; GARMANY, Jeff. 'Post-Third-World City' or Neoliberal 'City of Exception'? Rio de Janeiro in the Olympic Era. **International Journal of Urban and Regional Research**, v. 40, n. 3, p. 621–639, 2016.

ROSEBERRY, William. **Anthropologies and histories: essays in culture, history and political economy**. New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 1989.

ROSEBERRY, William. Hegemony and the Language of Contention. In: JOSEPH, Gilbert M.; NUGENT, Daniel (Orgs.). **Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico**. Durham and London: Duke University Press, 1994.

SAFRAN, William. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**, v. 1, n. 1, p. 83–99, 1991.

SASSEN, Saskia. The Global City: introducing a Concept. **Brown Journal of World Affairs**, v. 11, n. 2, p. 27–43, 2005.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. Brasil, Estados Unidos e Guerras Culturais. In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (Orgs.). **Histórias Afro-Atlânticas: [vol. 2] antologia**. [s.l.]: MASP, 2018.

SILVA, Gabriela Moraes; SALDIVAR, Emiko. Comparing ideologies of racial mixing in Latin America: Brazil and Mexico. **Sociologia & Antropologia**, v. 8, n. 2, p. 427–456, 2018.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Valongo. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio (Orgs.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

THE TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE. **Estimates**. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>>. Acesso em: 26 jan. 2019.

TÖLÖLYAN, Khachig. The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface. **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**, v. 1, n. 1, p. 3–7, 1991.

TORRES, Livia; MACHADO, Mariucha; SILVEIRA, Daniel. Primeiro trecho do Elevado da Perimetral é implodido no Rio. **G1**, Online Edition. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2013/11/elevado-da-perimetral-e-implodido-no-rio.html>>.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past – Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press, 1995.

TWINE, France Winddance. **Racism in a Racial Democracy**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

UNESCO. **Forts and Castles, Volta, Greater Accra, Central and Western Regions**. Disponível em: <<https://whc.unesco.org/en/list/34>>. Acesso em: 16 maio 2019.

UNESCO. **Valongo Wharf Archaeological Site**. Disponível em: <<https://whc.unesco.org/en/list/1548>>.

VAZ, Lilian Fessler. Dos cortiços às favelas e aos edifícios de apartamentos — a modernização da moradia no Rio de Janeiro. **Análise Social**, v. 29, n. 127, p. 581–597, 1994.

VOYLES, Traci Brynne. **Wastelanding: Legacies of Uranium Mining in Navajo Country**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

WEAVER, Blanche Henry Clark. Confederate Immigrants and Evangelical Churches in Brazil. **The Journal of Southern History**, v. 18, n. 4, p. 446–468, 1952.

WERBNER, Prina. Introduction: The Materiality of Diaspora—Between Aesthetic and “Real” Politics. **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**, v. 9, n. 1, p. 5–20, 2000.

CAPÍTULO 7

UMA ANÁLISE DO HABITUS DA CLASSE CAPITALISTA

Data de aceite: 01/09/2021

Manoella Treis

RESUMO: Na abordagem de classes, esse estudo prevê a análise do habitus da classe capitalista, tendo em vista os seus filhos e como por meio do capital cultural incorporado, de Bourdieu, é transmitido o desejo de continuidade dos negócios da família e a permanência na sua posição de classe. Com uma metodologia de análise das narrativas e experiências dos empresários e seus filhos diante do cotidiano da sua vida relacionada a empresa e a família, é possível identificar alguns resultados diferentes do esperado diante das teorias abordadas ao longo do estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Capitalista; Empresários; Capital cultural; Habitus.

ABSTRACT: In the approach of classes, this study provides the analysis of the habitus of the capitalist class, considering their children and how through the incorporated cultural capital, by Bourdieu, the desire for continuity of the family business and permanence in the family is transmitted. your class position. With a methodology for analyzing the narratives and experiences of entrepreneurs and their children in the daily life of their business and family, it is possible to identify some results that differ from what was expected in light of the theories discussed throughout the study.

KEYWORDS: Capitalist; Entrepreneurs; cultural capital; Habitus.

1 | INTRODUÇÃO

No contexto atual, em que se discute de fato a existência ou não de classes sociais, sua forma de posicionamento, cultura de classe e seus interesses, ocorreu o interesse de uma abordagem diferente ao estudar o habitus da classe capitalista. Buscando entender como esse é transmitido de uma geração a outra o interesse pelo mercado e a continuidade das empresas, tendo em vistas os filhos da classe capitalista, que por meio de capital cultural incorporado podem desenvolver interesses e seguirem o caminho de seus pais.

Existe variadas formas de compreender e comparar as classes, desde sua renda como seu ethos. Göran Therborn (2011), apresenta que uma forma de comparar as classes das nações, principalmente diante da renda, é calcular seu Índice de Desenvolvimento Humano – que abrange os rendimentos, expectativa de vida e educação – sendo considerável uma margem de erro diante desse indicador. A análise de classe não consegue explicar todos os fenômenos sociais, e nem sempre é determinante, o seu referencial teórico mais aprimorado para a análise é encontrado na vertente marxista, mesmo não sendo a única forma de estudar o tema (Wright, 2015). O estudo está dividido em duas partes, sendo a primeira teórica, a partir de Bourdieu; e a segunda, empírica, a partir de entrevistas

semiestruturadas com o objeto de estudo.

2 | CONCEITO DE CLASSE

O primeiro ponto a abordar, são os escritos de Marx, na questão distributiva, que analisa o problema das classes, por meio da tendência objetiva do sistema e após a distribuição, já considerando os efeitos da luta de classes. Convém mencionar que Haddad (1997), considera o assunto “classe social” um objeto próprio da economia política, depois se torna um objeto da sociologia. E que as relações de distribuição são uma expressão imediata das relações de produção material. Segundo Haddad (1997), “O próprio Marx reconhece que, como a produção imaterial na maior parte dos casos não produz um resultado material, ela teria pouca importância no modo capitalista de produção”. A imaterialidade tem o seu valor, porém é inadequada ao sistema por exigir consumo simultâneo à produção (Haddad, 1997). Como é possível observar Haddad faz uma síntese de como é realizada a divisão de classes por Marx, sendo essas por meio da produção e questões salariais, das quais não serão abordadas neste estudo, pois não é o seu foco. Haddad aproveita para estender o conceito de classe de Marx, incluindo as seguintes classes: Proprietários do capital, pelos funcionários do capital – sendo altas gerências - e pelos proprietários fundiários; agentes sociais inovadores, portadores do conhecimento científico-tecnológico aplicado à produção; os trabalhadores assalariados interiores à produção, sendo esses produtivos e improdutivos, qualificados, semiquilificados e não-qualificados, empregados, subempregados e desempregados eventuais; os desclassificados que estão a margem de toda a sociedade. E ele ainda apresenta os que estão fora das classes como os domésticos, os autônomos e os funcionários públicos (Haddad, 1997).

Cabe ressaltar uma abordagem de Wright (2015) “maneiras pelas quais as estruturas familiares e as relações de parentesco ligam os interesses materiais de um indivíduo ao processo de exploração”. Ou seja, há o caso de nascer em uma família capitalista rica, vai ligar o indivíduo a esses interesses materiais ou não da classe. Mas, o fato desse indivíduo trabalhar de forma assalariada e na produção, mas a família puder ajudar essa pessoa e ela ter uma herança, ela encontra-se em duas posições.

Apresenta-se outra vertente de definição de classe, que seria a de Bourdieu, que de fato será a ancora desse estudo, mas para isso será necessário explicar a partir do Capital Social e Capital Cultural para de fato chegar as classes. O conceito de Capital Social, é definido pelo autor como “o conjunto de recursos, efetivos ou potenciais, relacionados com a posse de uma rede durável de relações, mais ou menos institucionalizadas, de interconhecimento e de reconhecimento” (Bourdieu, 1980, p. 2). Esse acaba por integrar as instituições, as relações, as atitudes e os valores que regem as interações entre as pessoas e contribuem para a coesão e o desenvolvimento social. As relações estabelecidas entre os indivíduos pertencentes a um determinado grupo se fundem a partir das trocas materiais e

simbólicos, proporcionando o sentimento de pertencimento a um determinado grupo.

Bourdieu relaciona o capital social aos diferentes campos sociais, local que se manifesta as relações de poder. Apresentando que há uma distribuição desigual, onde é determinada a posição a ser ocupada pelo indivíduo (Bourdieu, 1999). Cabe trazer diante dessa questão os conceitos de Campo e Habitus de Bourdieu (1998a), um espaço de força, lutas e conflitos, no interior desses indivíduos se enfrentam com meios e fins diferentes, que são determinados conforme sua posição relativa na estrutura. O habitus é o sistema incorporado pelo indivíduo por meio de um senso prático que facilita sua orientação na existência social, que possibilita o “agir quando necessário” e o conhecimento prático do social.

O capital cultural surge da necessidade de se compreender as desigualdades de desempenho dos indivíduos de diferentes grupos sociais, Bourdieu, utiliza principalmente do sistema educacional para explicá-lo. Deixando, assim, em segundo plano a questão do capital econômico e passa a levar em consideração o cultural. Como citado anteriormente ele está dividido entre três diretrizes, sendo essas o estado incorporado, o estado objetivado e o estado institucionalizado. No entanto para esse estudo o incorporado é de fato o que vem a interessar (Bourdieu, 1998)

No estado incorporado está como elemento os gostos, o domínio de línguas no contexto culto e as informações nas quais se aprende no sistema escolar ou família, que atua de forma marcante na definição do futuro do indivíduo. O aprendizado do estado incorporado, não pode ser transmitido de forma instantânea e hereditariamente, por compra ou troca. Esse somente é adquirido de forma inconsciente, e permanece marcado por suas condições iniciais de aquisição (Bourdieu, 1998). Desse modo se tem a demonstração que exige tempo, para tornar essa forma de capital parte integrante da pessoa, no caso tornando esse um habitus.

A partir disso, é possível observar que a família ao passar determinados capitais realiza uma diferenciação de outras, nas quais não possuem o mesmo domínio do capital, ou seja, o habitus que foi incorporado acaba por determinar a posição a ser ocupada pelo indivíduo dentro de um grupo social em um determinado campo. Formando o ethos a partir desse grupo social que compartilha dessas características, sendo gostos, a língua, costumes e entre outros.

A teoria do habitus é um conceito desenvolvido por Bourdieu para analisar realidades sociais específicas. O habitus encontra-se na vida cotidiana de todos os indivíduos e é fomentado pelo meio social e pelas suas interações.

O habitus é uma agregação de ações e reações incorporadas pelas pessoas a partir de uma vivência em sociedade. Não é possível aprendê-lo, pois esse é gerado por meio de interações sociais do meio em que se convive, capaz de moldar as atitudes e os pensamentos, de uma forma inconsciente, seguindo regras e determinado o campo social. Esse pode ser durável, mas pode vir a sofrer mudanças a partir de influências na

sua estrutura estruturante e refazendo-a. Pode vir a ser alterado sempre que o indivíduo transite em outros campos, provocando mudanças em seu comportamento. Pois as determinações em cada campo são diferentes e necessitam que essa seja adequadas quando há a inserção nesse (Bourdieu, 1998b)

A incorporação do habitus está relacionada ao campo, então existe uma dependência entre eles. O campo social é um espaço determinado pelas pessoas que pertencem a esse e que possui um conjunto de regras a serem seguidas para estar vinculadas a esse espaço. Um indivíduo que não tem as características e nem se adapta ao habitus para o convívio, será excluído do campo por não possuir pertencimento, assim necessitando que se adquira o habitus de classe (Bourdieu, 1983)

A ligação não ocorre de forma consciente, pois não ocorre só com a vontade, tem de haver disposições favoráveis para inserção, se não há, já ocorre uma exclusão automática. Ligando assim, ao capital, conforme o capital que se tem adquirido o indivíduo pode ou não se inserir no campo. Bourdieu (1983, p. 90), diz para que “um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de habitus que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas.”

2.1 Breve definição do empresário

Marx descreveu o sobre as mudanças tecnológicas e seu progresso no desenvolvimento econômico, Schumpeter observaste que a figura essencial, possível de transformar o desenvolvimento tecnológico em realidade era por meio do empresário. Schumpeter apresenta a noção de empreendedorismo que recebe novos traços, o autor afirma que o empreendedor é

O produtor que, via de regra, inicia a mudança econômica, e os consumidores, se necessário, são por ele ‘educados’; eles são, por assim dizer, ensinados a desejar novas coisas, ou coisas que diferem de alguma forma daquelas que têm o hábito de consumir (SCHUMPETER, 2012, p. 76).

A questão a ser abordar neste contexto seria que o empreendedor a partir de determinado momento possa vir a ser um empresário, que detém o seu meio de produção, seja esse material ou imaterial, levando em conta o cenário que nos encontramos atualmente, ele passa a se enquadrar no capital. Marx declara: “[...] Mas a mesma cantora, contratada por um empresário que a faz cantar para ganhar dinheiro é um trabalhador produtivo, por que produz diretamente capital” (Fausto, 1987, p. 247 apud Haddad, 1997, p.117). Apontando que o empresário detém o capital.

O termo empresário no senso comum traz a referência de uma pessoa, que é proprietária de uma empresa, independente do setor de atuação, responsável por administrar com a finalidade de obtenção de benefícios econômicos, no caso um lucro diante daquilo que se produz. Porém, cabe lembrar que no senso comum o empresário é o

responsável por principais decisões e capaz de realizar e desempenhar diversos papéis – quando necessários – para o funcionamento da empresa. A figura do empresário continua no senso comum atrelado ao Capital de Marx, tendo em vista que esse detém o meio de produção – não abordando de que setor no caso seria esse – e que tem por finalidade a obtenção de lucros daquilo que se produz.

2.2 O habitus da classe capitalista

Nesse estudo optou-se por analisar o habitus e o ethos da classe capitalista – sendo esse de setores diferentes da nossa sociedade, sendo esses industrial, tecnológico e serviços - no contexto do capital cultural incorporado, tendo em vista o contexto da família ao transmitir os gostos, costumes, linguagem e os aprendizados no geral. Apresenta abordagem qualitativa, que trabalha com o universo de significados, motivos, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações (MINAYO, 2001). Lida com interpretações das realidades sociais (BAUER; GASKELL, 2002). Foi realizado por meio do método de campo, com entrevistas semiestruturadas, em que se pretendeu tomar uma noção mais precisa das representações sociais envolvidas. Cabe ressaltar que as escolhas se deram no contexto em que o empresário apresentava um capital econômico próprio acima de 100 mil reais. Por meio de conversas e relatos com os pais e filhos dos três setores abordados no estudo, foi possível observar costumes, suas histórias e as relações com o ambiente empresarial.

2.2.1 Industrial

O caso do setor industrial - tradicional que está de fato apresentado na vertente de Marx, que seria a indústria - é possível observar que essa indústria segue uma tradição passada de pai para filho, que passa para seu filho, no caso neto, que nutre um desejo de passar para sua filha. No caso sua filha acaba por romper com o capital cultural incorporado, que chamaria de direto, pois indiretamente ela acaba por absorver o aprendizado de todo o contexto, porém só rompe com o fato de dar seguimento a indústria da família. Mas, cabe analisar anteriormente ao fator da filha, já que o seu pai ainda permanece com o controle da indústria.

A indústria vem sendo passada por gerações e de certa forma, isso acabou por ser incorporado na infância, o convívio dentro do meio industrial, ver os seus pais realizando os trabalhos necessários para erguer, manter e estabilizar a empresa foi absorvido, assim como a linguagem e comunicação desse meio, os costumes e o desejo por seguir a tradição da família, a partir do momento que essa explica o seu funcionamento. Identificando, assim, os capitais culturais incorporados ao longo da infância, que mais tarde vão refletir para o futuro do filho.

Porém outra questão que cabe abordar nessa análise, é que de fato Marx poderia

ter razão nas circunstâncias estruturais do processo de produção. Mas, cabe ressaltar um lado que não é tão abordado diante da classe capitalista, o trabalho que ele, de fato, faz, por meio das narrativas desse estudo, que os empresários acabam por exercer várias funções dentro de sua indústria, inclusive conferido os trabalhos dos operários nesse caso, realizando funções de trabalhadores de escritório, uma definição contemplada no texto de Haddad. E um dos discursos que vem sendo perpetuado pela família é de que para administrar a indústria é preciso entender cada parte dessa.

No caso da sua filha, é interessante abordar o seu rompimento com o seguimento da indústria, mas essa passa a desfrutar de todo o trabalho dessa indústria, a partir do momento que seu pai é dono, porém o capital cultural que foi passado por gerações rompe no contexto atual, devido a filha não ter sido criada dentro da indústria como seu avô e pai, e sim, apenas tendo os benefícios do retorno desse capital. Por mais que essa jovem tenha um convívio, ou seja o seu capital social, com outros jovens, filhos de empresários, que possuem a tendência de dar seguimento aos negócios da família, ou empreender o seu, a jovem mantém o seu ethos, tendo em vista que ainda está ligada de forma dependente de seu pai.

A partir disso, observa-se que o fato do convívio dentro da indústria e o contato com os costumes e os aprendizados da família foram capazes de ser incorporados por aqueles que vivenciaram, diferenciando do momento em que o neto ensinou outros capitais culturais incorporados para sua filha, a próxima a seguir com a indústria. Assim, essa passou a ter outras percepções, alterando o seu habitus.

2.2.2 Tecnológico

No caso do empresário do ramo de tecnologia há diferenciações diante da trajetória de sua família e a aquisição dos capitais. O avô era um negociador e possuía um monopólio, que não foi dado a continuidade por ter tido duas filhas mulheres que seguiram à docência, devido uma exigência dele, porém o ethos da classe permaneceu, tendo em vista que na época elas seguiram administrando as propriedades da família, porém, suas empresas não, sendo essas vendidas e encerradas. Essas duas filhas passaram os capitais culturais da família ao decorrer do tempo, o que acabou por ser dado uma continuidade dos capitais culturais incorporados, por mais que houvesse uma relutância diante desse. Assim, há o caso desse capital incorporado por meio de uns costumes de investimentos da família, despertarem em três netos o senso empreendedor, que após alguns anos viesse a ser um empresário, e com o avanço da tecnologia ter uma fatia significativa, que passa a ser parte da classe capitalista.

Porém, é possível nas narrativas do empresário, que ele tem no seu discurso, que acaba trabalhando igual ou mais que seus funcionários – que na tipologia de Haddad seriam os trabalhadores de escritório – não seguindo a lógica da classe capitalista, consolidado

por Marx, porém nos traços que correspondem o quesito econômico vem a seguir. Ou seja, por mais que ele tenha o habitus de empresário, ele percorre o ethos tanto dos funcionários como o ethos empresarial, devido ao seu capital social e a fácil adaptação nos grupos e o cumprimento das normas estabelecidas anteriormente.

Cabe ressaltar que o capital cultural incorporado que a esse empresário pertence é transmitido diariamente para os seus filhos com o intuito que sigam os passos de adentrar o mercado no contexto empreendedor/empresário, seja com o seu negócio, ou a própria empresa da família. Seguindo o exemplo contrário na transmissão de capital incorporado que receberá de sua mãe. Os filhos vivem no ethos da classe capitalista, porém ensinados que não se começa diretamente nessa classe sem saber realizar as tarefas mais simples dentro de uma empresa.

Porém nesse caso, é possível observar um habitus forte por parte do pai, que instiga constantemente os filhos a adotarem seu habitus para partilhar do mesmo ethos, a partir do momento em que instiga-os ao universo empresarial, mas, que saibam a valorização do trabalho, ao compartilhar funções e saber partilhar o ethos dos funcionários. Proporcionando um capital social e cultural amplo. O que é possível perceber é que os filhos compartilham do mesmo habitus e ethos do pai, conseguem ter seu capital social amplo, por circularem no ethos empresarial e saber se portar diante desse, como do ethos dos funcionários se portando diante das condutas estabelecidas. Além do, desejo de seguir de certa forma os passos e caminhos percorridos pelo bisavô e o pai.

2.2.3 Serviços

Neste caso, é possível observar um habitus diferente dos anteriores, o que leva a ter um ethos diferente. A mãe e o pai são empresários de ramos diferentes, mas ambos de serviços, eles vêm de uma família com esse capital cultural incorporado sobre a classe sem interrupções. E passam seus capitais para seus filhos, que acabam por despertar o interesse, mas não adotam seguir esse capital incorporado da família, eles até procuraram se inserir, mas ocorreu de descobrirem que não estariam satisfeitos com as circunstâncias, mas não anulando alguns desejos de futuramente empreender.

Porém é interessante ressaltar o contexto de classe nesse caso. Por mais que não estão exercendo diante do seu trabalho a posição da sua classe de origem, eles têm o seu ethos dominado por essa, mesmo sendo trabalhadores de escritório, como definiria Haddad - aqui cabe lembrar a explicação de Wright e a estrutura de classes, quando se ocupa mais de uma posição. É possível, que pelas circunstâncias de ainda precisarem de auxílio dos pais e pelo seu grupo de amigos, os mantenham no seu ethos desde a infância. Outra possibilidade seria ao fato de não conseguir se adaptar aos capitais da sua classe de trabalhador, podendo ter ocorrido uma exclusão automática, pois não houve disposições favoráveis para inserção, devido aos contextos e regras que há de ter no campo, do qual

eles percorrem.

3 | CONCLUSÃO

Diante das análises de ethos, é possível perceber algumas questões, como dentro de um contexto de classe, que seria a capitalista, há diferenças nos seus habitus e na forma que é gerado o capital incorporado. Que esse capital incorporado, pode variar na sua transmissão, e que os pais até podem tentar transmitir o capital incorporado tal qual a família, porém, há influências de outros capitais, seja eles institucionais, objetivado, social e econômico, que vão influenciar no indivíduo.

Na abordagem de Bourdieu sobre a circulação do indivíduo entre campos e seus habitus, é possível observar que no caso do empresário do setor tecnológico e seus filhos, é possível, tendo em vista que esse já lhes foi ensinado desde o princípio e frisado frequentemente pelo pai. No caso industrial é possível ver que no modo sem ter a demonstração que exige tempo, para tornar a capital parte integrante da pessoa, no caso tornando esse um habitus, foi determinante para a filha não possuir nenhum interesse pelo negócio da família. Mas, que os ensinamentos transmitidos em casa pelos pais, foi o que a manteve conectada com o ethos da classe capitalista. No caso de serviços, retomo as duas hipóteses da falta de adequação ao campo e a segurança dos pais proporcionarem que esses mantenham seu ethos, mesmo circulando entre duas posições de classe.

Com essa análise dos habitus e ethos, foi possível identificar que a classe capitalista é ampla diante desses dois contextos – econômicos também, porém não foi o desejo de abordagem do estudo – que seria difícil dizer que existe um habitus e ethos comum na classe, que essa varia de acordo com o capital incorporado e a maneira da qual esse é demonstrado e o tempo disposto para isso. Além de que, o capital cultural incorporado pode contribuir para o filho seguir o caminho do pai e manter as tradições da família, mas que a forma que é transmitida e o setor em que está enquadrada a empresa, podem afetar nas decisões. No primeiro caso não houve tempo e nem demonstração, no segundo caso o tempo de demonstração é integral e a inclusão dos filhos atualmente é frequente na empresa e no último caso houve uma tradição, que por gostos foi rompida.

Esse estudo deixa aberto para outras análises de habitus e ethos da classe capitalista. Tendo em vista que esse só desejava entender, em três setores do mercado atual, como o capital incorporado poderia influenciar na continuidade de uma classe, por meio de seu habitus. Além de, como é possível a circulação entre os campos e classes abordados anteriormente por Bourdieu e Wright.

REFERENCIAS

Bourdieu, Pierre. Le capital social: notes provisoires. Actes de la Recherche en Sciences Sociales. n. 31, 1980.

Bourdieu, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: Bourdieu, Pierre. Questões de sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero. p. 89-94, 1983.

Bourdieu, Pierre. O poder simbólico. 2ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998b, p311.

Bourdieu, Pierre. Os três estados do capital cultural. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Org.). Escritos de educação. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 73-79 (2. ed., 1998a).

Bourdieu, Pierre. O capital social: notas provisórias. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.) Escritos de educação. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 65-69 (2. ed., 1999).

Bourdieu, Pierre. O camponês e seu corpo. Rev. Sociol. Polit., Curitiba, n. 26, p. 83-92, June 2006 .

Bourdieu, Pierre. Capital simbólico e classes sociais. Novos Estudos, 96: 105-115, 2015.

Haddad, F. Trabalho e classes sociais. Tempo Social, v. 9, n. 2, p. 97-123, 11.

Schumpeter, Joseph Alois. Teoria do desenvolvimento econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

Wright, Erik. Análise de classes. Revista Brasileira de Ciência Política. Brasília, 17: 121-163, 2015

CAPÍTULO 8

QUEM TEM MEDO DO INUMANO? AS REPRESENTAÇÕES DE HUMANIDADE E ANIMALIDADE NA LITERATURA DE FRANZ KAFKA

Data de aceite: 01/09/2021

Data de submissão: 01/08/2021

Camila Giesz Bortolin

Universidade Estadual de Campinas
Campinas - SP

<http://lattes.cnpq.br/2003406481087539>

Maria Suely Kofes

Universidade Estadual de Campinas
Campinas - SP

<http://lattes.cnpq.br/4348192902683537>

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo explorar alguns dos possíveis desdobramentos da dicotomia entre humanidade e animalidade, particularmente, aquelas concepções relativas às relações entre humano, animal e inumano. Para tanto, foi realizada uma experimentação antropológica na literatura de Franz Kafka, principalmente em obras como *A Metamorfose* e *Um Relatório para uma Academia*, as quais são boas para pensar e tensionar os dualismos Natureza e Cultura/ Humanidade e Animalidade. Em um primeiro momento, a experimentação baseou-se na perspectiva geertziana de cultura como texto, com vistas a analisar códigos culturais na linguagem literária acerca das distinções ocidentais de animalidade/humanidade, como se a literatura representasse a cosmologia subjacente a tais distinções, se oferecendo como um lugar privilegiado de acesso a ela. Mas, posteriormente, sofre uma torção ao questionar a noção de arte enquanto materialização de um

pensamento e inicia diálogos com Tim Ingold e Viveiros de Castro, introduzindo a perspectiva de antropologia enquanto vida e explorando o conceito de metamorfose a partir dos diferentes pontos de vista das personagens.

PALAVRAS-CHAVE: Humanidade e animalidade, Literatura, Franz Kafka.

WHO IS AFRAID OF THE INHUMAN? REPRESENTATIONS OF HUMANITY AND ANIMALITY IN FRANZ KAFKA'S LITERATURE

ABSTRACT: The present paper aims to explore some of the possible consequences of the dichotomy between humanity and animality, particularly those concepts related to the relationship between human, animal and non-human. Therefore, an anthropological experiment was carried out in Franz Kafka's literature, mainly in works such as *The Metamorphosis* and *A Report for an Academy*, which are good for thinking about and stressing the dualisms of Nature and Culture/Humanity and Animality. At first, the experimentation was based on the Geertzian perspective of culture as a text, with a view to analyzing cultural codes in literary language about Western distinctions of animality/humanity, as if literature represented the cosmology underlying such distinctions, offering itself as a privileged place of access to it. But, later, it suffers a twist when it questions the notion of art as the materialization of a thought and starts dialogues with Tim Ingold and Viveiros de Castro, introducing the perspective of anthropology as life and exploring the concept of metamorphosis from the different points of view of the characters.

KEYWORDS: Humanity and Animality, Literature, Franz Kafka.

1 | INTRODUÇÃO

“Como entrar na obra de Kafka? Trata-se de um rizoma, de uma toca (...). O princípio das entradas múltiplas impede somente a introdução do inimigo, o Significante, e as tentativas para interpretar uma obra que na verdade se propõe apenas à experimentação.” Guilles Deleuze e Félix Guattari (1977: 7)

Imagine-se o leitor, ou a leitora, frente a um livro de literatura ao qual se propôs empreender uma experimentação antropológica com vistas a explorar questões acerca do tema de humanidade e animalidade. O tal livro consiste em *A Metamorfose*, de Franz Kafka, ilustre escritor tcheco do século XX, cuja vida e obra foi exaustivamente analisada e descrita por críticos literários, filósofos, sociólogos, psicanalistas, biógrafos e, agora, é também alvo de uma pesquisa antropológica. Assim, sente-se que estar frente a este livro é também confrontar-se com um excesso de palavras a respeito de seu autor e de seu universo, o que poderia levar ao questionamento: afinal de contas, algo de novo ainda pode ser dito sobre Kafka? (Löwy, 2005: 7).

Aparentemente, há sempre motivos para aumentar a quantidade de palavras relacionadas a ele, a suas obras e sua vida. É curioso, então, dar-se conta após percorrer algumas das linhas que se compõe destas palavras, de que Franz Kafka não havia demonstrado pretensões de ser alguém famoso e, além disso, queria que todos seus escritos fossem destruídos após sua morte, sendo que ele mesmo já o teria feito durante sua vida com poesias datadas de antes de 1912 (Wagenbach, 1958: 9). Mais curioso ainda é perceber que isso poderia ter realmente acontecido por meio das mãos do regime nazista, que varreu a cultura judaica da Europa do século XX e foi responsável pelo assassinato de seus familiares, caso seu melhor amigo Max Brod – para quem, aliás, confiou suas obras junto com o pedido de destruí-las – não as tivesse levado para Israel e empreendido esforços para traduzi-las e publicá-las.

Deste modo, começa-se a encarar o livro repousado a nossa frente como o sobrevivente de um outro tempo, o qual tateávamos às cegas sem perceber as memórias e fantasmas que eram carregados junto a si, como fios soltos que ficaram perdidos em uma temporalidade indistinta. Começa-se a compreender, portanto, o quanto

“(…) cada memória está sempre ameaçada pelo esquecimento, cada tesouro ameaçado pela pilhagem, cada tumba ameaçada pela profanação. Assim, cada vez que abrimos um livro(...), talvez devêssemos nos reservar uns minutos para pensar nas condições que tenham tornado possível o simples milagre de que esse texto esteja aqui, diante de nós, que tenha chegado até nós.” (Didi-Huberman, 2012: 210)

No que concerne a esta pesquisa, por conseguinte, observa-se uma torção. Pois, a princípio, buscava-se no livro *A Metamorfose* e no conto *Um relatório para uma Academia*

códigos culturais na linguagem literária acerca das distinções ocidentais de animalidade/humanidade, como se ambos representassem a cosmologia subjacente a tais distinções, se oferecendo como lugares privilegiados de acesso a ela, como materializações de um pensamento que eu pudesse decifrar através de uma observação cuidadosa e uma leitura distanciada. Esse primeiro movimento estava pautado em uma perspectiva geertziana em que a cultura é vista como texto, encerrada em si mesma, constituindo uma totalidade de códigos, símbolos e significados compartilhados pelos sujeitos culturais, os quais seriam capazes de interpretá-los e com eles dar sentido às suas experiências (Geertz, 2008).

Segundo esse ponto de vista, diferentemente de outros animais, os seres humanos nascem com uma espécie de “lacuna” “entre o que o nosso corpo nos diz e o que temos que saber para funcionar” (Geertz, 1973: 50 apud Ingold, 2015: 230), sendo que ela seria preenchida pela cultura, “um corpo de informações contendo todas as orientações essenciais para uma certa maneira de viver” (Ingold, 2015: 230). Além disso, os seres humanos estariam universalmente equipados, graças a uma herança evolucionária genética, com um conjunto de capacidades para linguagem, raciocínio e imaginação simbólica, os quais seriam preenchidos ao longo de suas vidas com um conteúdo cultural variável (idem: 321).

Ou seja, aceitava-se o suposto de cultura e capacidade de pensamento classificatório como atributos de seres humanos, ao mesmo tempo em que se buscava explorar as relações contraditórias de classificações sobre animalidade e humanidade naquilo que se convencionou chamar “pensamento ocidental”. Portanto, a pesquisa estava pautada em uma concepção de arte como materialização de uma forma de viver, em que tal forma está intimamente relacionada ao local em que se vive (Geertz, 1998: 150). E se a cultura diz respeito às classificações específicas operacionalizadas através de códigos, símbolos e signos adquiridos por um pensamento humano predisposto a saber construir um mundo transcendente à matéria, ao mesmo tempo em que a utiliza como substrato primordial para dotar de sentido suas experiências, então seria possível, retrospectivamente, através de um livro material cheio de palavras dadas alcançar o pensamento humano localizado no Ocidente e as operações “simbólicas” que lhes deram origem.

No entanto, ao longo da experimentação antropológica nos escritos de Kafka, esse tipo de abordagem cada vez mais se demonstrava insuficiente para dar conta daquilo que pretendia e das indagações da pesquisa. Pois a experiência de leitura não se mostrava como decifração de intenções de um sujeito cultural ou mesmo intenções pessoais de um autor. O livro e suas palavras eram menos signos e códigos culturais, do que portas de entrada para labirintos de um universo em constante movimento, um universo de vida.

E então, o livro deixa de ser aquele objeto cultural que parecia à primeira vista, deixa de ser um fato consumado que se coloca diante de nós e oferece suas superfícies externas estáticas para inspeção, e se torna uma “coisa”, um “lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (Heidegger, 1971 *apud* Ingold, 2012: 29). Nesse sentido, o livro ganha o caráter de um “nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e

são capturados por outros fios noutros nós” (Ingold, 2012: 29), *vazando* em novas relações e questões que parecem nunca ter fim.

Assim sendo, aquele excesso de palavras acerca do universo kafkiano consiste em linhas de relações que se enlaçam nos fios soltos que escapam e levam adiante a multiplicidade dos devires de sua vida, pois a “literatura está antes do lado do informe, ou do inacabamento” (Deleuze, 1997: 11). E se escrever “não é certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida”, mas “um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se” (idem), as palavras escritas ao longo desta pesquisa consistem em novas linhas que foram tecidas a partir do encontro com aquelas que compõe os escritos de Kafka. Ademais, longe de atribuir um significado definitivo e uma interpretação conclusiva sobre tais narrativas no que diz respeito ao dualismo animalidade e humanidade, essas linhas são compostas dos caminhos que acompanharam e foram simultaneamente delineados pelo movimento de constante devir e metamorfoses dos conceitos de humano, animal e inumano através das relações entre as personagens das narrativas.

2 | MATERIAIS E MÉTODOS

“Reproduzir implica a permanência de um ponto de vista fixo, exterior ao reproduzido: ver fluir, estando na margem. Mas seguir é coisa diferente do ideal de reprodução. Não melhor, porém outra coisa. Somos de fato forçados a seguir quando estamos à procura das ‘singularidades’ de uma matéria ou, de preferência, de um material, e não tentando descobrir uma forma; quando escapamos à força gravitacional para entrar num campo de celeridade; quando paramos de contemplar o escoamento de um fluxo laminar com direção determinada, e somos arrastados por um fluxo turbilhonar; quando nos engajamos na variação contínua das variáveis, em vez de extrair delas constantes (...)” Guilles Deleuze e Félix Guatarri (1997:39-40)

Se aceitarmos o suposto de que a singularidade do conhecimento antropológico é que este constitui-se por meio da experiência de encontro com outros modos de conhecer e habitar o mundo, sendo por eles afetado de forma a transformar suas próprias certezas em questões, cujas respostas encontram-se naquilo que está diante de nós, naquilo que o mundo nos conta e que aprendemos a aprender gradualmente ao observar, ouvir e sentir em seus diferentes devires (Ingold, 2013) e que, portanto, esse conhecimento trata-se de uma relação social, “pois é efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece” e “causa de uma transformação na constituição relacional de ambos” (Viveiros de Castro, 2002: 113); esta pesquisa configura-se como uma experiência de encontro com o mundo literário de *A Metamorfose* e *Um Relatório para uma Academia*, ou seja, com as relações das personagens que compõem suas narrativas, as quais contam também os processos de metamorfose de minhas próprias questões relativas às discussões antropológicas acerca do dualismo humanidade/animalidade.

Pensando nestas discussões e uma outra, ainda mais célebre, que diz respeito a

separação “Natureza e Cultura” no que se convencionou chamar de pensamento ocidental moderno, buscou-se compreender nas narrativas kafkianas os conceitos de humano e animal a partir das diferentes perspectivas das personagens, as quais problematizam as definições convencionais acerca do que significa ser um humano e ser um animal, pois “embora a narrativa efetue separações, distinções, ela o faz enredando-as e não as opondo” (Kofes, 2015: 29) e, no caso especial dos textos de Kafka, as protagonistas de suas histórias corporificam torções em que não é possível apreendê-las unicamente enquanto animais ou humanos, mas uma espécie de dobra entre ambos, na qual coexistem em relação, sem que seja possível dizer onde um termina e o outro começa.

Nesse sentido, foi explorado nessas narrativas aquilo que Ingold (1995) coloca como a “dupla definição” na qual o ser humano encontra-se encarnado: uma espécie de animal e concomitantemente uma condição moral. Como ambas definições são construídas em torno do que se entende por “animal” – a primeira englobando todos os indivíduos que pertencem à categoria biológica de *Homo sapiens* e a segunda concebendo humano como categoria oposta à de animal –, elas encontram-se mergulhadas em um paradoxo: o ser humano é um animal ao mesmo tempo em que ser animal é radicalmente oposto à humanidade. Ademais, a associação entre essas duas definições fez emergir uma concepção de singularidade humana que implica necessariamente a existência de qualidades essenciais nos seres humanos, as quais diriam respeito a capacidades inatas para pensamento, linguagem e sentimentos abstratos que dariam sentido à experiência humana, caracterizada como transcendente à mera vida material e física de uma existência animal.

Para tanto, distanciando-se de um discurso antropológico no qual a matriz relacional é hilemórfica (Viveiros de Castro, 2002: 115) e cujo objetivo seria fazer um balanço do conteúdo presente nas narrativas para posteriormente dotá-lo de seu sentido “simbólico”, esta pesquisa buscou rastrear suas múltiplas trilhas de devir (Ingold, 2015: 41), considerando que a literatura é inseparável do devir e, ao escrever, o autor está num “devir-mulher, devir-animal ou vegetal, num devir-molécula, até num devir imperceptível” (Deleuze, 1997: 11), os quais não consistem em atingir uma forma, mas furtar-se à própria formalização, encontrar zonas de vizinhança, indiscernibilidade ou indiferenciação, pois o “devir está sempre ‘entre’ ou ‘no meio’” (idem).

Sendo assim, o método utilizado nesta pesquisa aproxima-se daquilo que fez Chalhoub em sua obra “Machado de Assis: historiador”, na qual o autor toma os romances de Machado de Assis enquanto testemunhos históricos da sociedade brasileira no período de hegemonia incontestada da classe senhorial-escravista (Chalhoub, 2003: 41). Pois, para isso, Chalhoub leva a sério os pontos de vista de cada personagem no desenrolar de suas relações que compõem o enredo, descrevendo-as de modo a demonstrar nas práticas sociais evocadas as ideologias da época, o que permite ao autor perceber “a história nas relações entre as personagens” (idem).

No entanto, tal exemplo não caracteriza o método como a reprodução de um modelo,

pois não se trata aqui de fazer da mesma forma e “seguir cânones, padrões e protocolos pré-definidos, mas de inventar suas formas de ação na medida mesma em que age e produz seus saberes singulares” (Gallo, 2012: 7). Assim sendo, ao realizar a leitura dos escritos de Franz Kafka enquanto meu “trabalho campo”, buscou-se em sua descrição posterior acompanhar os processos de metamorfose a partir dos entrelaçamentos dos pontos de vista das personagens, os quais mais do que produzir respostas definitivas acerca dos conceitos de humano e animal, permitiram o estranhamento e a problematização de tais conceitos.

Ao atentar para os pontos de vista das personagens, a pesquisa encontra afinidades com o perspectivismo de Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, pois compreende que os conceitos humano/animal são forjados nas relações enquanto trocas de perspectivas, prezando o fato “de que não há realidade independente de um sujeito” (Sztutman 2009: 10), sendo que o ponto de vista cria o sujeito (Viveiros de Castro, 1996: 126) e confere ao mesmo a capacidade de ver-se como tal.

E se “todo ser a que se atribui um ponto de vista será assim sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito” (idem), a humanidade torna-se, de acordo com o perspectivismo, uma condição compartilhada entre todos esses seres, enquanto aquilo que os diferencia são seus corpos, entendidos como feixe de afecções e capacidades. Então, se a condição de humanidade é “uma posição intercambiável”, “pára no ar sempre o perigo de ‘virar bicho’, ‘virar espírito’, ‘passar para o outro lado’, algo como morrer” (Sztutman, 2009: 11), o que permite abordar as narrativas de Kafka enquanto desestabilizações do dualismo humanidade/animalidade compreendido dentro da cosmologia “naturalista” (Descola, 2012: 92), a qual se costumou designar ao pensamento ocidental moderno.

As obras escolhidas de Franz Kafka puderam, portanto, ser tomadas enquanto universos de relações nas quais os pontos de vista de seus sujeitos metamorfoseiam os conceitos de humano e animal, tornando o material literário um campo problemático ao qual não se propôs uma interpretação hermenêutica pensando em suas representações de um saber local, mas sim a realização de uma experimentação nas linhas de seu mundo narrativo, “um mundo de movimento e devir” (Ingold, 2015: 236) que proporcionou conhecimento através do encontro das questões da pesquisa com as histórias contadas por ele.

3 | RESULTADOS

Em primeiro lugar, para maior esclarecimento, chega o momento em que se faz necessário apresentar brevemente os mundos narrativos aos quais a presente pesquisa se volta. Isto posto, tentarei delinear a seguir as experiências de encontro com as linhas de *A Metamorfose* e *Um Relatório para uma Academia*, respectivamente.

3.1 A metamorfose de Gregor Samsa

O primeiro encontro com um dos universos de Franz Kafka deu-se a partir de *A Metamorfose*, um livro da edição de bolso, pequeno e de capa vermelha, da editora L&PM. Suas 127 páginas compõe-se das linhas da novela em que o protagonista Gregor Samsa, filho mais velho de uma família burguesa e caixeiro-viajante, acorda certo dia em seu quarto metamorfoseado em um inseto gigantesco. Seu quarto é rodeado pelo resto da casa: de um lado encontra-se o quarto de sua irmã Grete, do outro o quarto de seus pais e outro ainda daria visão para a sala de estar e a sala de espera.

Quando o despertador toca e o resto da família percebe que Gregor ainda não saiu para trabalhar, todos ficam preocupados com o atraso, algo totalmente inesperado, e assim começam a conjecturar um possível mal-estar até que chega o gerente da firma onde Gregor trabalha. Desconfiado de que o seu funcionário estava fugindo do serviço, o gerente começa a pressioná-lo para que abra a porta de seu quarto, exemplo que foi seguido por seus pais. Gregor tenta ainda comunicar-se e explicar que não estava se sentindo bem, já fora de controle e indignado com o tratamento que estava recebendo por ter se atrasado uma única vez nos cinco anos de serviço. Ao mesmo tempo, tenta acostumar-se com seu novo corpo e com ele abrir a porta, o que só consegue com muito esforço. Ao avistarem Gregor, os seres humanos reagem como se ele fosse um monstro: o gerente foge, o pai inicialmente expressa hostilidade e depois chora, e a mãe sofre um leve desmaio.

Gregor tenta impedir a fuga do gerente, pois estava angustiado com o futuro da família caso perdesse o emprego, já que ele era o provedor da casa. Mas não tinha agilidade o suficiente e ainda por cima seus pais não compreendiam o que ele estava tentando fazer. O pai, aliás, o enxotou de volta para seu quarto e o feriu gravemente. A partir de então, Gregor fica recluso em seu quarto. A irmã, Grete, é a única que ainda tem coragem de entrar para “cuidar” dele – contanto que ele se esconda embaixo do canapé, colocando comida e água, abrindo a janela e limpando.

Com o passar do tempo, a mãe também decide que quer ver seu filho, mas só tem seu desejo realizado quando Grete resolve tirar os móveis do quarto de Gregor, pois acredita que liberaria espaço para que ele pudesse ficar ziguezagueando pelas paredes – hábito que ele adotara para poder se distrair nessa sua nova vida isolada. Conforme vão tentando arrastar o pesado armário para fora com muita dificuldade, enquanto Gregor fica escondido embaixo do canapé, a mãe começa a questionar a filha sobre aquilo parecer uma demonstração de que não tinham mais “esperanças” de que Gregor voltasse ao normal. Ao ouvir isto, seu filho fica preocupadíssimo com o fato de estar esquecendo seu “passado humano” e de ter realmente desejado ter seu quarto transformado em uma “toca”.

Quando a mãe e a irmã saem para descansar um pouco do esforço de carregar os móveis para fora, ele decide tentar salvar alguma coisa de suas “lembranças humanas” e se gruda sobre um retrato emoldurado de uma mulher vestida em pele junto à parede. Isso

causa uma grande confusão, pois ao voltarem para o quarto, a irmã percebe que Gregor saiu de seu esconderijo e agora estava na parede. Com medo do que a imagem de Gregor poderia causar à mãe, que não estava acostumada a ela, Grete tenta, sem sucesso, retirar a mãe em segurança do quarto, pois esta se impacienta com a atitude da filha, corre para o lado e acaba vendo a “gigantesca imagem marrom sobre o papel floreado da parede” (Kafka, 2015: 66). A mãe desmaia, Grete corre para o quarto ao lado a fim de buscar alguma essência para reanimá-la e Gregor se sente desesperado de culpa. Ele vai atrás da irmã para tentar ajudar em alguma coisa, assustando-a e a fazendo pegar frasquinhos de essência às pressas e correr para o quarto onde a mãe estava, trancando a porta ao passar. Ele então fica separado das duas por uma tranca, sozinho na sala com suas auto censuras e desespero, até que a campainha toca. A irmã teve que abrir a porta, pois o pai chegou em casa de seu novo serviço, o qual havia arranjado devido à perda de estabilidade financeira, pois não podiam mais contar com o salário de Gregor.

Ao ver o aspecto de Grete, o pai pergunta o que havia se sucedido. Ela diz que a mãe havia desmaiado e Gregor fugido. Assim, começa uma perseguição do pai atrás de Gregor – que não pode explicar a situação e tenta acalmar o pai como pode, mas sem lograr nenhum sucesso, pois este último é incapaz de perceber suas tentativas –, que culmina novamente em Gregor gravemente ferido, com uma das maçãs que o pai lhe bombardeara cravada nas costas e preso sozinho em seu quarto. Depois desses acontecimentos, os seres humanos perceberam que Gregor ainda era parte da família, apesar de “sua atual figura, tristonha e repulsiva” (idem: 73), e que ele não devia ser tratado como um inimigo. Então, como compensação, a porta que separava seu quarto da sala era aberta todas as noites, para que ele pudesse ver a família reunida no jantar.

Com o passar do tempo e a redução crescente do orçamento da família, a mãe e irmã também começaram a trabalhar, a empregada acabou sendo despedida e substituída por uma faxineira. Várias joias da família foram vendidas e a família pensava em se mudar para um lugar menor, mas viam-se impedidos pela atual situação de Gregor. Assim, com vistas a auxiliar nas despesas, um dos quartos fora alugado para três inquilinos sisudos, obcecados pela ordem e extremamente arrogantes. Os pais, que não estavam acostumados a tratar inquilinos, acreditavam que deviam servi-los da melhor forma possível, exagerando e tentando tratá-los como hóspedes da realeza.

Em uma noite, Grete começou a tocar seu violino e é convidada pelos inquilinos a vir tocar na sala de estar. Ao escutar a música, Gregor sente-se muito tocado e acaba rastejando, sem se dar conta totalmente, até a sala, decidido a chegar a irmã e pedir para que ela viesse tocar em seu quarto, sem sair mais de lá, e ele lhe confessaria que pretendia mandá-la ao conservatório. Mas é claro que ao avistarem sua figura, os seres humanos se agitam novamente. Um dos inquilinos chama a atenção do pai, fica indignado e diz que não pagará mais o aluguel, apoiado pelos outros dois que seguem seu exemplo. Depois disso, a irmã rompe em lágrimas e diz que já não aguenta mais a situação, dizendo aos pais que

eles têm de se livrar daquele “monstro”, que não é Gregor.

Enquanto isso, já há muito tempo sem comer nada, com as costas machucadas e o corpo em um estado lamentável, Gregor volta a seu quarto, tem suas últimas reflexões e solta seu último suspiro.

3.1.1 *O corpo metamorfoseado e o devir-animal*

“Certa manhã, ao despertar de sonhos intranquilos, Gregor Samsa encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso. Estava deitado sobre suas costas duras como couraça e, quando levantou um pouco a cabeça, viu seu ventre abaulado, marrom, dividido em segmentos arqueados, sobre o qual a coberta, prestes a deslizar de vez, apenas se mantinha com dificuldade. Suas muitas pernas, lamentavelmente finas em comparação com o resto de seu corpo, vibravam desamparadas ante seus olhos.” Franz Kafka, 2015: 13.

Eis as primeiras linhas que se encontram na história de Gregor Samsa, o protagonista da narrativa de Kafka que passa pela inusitada experiência de transitar ao longo de conceitos de animal e de humano. Transita, pois não se fixa totalmente em nenhum deles, encontra-se sempre no meio, trata-se de um devir-animal, tensionando suas relações com as outras personagens a partir de sua própria indefinição.

Considerando que esta história nasce em 1915 e suas personagens ambientam-se em um universo ficcional derivado das relações que constituíam o universo do autor tcheco, o ponto de partida para apreender a metamorfose coincidirá com concepções acerca do dualismo humanidade/animalidade baseadas no que se convencionou chamar de pensamento ocidental moderno, as quais postulam “uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica (...) entre humanos e os animais”, segundo a qual “o espírito é o grande diferenciador (...): é o que nos sobrepõe aos animais e à matéria em geral, o que nos singulariza diante de nossos semelhantes, o que distingue as culturas” (Viveiros de Castro, 1996: 129). E o corpo trata-se, ao contrário, do substrato universal “que remete à natureza última de todos os corpos materiais” e “nos conecta ao resto dos vivos” (idem).

É nesse contexto que Gregor Samsa acorda certo dia em um corpo estranho, metamorfoseado em um inseto monstruoso. Marrom, cheio de perninhas finas, com antenas, com uma mandíbula incrivelmente forte e sem dentes, e com apetite bem diferente do habitual para um ser humano, preferindo alimentos velhos, semi-apodrecidos e restos de refeição. É o corpo de um animal não-humano, mas não se trata de um inseto qualquer, pois é gigantesco. Este corpo o impede de conversar com os seres humanos a sua volta:

“[...]Gregor assustou-se quando ouviu sua voz respondendo; e era inconfundivelmente a mesma voz de antes, mas a ela misturava-se, como se vindo de baixo, um ciciar doloroso, impossível de evitar, que só no primeiro momento mantinha a clareza anterior das palavras, para destruir seu som de tal forma quando acabavam por sair, a ponto de fazer com que não soubesse ao certo se havia ouvido direito.” (Kafka, 2015: 18)

No entanto, o corpo não o impede de ter consciência de que queria falar algo e que reconhecia a linguagem humana, pois Gregor não sabia se havia *ouvido direito* aquilo que sua boca pronunciara e refletia sobre a complicada situação na qual se encontrava, demonstrando capacidades de pensamento e raciocínio atribuídos unicamente ao “espírito humano” transcendental do pensamento ocidental moderno. Mas ele não era capaz de comunicar-se com os seres humanos:

“– Entenderam uma única palavra? – perguntou o gerente aos pais – Será que ele não está querendo nos fazer de bobos?”

– Pelo amor de Deus – gritou a mãe, já dominada pelo choro –, talvez ele esteja de fato gravemente doente e nós aqui, atormentando-o. Grete! Grete! – chamou ela então.

– Sim, mãe? [...]

– Tu tens de ir às pressas chamar o médico. Gregor está doente. Rápido, vá chamar o médico! Ouviste o Gregor falando?”

– Era uma voz de animal – disse o gerente[...]” (idem: 31)

Esta incapacidade custa-lhe aos olhos dos seres humanos sua própria condição de humanidade, pois por não conseguir expressar-se em uma linguagem humana, eles acreditam que se eles não o compreendem, tampouco Gregor o faz:

“[...] visto que eles não conseguiam compreendê-lo, ninguém pensava, nem mesmo a irmã, que ele poderia compreender os outros;” (idem: 50)

Deste modo, o gerente, o pai, a mãe e a irmã de Gregor não podem mais ver nada nele além daquilo que é expresso por seus movimentos e seu corpo não-humano. Este torna-se imprevisível, perigoso e seus parentes não têm mais a mínima ideia do que se passa com ele e como agir e reagir em sua presença. A metamorfose de Gregor, por conseguinte, consiste em um “processo de transformação na forma de ver o outro” (Machado, 2014: 3), através do qual os seres humanos começam a vê-lo enquanto animal, considerando que sua mutação física implicaria também uma mutação em sua “essência humana”.

Enquanto o ponto de vista das personagens humanas cria Gregor enquanto “animal”, o ponto de vista deste último o permite conceber-se enquanto sujeito. E, se “ponto de vista está no corpo” (Viveiros de Castro, 1996: 128), Gregor vê da mesma maneira que os humanos, mas o que ele vê difere. Pois seu corpo é diferente já que se constitui, a partir da metamorfose, de outro conjunto de afecções ou modos de ser, sendo que “o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive(...)”, ou seja, a forma visível de seu corpo é um “signo poderoso dessas diferenças de afecção” (idem).

Contudo, a “troca de perspectivas” de Gregor com as outras personagens consistem em um risco para sua própria condição de sujeito. Sua irmã, Grete, ainda que permaneça cuidando de sua alimentação e da limpeza de seu quarto por um tempo, não consegue jamais se acostumar com sua aparência e nunca se sente segura quando sabe que ele está por perto, mesmo considerando o fato de que Gregor esconde-se embaixo do canapé para

não obrigá-la à visão de sua figura:

“Certa vez – já havia passado bem um mês desde a metamorfose de Gregor, e não existia, portanto, nenhum motivo especial para que sua irmã ficasse espantada por causa do aspecto de Gregor –, ela veio um pouco mais cedo do que de costume e encontrou Gregor quando ele, imóvel e completamente predisposto ao susto, olhava para fora da janela. Para Gregor, o comportamento da irmã não seria inesperado, se ela apenas tivesse desistido de entrar no quarto, uma vez que a posição dele a impedia de abrir logo a janela; mas ela não apenas não entrou no quarto, como também recuou e trancou a porta; um estranho poderia pensar que ela agira assim por pensar que Gregor estava à sua espreita a fim de mordê-la. [...] teve de esperar até o meio-dia para que a irmã voltasse, e ela parecia bem mais inquieta do que de costume. Por causa disso ele percebeu que seu aspecto ainda era insuportável para ela, que com certeza continuaria a ser insuportável para ela, e que ela tinha de fazer muito esforço para dominar a vontade de fugir correndo ante à visão do corpo dele, ainda que fosse a mínima de suas partes que sobressaía sob o canapé.” (Kafka, 2015: 57)

Nessa relação, o ponto de vista de Grete conflita com o de Gregor, pois ao concebê-lo enquanto figura repugnante e tratá-lo com tanto desprezo, faz com que ele reconheça no corpo de Grete as afecções próprias de um ser humano e perceba as suas diferenças com elas. Isso o faz duvidar de sua própria condição de sujeito, pois “em intuir subitamente que o outro é ‘humano’, entende-se que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa, isto é, em animal” (Viveiros de Castro, 1996: 135).

O mesmo pode ser dito acerca das relações de Gregor com seus pais. Estes não tinham coragem de ir vê-lo, apenas esperavam frente à porta de seu quarto enquanto Grete fazia seus serviços e depois perguntavam a ela qual era a situação do filho e “se por acaso não era possível perceber alguma melhora” (Kafka, 2015: 58). E quando acontecia de encontrarem-se realmente com ele, as reações quase sempre eram as mesmas, o pai mostrava-se agressivo e violento, a mãe tomava um susto muito grande e acaba desfalecendo:

“Mas as palavras de Grete acabaram por impacientar de vez a mãe, ela correu para o lado, vislumbrou a gigantesca imagem marrom sobre o papel floreado da parede e gritou, antes mesmo de ter consciência de que aquilo que ela via era Gregor, em voz áspera e esganiçada: – Ah, meu Deus! Ah, meu Deus! – e caiu de braços abertos, como se desistisse de tudo, sobre o canapé, e não se moveu.” (Idem: 66)

“[...] [o pai] caminhou em direção a Gregor, o rosto irascível, as abas do comprido casaco do uniforme atiradas para trás, as mãos nos bolsos das calças. Com certeza nem ele mesmo sabia o que pretendia fazer; de qualquer modo, levantava os pés a uma altura incomum e Gregor ficou espantado com o tamanho gigantesco da sola de suas botas. Mas não ficou nisso, sabia já desde o primeiro dia de sua nova vida que o pai, em relação a ele, considerava adequada apenas a severidade máxima.” (Idem: 70)

Com o passar do tempo após a metamorfose, cada vez mais a condição de sujeito de Gregor corre riscos. Chega um momento em que Grete decide tirar os móveis do quarto do irmão, para que ele possa rastejar ziguezagueando pelas paredes com mais liberdade, mas sua mãe cochicha para ela que isso talvez signifique demonstrar que estavam abandonando esperanças de que ele volte ao que era antes. E,

“[a]o ouvir essas palavras da mãe, Gregor reconheceu que a falta de qualquer comunicação humana imediata, ligada à vida uniforme em meio à família, no decorrer desses dois meses, deveria ter confundido seu entendimento, pois de outra forma ele não conseguia entender como poderia ter coragem de desejar a sério que seu quarto fosse esvaziado. Tinha de fato vontade de mandar que seu quarto, aquele quarto morno, confortavelmente instalado com móveis herdados, fosse transformado em uma toca, na qual ele poderia se arrastar com liberdade em todas as direções, sem ser perturbado, mas pagando o preço de esquecer de modo simultâneo, rápido e completo seu passado humano? De fato agora já estava próximo de esquecer, e apenas a voz de sua mãe, que ele não ouvia há tempo, dera-lhe uma sacudida interna. Nada deveria ser afastado; tudo tinha de ficar; as boas influências dos móveis sobre sua situação ele não podia dispensar; e se os móveis o prejudicassem no ato de se arrastar por aí sem sentido, isso não era um prejuízo, mas sim uma grande vantagem.” (Idem: 62)

Parece que sua humanidade está diretamente relacionada com os modos de ser de seu antigo corpo humano, com o contato com outros seres humanos, seus móveis e as coisas que ele amava – como a serra e o arco e outras ferramentas que ele usava para atividades de marcenaria; a escrivaninha na qual havia escrito suas atividades de acadêmico de comércio, de ginásiano e estudante do primário; e o retrato de mulher vestida em pele. Sendo assim, Gregor assume sua posição de “eu” enquanto não-humano em relação ao seu corpo de antes e em relação a seus familiares. O encontro dessas perspectivas acaba por desumanizá-lo e transformá-lo em animal, anulando sua condição de sujeito perante as outras personagens.

Grete, que de início tratava das condições básicas para sobrevivência de Gregor, é quem depois demonstra o quanto aquela situação se tornara impossível e ele era um ser do qual ela não podia mais suportar e temia pelo que ele poderia acarretar a sua família.

– Isso tem que sair daqui – exclamou a irmã –, é o único meio, pai. Tu simplesmente tens de te livrar do pensamento de que é Gregor. Que tenhamos acreditado por tanto tempo, essa é que é a nossa verdadeira desgraça. Mas como é que pode ser Gregor? Se fosse Gregor, ele já teria compreendido há tempo que o convívio de seres humanos com um bicho assim não é possível, e teria ido embora de vontade própria. Caso isso acontecesse nós não teríamos irmão, mas poderíamos seguir vivendo e honrar sua memória. Mas assim esse bicho nos persegue, expulsa os inquilinos, obviamente quer tomar para si o apartamento inteiro e fazer com que nós passemos a noite na rua. Olha só, pai – ela gritou de repente –, ele já está começando de novo! ” (Idem: 92-93)

A mãe não se encontra em posição de defender Gregor ou de tomar qualquer decisão, pois ela é dominada por desespero, tosse e um cansaço total, assim não sabemos

sua posição sobre o assunto. E o pai ainda tem suas dúvidas sobre o fato de Gregor entendê-los ou não, mas acredita nas palavras da irmã e acaba concordando com ela:

“– Se ele nos entendesse – disse o pai, a meio perguntar; no meio do choro a irmã sacudiu a mão com violência, mostrando que nem sequer se poderia pensar nisso.

– Se ele nos entendesse – repetiu o pai, e com um fechar de olhos acolheu a convicção da irmã sobre essa impossibilidade –, então talvez fosse possível fazer um acordo com ele. Mas assim...” (Idem: 92-93)

Em face a tudo isso, Gregor compartilha com a irmã a opinião de que deveria desaparecer, talvez ainda mais fortemente do que ela. Após o ocorrido em que ele entra na sala de estar atraído pela música de Grete e percebe o quanto provoca horror à família, ele volta lentamente ao quarto, debilitado e sem forças. É trancado novamente lá na escura solidão e pensa “E agora? ”. Logo percebe que não é mais capaz de se mexer nem um pouco, as dores em seu corpo se tornam mais fracas até desaparecer, ele recorda de sua família com amor e comoção e mantém-se nesse estado de

“reflexões vazias e pacíficas até que o relógio da torre bateu três horas da madrugada. Ainda vivenciou o início do alvorecer [...]. Em seguida, sem que o quisesse, sua cabeça inclinou-se totalmente para baixo e das suas ventas brotou, fraco, o último suspiro.” (Idem: 95-96)

Gregor Samsa morre. Afinal, quando a humanidade se trata de “uma questão de ponto de vista, uma posição intercambiável, paira no ar sempre o perigo de ‘virar bicho’ (...), ‘passar para o outro lado’, algo como morrer” (Sztutman, 2009: 11). No caso de Gregor, isto tornou-se literal. Ele não quer esquecer-se de seu passado, quando seu corpo ainda era um conjunto de afecções e modos de ser que ele reconhece enquanto pertencentes a um ser humano, quando ele podia trabalhar e sustentar a família, mastigar com dentes suas refeições, ter a possibilidade de realizar seus desejos e levar a irmã para um conservatório.

Mesmo que nenhuma dessas coisas fosse algo que ele valorizasse, amasse ou considerasse inteiramente satisfatório, ele não queria simplesmente abrir mão. E ele sabe que nada disso importa, assim como seus sentimentos para com a família. Pois ele é impedido de comunicá-los devido às novas condições impostas pela metamorfose e, portanto, no ponto de vista de seus familiares, ele é um animal perigoso, tendo sua condição de sujeito negada e seus sentimentos ignorados. Seu novo corpo o tornou repugnante para os seres humanos à sua volta, que ou se afugentam ou o afugentam. Então, Gregor Samsa também aos poucos desliga-se daquela vida, daquele corpo, quando para de se alimentar, e apesar do apetite se nega a ingerir os alimentos oferecidos pela irmã, e aos poucos vai sucumbindo à fraqueza e à sua debilidade.

3.2 Pedro vermelho se dirige à academia

O encontro com o conto *Um Relatório para uma Academia* aconteceu primeiramente através da leitura de um artigo que tratava da condição de sujeito em Kafka (Machado,

2014). Ao tomar conhecimento de seu enredo, no qual o símio Pedro Vermelho se dirige a “membros cultivados de uma academia” para relatar de forma “fina e engomada” sua “transição de *animal* para a existência humana” (Carone, 2011: 111), percebi as possibilidades de trazer as linhas dessa narrativa para as de minha pesquisa. Sendo assim, fui em busca de referências de livros em que o conto poderia ser encontrado e acabei por descobri-lo na coletânea *Essencial Franz Kafka*, traduzida e organizada por Modesto Carone.

O pequeno conto de apenas dez páginas trata-se de uma narrativa bem-humorada em que o símio Pedro Vermelho escreve um relatório para os eminentes senhores da academia contando sobre seu grande feito: a transição da “pregressa vida de macaco” para o “mundo dos homens” (Kafka, 2011: 113). Tal experiência inusitada tem início quando Pedro é capturado por uma expedição de caça da companhia Hagenbeck na Costa do Ouro, levando dois tiros – um na maçã do rosto e outro no meio das ancas – enquanto bebia água, ao anoitecer, em meio a seu bando.

Ele foi o único atingido e suas lembranças começam quando, depois de capturado, acorda espremido em uma jaula na coberta do navio a vapor da firma Hagenbeck. Pedro conta que sobreviveu a essa experiência mantendo-se quieto, calmo e observador. Tudo que ele desejava naquele tempo era encontrar uma saída e, por conseguir manter-se calmo, suas observações contínuas dos homens que caminhavam para lá e para cá livremente perto de sua jaula, somadas ao fato de que percebeu que o lugar dos macacos na firma Hagenbeck é de encontro às grades, o fizeram decidir que deixaria de ser um macaco e imitaria aqueles seres humanos para que pudesse se livrar daquela situação.

Assim, Pedro Vermelho começa a imitar os homens do navio, aprendendo a agir como eles, até que um dia solta uma palavra humana para espanto de todos, tornando-se um candidato certo para o teatro de variedades. Quando chega em Hamburgo, Pedro é entregue ao seu primeiro amestrador e vai aos poucos aprendendo junto ao chicote a ser um humano, consumindo diversos professores e apresentando suas crescentes aptidões ao público.

A sua fama cresce e a promessa de um futuro brilhante o permite contratar ele mesmo seus próprios professores, até alcançar a formação “média de um europeu” (Kafka, 2011: 123), gozando de uma boa vida cheia de requintes, visitas ilustres, banquetes, sociedades científicas e reuniões de negócios. Por fim, Pedro é convidado pela academia para relatar seu feito e nos apresenta esses fatos em seu relatório, mostrando seu caminho para essa saída humana encontrada para fugir do destino de um macaco aprisionado nas grades de um navio.

3.2.1 *A saída humana ou o devir-humano do macaco*

“Homo est un animal constitutivement ‘anthropomorphe’ (...), qui doit, pour être humain, se reconnaître dans une non-homme.” Giorgio Agamben (2002: 49-50)

O que pode ser dito sobre o dualismo animalidade e humanidade quando este é confrontado com a narrativa de Pedro Vermelho? Levando em conta o contexto no qual o conto *Um Relatório para uma Academia* foi escrito, partiremos de concepções daquilo que se convencionou denominar de pensamento ocidental moderno acerca do que é ser humano e o que é animal. Ou seja, partiremos do suposto de que existe uma separação entre mundo natural e mundo especificamente humano, social e produtor e produto da cultura, sendo este último transcendente à matéria e lugar exclusivo de sujeitos – ou “indivíduos” – aos quais se atribui a “essência divina”, a mente, a alma, a intencionalidade, a racionalidade, a linguagem, o pensamento abstrato, a capacidade de produzir e modificar intencionalmente o meio em que vivem e que a eles é subordinado.

Sendo assim, a diferença entre os seres humanos, sujeitos e habitantes do mundo social e cultural, e os outros animais, “autômatos sem alma” (segundo a perspectiva cartesiana) habitantes da “natureza”, portanto, diz respeito a essa singularidade humana e sua capacidade de transcendência a matéria. Matéria inerte, estática, que corresponde a objeto, “um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas” (Ingold, 2012: 29).

No entanto, é interessante ressaltar que esse pensamento sofre um impacto no século XX após a publicação de *A origem das espécies* de Darwin, pois para a nascente ciência do evolucionismo aquilo que diferencia humanos e não-humanos não é consequência do compartilhamento de uma essência espiritual por parte dos humanos, determinando uma separação radical entre eles e os outros animais, mas diz respeito às consequências da evolução da mente humana vista como nada mais do que um órgão do corpo, o cérebro (Ingold, 1988: 89).

Pensando nisso, curiosamente, Pedro Vermelho começa seu relato dizendo que os cinco anos que os separam da “condição de símio” consistem em uma barreira para sua memória, de modo que não é possível explicar completamente essa sua entrada no mundo humano, pois:

“falando francamente, sua origem de macaco, meus senhores, até onde tenham atrás de si algo dessa natureza, não pode estar tão distante dos senhores como a minha está distante de mim”. (Kafka, 2011: 114)

Nessa fala do personagem, podemos identificar a noção evolucionista de Darwin, segundo a qual os seres humanos e macacos têm em comum um ancestral, associada à ideia etnocêntrica de que os pares de opostos natureza e cultura/ animalidade e humanidade tratam-se de um *continuum* de graus pelos quais as espécies podem “seguir em frente”, ou seja, “evoluir” até chegar a um “nível ideal” correspondente ao cidadão europeu moderno: “Através de um esforço que até agora não se repetiu sobre a terra, cheguei à formação média de um europeu” (idem: 123).

Além disso, ao contar as lembranças fugidias as quais tinha acesso apenas a partir do momento que, depois de capturado, acordou espremido numa jaula dentro do navio, o

personagem afirma que:

“Naturalmente só posso retrair com palavras humanas o que então era sentido à maneira do macaco e em consequência disso cometo distorções; mas embora não possa mais alcançar a velha verdade do símio, pelo menos no sentido da minha descrição ela existe – quanto a isso não há dúvida”. (idem: 116)

Nessa passagem, em contraposição ao *continuum* evolutivo entre natureza/cultura e animalidade/humanidade, é possível perceber uma distinção radical entre a “verdade do símio” e a atual “condição humana”, dada pela impossibilidade de acessar aquela devido a atual condição caracterizada por uma linguagem humana, incompatível com a experiência do macaco. Pensando nisso, vem à tona a questão da linguagem como condição de cultura, segundo a visão estruturalista de que a analogia entre essas duas baseia-se na hipótese de que “toda criação humana consiste em estabelecer relações entre termos, constituindo-se assim numa linguagem” (Lima, 1998: 48).

Sendo que tal operação de estabelecer relações consiste na capacidade classificatória da mente humana dotada de um inconsciente, seria de se esperar que outras espécies de animais carecessem de linguagem e, portanto, de consciência e meios de expressão daquilo que vivenciassem. Mas não é colocado em dúvida que o animal não-humano sentia e compreendia algo a partir de suas sensações, algo que convencionalmente é negado pela visão antropocêntrica da “animalidade” como falta de todos os elementos atribuídos à humanidade, inclusive o raciocínio, consciência, sentimento e intenção.

É interessante, portanto, pensar que a entrada de Pedro Vermelho na “comunidade humana” se deu através da imitação do comportamento dos seres humanos com os quais convivia e a passagem definitiva acontece a partir do momento em que ele solta sua primeira palavra:

“(…)porque não podia fazer outra coisa, porque era impelido para isso, porque os meus sentidos rodavam – eu bradei sem mais ‘Alô!’, prorrompi num som humano, saltei com esse brado dentro da comunidade humana(…)”. (Kafka, 2011: 122)

No entanto, no desenrolar de sua fala, Pedro demonstra que tal “saída humana” foi, na verdade, um esforço com vistas à sobrevivência e não admiração pela dita “humanidade” e um esforço para “evoluir” até alcançá-la:

“Ora, naqueles homens não havia nada em si mesmo que me atraísse. Se eu fosse um adepto da já referida liberdade, teria com certeza preferido o oceano a essa saída que se me mostrava no turvo olhar daqueles homens” (idem: 119)

Ao ser capturado com dois tiros, ser retirado de seu “habitat natural”, depois mantido preso em uma jaula estreita e apertada no navio rumo a Hamburgo, cheio de dor e desconforto, percebeu que se o lugar do macaco naquele mundo era de encontro a parede da jaula, ele precisava deixar de ser macaco, “um raciocínio claro e belo que de algum

modo eu devo ter chocado com a barriga, pois os macacos pensam com a barriga” (idem: 117).

Assim, para ele essa “saída não corresponde à liberdade, mas à maneira de se safar do jugo humano, de se comportar de forma mimética em relação a eles” (Souza, 2011: 87), pois se os homens do navio “andavam pois sem impedimentos” (Kafka, 2011: 119), devia se tornar um deles para conseguir viver fora daquela jaula. Pedro Vermelho sabia que fugir não era uma alternativa e a saída que se apresentou a ele derivou da observação dos seres humanos, de sua aparente liberdade de ir e vir; a saída era a de uma “existência humana”.

Dessa forma, o símio começa a imitar os homens do navio e um deles começa a lhe ensinar como se comportar como eles. É o primeiro momento em que começa a ser ensinado a ser “humano”, aprendendo dar um aperto de mão, a cuspir, fumar cachimbo e beber aguardente. Essa última atividade é o maior desafio de Pedro Vermelho, que tinha aversão à bebida e de início não conseguia se dominar para enfrentar seu gosto. Em relação a isso, seu “professor” não ficava bravo, diz ele:

“(…) é certo que às vezes ele segurava o cachimbo aceso junto à minha pele até começar a pegar fogo em algum ponto que eu não conseguia alcançar, mas ele mesmo o apagava depois com a mão boa e gigantesca; não estava bravo comigo, percebia que lutávamos do mesmo lado contra a natureza do macaco e que a parte mais pesada ficava comigo” (idem: 121)

Nessa passagem, fica evidente que esse processo de aprendizado a ser humano tratava-se de uma luta contra uma “natureza animal”. A existência humana é uma condição, portanto, passível de ser aprendida através da dominação daquilo que é um *a priori* do corpo animal. Nesse conto, esse aprendizado deixa de ser exclusividade da espécie animal *Homo sapiens*, mas ao mesmo tempo continua caracterizando aquilo que se entende por existência humana. Ou seja, a humanidade/animalidade e natureza/cultura não são apenas estágios em um *continuum*, atributos de uma fisiologia, ou operações classificatórias de um cérebro de uma espécie animal específica, mas consistem também em dois modos de existência que “giram em torno da noção de que um domínio é passível de ser controlado ou colonizado pelo outro” (Strathern, 2014: 31).

Ademais, se a humanidade consiste em uma condição que pode ser adquirida através da imitação de “modos de ser que constituem um habitus” (Viveiros de Castro, 1996: 128), podemos apreendê-la enquanto afecções e capacidades advindas de um corpo que é a origem de uma perspectiva e, como tal, agenciamento de um sujeito. Desse ponto de vista, a humanidade trata-se de uma condição relacional e, por conseguinte, só pode ser compreendida dentro de relações em que sujeitos trocam perspectivas acerca do que é humano ou animal.

Pedro Vermelho, portanto, ao imitar as afecções e capacidades de corpos que, de acordo com os pontos de vista das personagens, eram humanos, acaba por transformar a

si mesmo perante tais perspectivas em um semelhante.

“E eu aprendi, senhores. Ah, aprende-se o que é preciso que se aprenda; aprende-se quando se quer uma saída; aprende-se a qualquer custo. Fiscaliza-se a si mesmo com o chicote; à menor resistência flagela-se a própria carne. A natureza do macaco escapou de mim frenética, dando cambalhotas, de tal como que com isso meu primeiro professor quase se tornou ele próprio um símio (...).” (Kafka, 2011:122)

Isso acaba em proporcionar-lhe a saída que procurava para poder viver fora das jaulas naquele mundo, no qual macacos só são aceitos se estiverem presos em zoológicos ou dominados por amestradores em teatros de variedade.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Mas sobretudo procuramos ainda menos uma estrutura, com oposições formais e significante pronto: sempre se pode estabelecer relações binárias (...) e depois relações biunívocas – isto é estúpido, na medida em que não se vê por onde e em direção a que escapa o sistema, como ele se torna, e qual o elemento que vai desempenhar o papel de heterogeneidade, corpo saturador que faz o conjunto sumir, e que quebra a estrutura simbólica, não menos que a interpretação hermenêutica (...).” Gilles Deleuze e Félix Guattari (1977: 13)

Quando um livro e um conto literário tornam-se mais do que meros “objetos” de lazer, quando a janela que abrem à imaginação mostra horizontes mais amplos e possibilitam uma experimentação antropológica em suas linhas narrativas, duas coisas logo são percebidas. A primeira é que o livro ganha vida, sendo que as relações entre suas palavras não estão dadas, estáticas e concluídas, mas são dinâmicas e capazes de criar novas relações e enlaçar-se com diversas questões. A segunda é que o que possibilita a experimentação antropológica é a experiência de encontro com essas palavras vivas, experiência esta que transforma simultaneamente as relações entre tais palavras em si e as relações entre as questões com as quais fui tocá-las.

Assim sendo, o livro se torna um campo problemático em contínuo movimento e desdobramento, deixando rastros que nas linhas desta pesquisa busquei observar, seguir e descrever (Ingold, 2015). Tais rastros seguem a estrutura de um rizoma, de modo que, ao tatear seus caminhos nos textos de Franz Kafka, tive a sensação de perda labiríntica em um universo de múltiplas entradas. Assim, seguindo aquilo que disseram Deleuze e Guattari (1977), procurei

“apenas com quais outros pontos se conecta aquele ponto pelo qual se entra, por quais cruzamentos e galerias se passa para conectar dois pontos, qual é o mapa do rizoma, e como imediatamente ele se modificaria se entrássemos por um outro ponto. O princípio das entradas múltiplas impede somente a introdução do inimigo, o Significante, e as tentativas para interpretar uma obra que na verdade se propõe apenas à experimentação” (Deleuze; Guattari, 1977: 7).

No que concerne ao encontro dos caminhos desse universo narrativo labiríntico com as discussões antropológicas acerca de humanidade e animalidade, confrontou-se conceitos de humano e animal, que inicialmente partiam de supostos do que se convencionou chamar de pensamento ocidental moderno, com as relações entre os pontos de vista das personagens de *A Metamorfose* e *Um Relatório para uma Academia*.

A partir de então, nesse encontro, os conceitos tornam-se as próprias questões cujas respostas – não definitivas, é claro – consistem no emaranhado das linhas das narrativas com as dessa pesquisa, as quais buscaram evidenciar sua matriz relacional e a noção de corpo enquanto “sentido de uma localização, justamente de um ponto de vista, e não de um recurso, ou de um organismo no sentido fechado do termo” (Süssekind, 2014: 194), o que permite compreender a metamorfose de Gregor Samsa e a transformação de Pedro Vermelho enquanto devires que desterritorializam a animalidade e a humanidade, tornando-as novamente questões em aberto.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. “L’ouvert – De l’homme et de l’animal”. Paris: Payot & Rivages, 2002.
- CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis: Historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DELEUZE, Gilles. “1. A literatura e a vida”. In: **A Crítica e a Clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. “**Kafka: por uma literatura menor**”. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- _____. “Tratado de nomadologia”. In: **Mil Platôs**, vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- DESCOLA, Philippe. “**Más allá de la naturaleza y de la cultura**”. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. “**Quando as imagens tocam o real**”. Pós: Belo Horizonte, v.2, n.4, nov.2012.
- GALLO, Sílvio. “**Em torno de uma educação menor: variáveis e variações**”. 26ª Reunião Nacional da ANPEd, Goiânia, set./out. 2013.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- _____. “**O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**”, 1998
- INGOLD, Tim. **Estar Vivo – ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **"Humanidade e Animalidade"**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 28, junho de 1995.

_____. "Knowing from the inside". In: **Making - Anthropology, archaeology, art and architecture**. Routledge, 2013.

_____. "The animality in the study of humanity". In: **What is an animal?** Editado por Tim Ingold. London: Academic Division of Unwin Hyman, 1988.

_____. **"Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais"**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 18, n. 37, jan./jun. 2012.

KAFKA, Franz. **"A metamorfose /e/ O veredicto"**; tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, coleção L&PM Pocket, 2015.

_____. "Um relatório para uma academia". In: **Essencial Franz Kafka**; seleção, introdução e tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

KOFES, Suely. "Apresentação". In: **Dilemas na Maçonaria Contemporânea: um experimento antropológico**. Campinas – SP: Editora Unicamp, 2015.

LIMA, Jarbas Couto e. **"Linguística e antropologia: a linguagem como condição de cultura?"**. Dissertação (mestrado), Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp. Campinas, SP: 1998.

LÖWY, Michael. **"Franz Kafka: sonhador insubmisso"**. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.

MACHADO, Wellington F. **"A condição do sujeito em Kafka"**. Revista Desenredos, ano VI, n. 20, Teresina, março de 2014.

SOUZA, Eneida Maria. **"De animais e de Literatura: Rosa, Kafka e Coetzee"**. Revista Aletria, n.3, v. 21, set.-dez., 2011.

STRATHERN, Marilyn. "Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen". In: **O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios**. Brasil: Cosac-Naify, 2014.

SÜSSEKIND, Felipe. **O rastro da onça: relação entre humanos e animais no Pantanal**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

SZTUTMAN, Renato. **"Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevo"**. Ponto Urbe [Online], n. 4, 2009. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1468>.

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

_____. "O nativo relativo". Mana, n.8, v.1, 2002.

WAGENBACH, Klaus. **"Franz Kafka: Années de jeunesse (1883-1912)"**. Mercure de France, 1958.

CAPÍTULO 9

MIRAÇÃO: EXPERIÊNCIA, MAGIA E ESCRITA SOBRE O TRANSE AYAHUASQUEIRO DE XAMÃS URBANOS

Data de aceite: 01/09/2021

Carolina de Camargo Abreu

<http://lattes.cnpq.br/8077996319628388>

RESUMO: Defendendo o ensaio como forma, esta pesquisa procura lançar luz sobre o transe, as dúvidas e os conhecimentos produzidos pelos rituais de xamanismo com ayahuasca nas grandes cidades numa perspectiva crítica. Surge do reconhecimento da necessidade de encontrarmos modos especiais de apresentação do conhecimento produzido pelo corpo em transe de modo a não liquidar sua magia, mas ainda provocar um despertar quanto as narrativas fascinantes e as experiências do maravilhoso. A fim de iluminar utopias e tensões dos terreiros xamânicos contemporâneos, esta pesquisa foca a performance do ritual como um catalizador de esperanças e angústias sociopolíticas, atenta aos embates que se revelam pelo transe.

PALAVRAS-CHAVE: Transe, ensaio, antropologia da performance, ayahuasca, xamanismo.

ABSTRACT: This research seeks to shed light on the trance, doubts, and knowledge produced by the rituals of shamanism with ayahuasca in big cities in a critical perspective defending the essay as an appropriated form. It arises from

recognizing the need to find special ways of presenting the knowledge produced by the body in trance without liquidating its magic, however provoking an awakening of the fascinating narratives and the experiences of the wonderful. In order to illuminate the utopias and tensions of contemporary shamanic practices, this research focuses on the performance of ritual as a catalyst for sociopolitical hopes and anxieties, attentive to the clashes revealed by the trance.

KEYWORDS: Trance, essay, anthropology of performance, ayahuasca, shamanism.

É a embriaguez¹, decerto, a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro. Isso quer dizer, porém, que somente na comunidade o homem pode comunicar em embriaguez com o cosmos. É ameaçador o descaminho dos modernos considerar essa experiência como irrelevante, como descartável, e deixá-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas. (Walter Benjamin)

“Miração” é modo de falar sobre a epifania que se tem sob o transe da ayahuasca²: quando

1 Edmund Jephcott, tradutor deste texto para o inglês, originalmente escrito na língua alemã, traduziu a palavra “*rausch*” - traduzida para o português como “embriaguez” por Rubens Rodrigues Torres Filho - como “*ecstatic trance*”. Vide Benjamin (2008).

2 Ayahuasca é bebida preparada com cipó nativo da região amazônica *Banisteropsis caapi* e outras plantas, geralmente folhas do arbusto *Psychotria viridis* - conhecido como chacrona -, ou o *Diplopterys cabrerana*. Conforme o contexto étnico ou religioso que é consumida, a ayahuasca também é conhecida como *yagé*, *caapi*, *nixi pae*, daime, vegetal, *hoasca*, cipó dos espíritos, vinho da alma, sacramento da floresta, entre outras denominações. Para um primeiro mapeamento detalhado vide Luis Eduardo Luna (1986).

realidades antes invisíveis, de seres e forças cósmicas, tornam-se, então, visíveis; quando todo o universo se abre revelando múltiplos mundos virtuais. É um campo inesgotável de “zonas de visão” (Taussig, 1993) ao qual se tem acesso através de rituais que consagram a beberagem.

Entre tantos rituais com ayahuasca que acontecem pela Amazônia e as cidades brasileiras, eu, nesta pesquisa, dedico-me ao estudo de caso de transe de xamanismos contemporâneos realizados em grandes cidades, focando a performance cultural como um catalizador das esperanças e angústias sociopolíticas. Através da etnografia do xamanismo contemporâneo de um grupo da região da grande São Paulo, procuro lançar luz sobre o transe, as dúvidas e os conhecimentos produzidos pelos rituais.

Esta é uma pesquisa³ que surgiu do meu espanto quanto à evocação da “experiência primordial” do ritual e de poderes indígenas por moradores de grandes cidades e segue, desde então, na forma de ensaio.

A intenção do ensaio se desembaraça da ideia tradicional de verdade e recai sobre o processo de desvendar seu objeto de interesse, deixar transparecer o desconcertante da coisa. “O pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa”, pontua Theodor Adorno (2003:8), em *O Ensaio como Forma*. Nesse processo, o ensaio compõe experimentando, revirando, apalpando, questionando seu objeto. Segundo Max Bense, escreve ensaisticamente “quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever” (citado em Adorno, 2003: 13).

O ensaio também não pergunta por nenhum dado fundamental já que denuncia, silenciosamente, a ilusão de que o pensamento possa escapar do âmbito da cultura para o âmbito da natureza. Da mesma forma, se recusa a definir seus conceitos, em contrapartida introduz sem cerimônias e imediatamente os conceitos, tal como eles se apresentam.

Em vez de pretender alcançar algo cientificamente novo, o ensaio não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram, pois seu caráter diferenciado não é nenhum acréscimo, mas sim o seu meio. Ocupa um lugar entre despropósitos: começa “com aquilo sobre o que deseja falar, diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer” (Adorno, 2003: 2). Opera uma crítica epistemológica ao se rebelar contra o método mesquinho, cuja única preocupação é não deixar escapar nada.

O caráter persuasivo de sua comunicação aloja-se na determinação da exposição como tal. Em detrimento das deduções conclusivas, prefere as conexões transversais entre os elementos. Ao invés de localizar seu objeto como parte de uma ordem maior, evoca um

3 Esta é uma pesquisa de pós-doutorado, *A invenção do ritual - xamanismos macumbados* (2018-2020), desenvolvida no Instituto de Artes da UNESP em diálogo com o Grupo Terreiro de Investigações Cênicas. Porém a evocação de alegorias indígenas pelas práticas culturais de moradores de grandes cidades é uma questão que mobiliza minhas pesquisas há muito tempo, vide *Experiência trance: entre o espetáculo e o ritual* (2012).

mundo ainda mais amplo, de uma ordem por vezes incerta, pressupondo a incompletude como forma própria. Mas vale pontuar, ainda em companhia de Adorno (2003: 13), que “o caráter aberto do ensaio não é vago como o do ânimo e do sentimento, pois é delimitado por seu conteúdo. O que determina o ensaio é a unidade de seu objeto, junto com a unidade de teoria e experiência que o objeto acolhe”.

E é mesmo a linguagem e o caráter de sua comunicação o desafio maior desta pesquisa sobre o transe já que não basta apenas indicarmos as condições sociais dos fenômenos culturais como uma explicação externa ao ocorrido. Como falar sobre as catarses e as mirações ayahuasqueiras sem liquidar sua magia? Como aproximar-se da experiência do transe sem encerrar sua potência com quaisquer explicações vindas de fora? Ainda mais quando a eficácia do ritual com ayahuasca parece mesmo alimentar-se do mistério dos universos virtuais aos quais dá acesso. No transe, a ênfase no misterioso floresce através do rumor finamente tecido por fios que entre mesclam o indizível e o mito.

O mistério é a própria indeterminação, a obscuridade epistemológica da experiência do transe; aquilo que é caracterizado como o indizível, o sublime ou o assombroso. Seja uma experiência do maravilhoso, seja do terror, sempre extraordinária. Uma experiência “maravilhosamente assustadora”, comenta uma moça de 20 anos sobre o seu primeiro ritual com ayahuasca num sítio nos arredores de São Paulo⁴.

A propósito, Michel Taussig (1983) sublinha que a força dos ritos de *yajé* provém exatamente da estrutura desconcertante, da falta de acabamento e da potência reflexiva das alucinações.

A partir dessas considerações, este trabalho não se presta a desvelar o mistério da feitiçaria dos rituais de ayahuasca. Dedicar-se, sim, à pesquisa de formas narrativas, de linguagens, que se aproximem da experiência do transe e iluminem os conhecimentos produzidos pelos xamanismos urbanos ayahuasqueiros.

Tanto Taussig quanto Peter Gow (1995) consideram que qualquer questão etnográfica só pode ser respondida através da criação de uma nova linguagem gestada a partir de diferentes modos de experiência. Esta seria a operação que, então, Eduardo Viveiros de Castro (2002) nomeia como um *confronto* de pensamentos. O confronto, diz o antropólogo, deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo. Reconhecendo, ainda, a inevitabilidade do *equivoco* nessas operações, Viveiros de Castro (2015) ressalta que os melhores esforços de discurso antropológico traem necessariamente sua língua de origem, transforma-a. Alarga, escancara, reinventa a própria antropologia.

O desafio desta pesquisa é, então, de abordar questões antropológicas através de experimentos filmográficos e ensaios textuais com o intuito de se aproximar da experiência do xamanismo urbano, atenta aos sonhos coletivos gestados pela prática ayahuasqueira e a necessidade de se encontrar outras linguagens e modos especiais de apresentação do

⁴ Anotação do meu caderno de campo sobre cerimônia xamânica com ayahuasca realizada no final de janeiro de 2018.

conhecimento produzido pelo transe.

O fazer filmico, que também compõem este trabalho etnográfico, surge antes como um modo de engajamento que implica sujeito, espectador e cineasta num processo que favorece a explanação como experiência reflexiva, que procede mais por implicação do que por demonstração.⁵ (Mac Dougall, 1998)

Vale pontuar que o transe, nesta pesquisa, não é uma linguagem a ser traduzida, é antes um modo de pensamento e de ação no mundo. (Goldman, 2005)

No campo do transe dos xamãs urbanos, chama minha atenção, primeiramente, a mobilização da imagem e dos poderes do índio pelas práticas das classes médias urbanas. O anseio do homem moderno por uma experiência cósmica que revela-se, muitas vezes, através da projeção de uma floresta idílica e de comunidades originárias, cheias de poderes e encantos. (Abreu, 2012)

Antes difusas pelo campo ayahuasqueiro, nas primeiras décadas do século XXI surgiram alegorias bem definidas do índio (Labate & Coutinho, 2014), imagens cambiantes referidas a uma ancestralidade sagrada. Estamos, de certo, no campo do mito, ainda que por este espaço seja cada vez mais frequente o trânsito de protagonistas cheios de histórias: Huni Kuins, Ashaninkas, Tukanos, entre outros.

A INVENÇÃO DO RITUAL

Estaria eu de cócoras para contar esta história se você estivesse presente. Falaria em tom baixo, olhando ora a fogueira, ora alguém da roda. Estas são histórias de quem viveu alguns dos mistérios do transe, dos saberes dos terreiros, encantou-se com as mirações da ayahuasca.

Eu, antropóloga-nativa, consumo ayahuasca há mais de uma década, e nesta pesquisa não temo frisar as lacunas do meu trabalho de campo, a minha posição dividida e o meu controle imperfeito como etnógrafa.⁶ Venho por aqui falar do corpo em transe que reinventa a si e ao mundo. Corpo-pensamento atravessado por pulsões, embates, giros que deslocam eixos referenciais. Sabedorias que se (re)constroem inventando terreiros, mundos, saberes, fazeres, poéticas e políticas.

Acho mesmo que tudo começou num sábado à noite. Para a maioria dos presentes, a prática de transe com ayahuasca já tinha muitos anos⁷, mas essa coisa da qual quero falar agora, essa cisma que me perturba, é mais recente. Sábado de uma noite de junho

5 Interessa-se menos em exercitar retórica do documento antropológico e muito mais oferecer também um campo para experimentação e pesquisa filmografia para a etnografia.

6 Este é o trabalho de uma "hermenêutica da vulnerabilidade", expressão cunhada por Kevin Dwyer, citada e descrita por James Clifford (2008), pois desenvolve-se pelo discursivo de uma prática etnográfica que busca representar a experiência de pesquisa expondo a tessitura textualizada do outro, e, ao mesmo tempo, a do eu que interpreta o outro.

7 Notem que trato de pessoas que consomem regularmente ayahuasca, geralmente a cada quinze dias em um ritual coletivo. O transe, então, não é um evento excepcional, uma experiência isolada de contato com outros planos de existência, mas sim regular. Nesta prática, e dependendo do agrupamento religioso ou espiritual, nos auto-denominamos ayahuasqueiros ou daimistas.

de 2015: a primeira aparição do Índio Velho, quando um dos meus amigos, a pessoa com maior experiência ayahuasqueira, o líder entre nós, incorporou um velho índio.

O transe já começava a “abrir” para a maioria dos presentes, aproximadamente vinte e cinco pessoas, então sentadas em esteiras e bancos de madeira ao redor da fogueira acesa sobre uma mandala que havíamos desenhado com areia colorida. Meu amigo já tocava seu grande maracá indígena; comprado, há alguns meses, de um mercador aqui na cidade de São Paulo. Havia alguma agitação entre nós, alguns saíam da “oca” para “fazer limpeza”⁸. Além do semblante de uma força ancestral, desta vez, o corpo do meu amigo se transformou desmedidamente, se deformou. Era difícil compreender como ele se sustentava em pé naquela tão extraordinária (des)organização corporal. Sua dificuldade de mobilizar ossos e órgãos, coordenar alongamentos, transpareceu em sua voz, então rouca, quase um sopro sofrido, que, também pela primeira vez, trouxe a palavra falada para os nossos rituais. A entidade, que depois passamos a nos referir como o Índio Velho, falou sobre como deveríamos agir durante o ritual e então caminhou chacoalhando o maracá por sobre a cabeça de cada um de nós.

A cabaça do maracá girava ininterruptamente, produzindo um zunido impressionante, como o som de um universo vasto. De olhos fechados, eu podia ver toda uma galáxia sideral pulsando naquela cabaça. Cabaça nômade do universo, por onde, então, eu voava. Voava dançando com forças extraordinárias que transbordavam minha existência humana. Eu já não era corpo, eu era tudo, o corpo era mundo.

Pelas dimensões multissensoriais do transe coletivo, o maracá trazido de terras longínquas, agitado pelas forças da possessão de uma entidade indígena, levava-nos a transcender as fronteiras dos domínios conhecidos, convidava-nos a vôos por outros sistemas de existência.

Interessada que sou nas teorias da ação ritual, logo me lembro da sugestão de Carlo Severi (2009) sobre decifrarmos não apenas a linguagem dos objetos, mas começarmos mesmo a “ouvir sua voz”. Neste sentido, o zunido daquele maracá pode ser pensado como ato ritual de memória, fundado numa dupla modalidade da presença: visual e sonora. Contudo, neste momento de primeiras histórias, essa discussão seria um desvio pois importa-me mesmo ressaltar como tudo aquilo me perturbou.

Havíamos previamente combinado que iríamos seguir uma linha “mais xamânica” nas cerimônias que estávamos a inventar para consumir ayahuasca - fundamos em 2014 uma organização religiosa que anunciava-se com o título primeiro de “Centro Xamânico”⁹

8 Oca é o modo como chamamos a construção circular de alvenaria erguida especialmente para a realização de rituais com ayahuasca num sítio no município de Cotia, grande São Paulo. Já “fazer limpeza” é uma categoria comum entre os ayahuasqueiros para se referir à toda atividade de expurgo (vomitar, chorar, suar, defecar, etc.) que é frequente como efeito do consumo da bebida.

9 Fomos, inicialmente, um agrupamento de pessoas moradoras de São Paulo e Cotia, a maioria na faixa da meia idade e com estudo superior completo, pertencentes às classes média e média alta. Muitos de nós são professores em centros de educação de excelência - infantil e universitária -, artistas compositores, músicos e musicistas, atores e atrizes, cineastas, fotógrafos, realizadores de permacultura, um engenheiro, uma médica, profissionais liberais. É certo que o agrupamento vem crescendo e se diversificando com a incorporação de moradores de Cotia, que então (re)carregam

-, e a possessão por um “índio velho” era muito umbandista para minhas categorias antropológicas “puras”.

Roger Bastide (2016) havia me ensinado que a possessão no Brasil tem a ver com heranças africanas, enquanto o xamanismo ameríndio opera, pelo transe, viagens: vôos xamânicos. Os pajés ameríndios, ainda que experimentem estados alterados de corporalidade, não dispõem o corpo para possessão. Bastide desenvolve sua reflexão antropológica a partir mesmo da distinção entre vôo xamânico e possessão.

Alguns meses depois, quando a aparição do Índio Velho já havia se tornado recorrente em nossos rituais, cheguei mesmo a perguntar para as pessoas participantes se elas não se incomodavam com a indefinição da aparição indígena. “Um índio muito, muito velho” era o máximo que conseguíamos elaborar sobre tal aparição que deixava - ainda deixa - tantos de nós felizes, empoderados, abençoados durante nossos rituais de ayahuasca. Minha pergunta parecia tola para a maioria; ninguém se importava com a etnia, com qualquer nome particular, para o celebrado indígena; o mais importante, explicavam-me de diversas formas, era mesmo a ancestralidade daquela entidade.

E foi Bastide (1992), também, quem primeiro se espantou sobre o quão peculiar pode ser entre os cidadãos a busca pela experiência de um *sagrado selvagem*. Bastide admirou-se com a busca dos jovens nos anos 1970 por um “sagrado instituinte” - em sua revolta contra o instituído -, que se baseava nos modelos dos trances coletivos das populações tidas primitivas, nos cultos de possessão que o cinema, a televisão e o teatro negro popularizaram.

Não para copiá-las, certamente, já que por definição um sagrado selvagem é criação pura e não repetição - ele se situa no domínio da imaginação, não no da memória - mas para extrair, absorver mesmo, uma pedagogia da selvageria. (Bastide, 1992:143).

XAMANISMOS CONTEMPORÂNEOS

Se a beberagem da ayahuasca já foi tradição exclusiva de povos indígenas da Amazônia dispersos por territórios do Brasil, Peru, Equador, Colômbia e Venezuela, desde os primeiros contatos coloniais, seu consumo serviu de elemento de medição com a situação colonial e a modernidade através de práticas de pajelança (Langdon, 2013a; Luna, 1986; Taussig, 1986).

A circulação de xamãs indígenas performando rituais com o *yajé* já era comum nos tempos pré-coloniais e, desde a Conquista, tal rede se estendeu como um recurso popular de cura da qual participam tanto mestiços quanto índios (Gow, 2006; Luna, 1986; Taussig, 1986). Do encontro colonial emergiram xamãs de sangue mestiço para lidar com preocupações associadas ao amor, à doença, má sorte, desemprego e outros infortúnios, que são antes especificidades das populações urbanas e subalternas do que de culturas

os rituais com outros elementos cosmo e sociológicos.

indígenas.

Dos contatos interétnicos desencadeados pela expansão das missões católicas e da economia da borracha, surgiram a partir dos anos 1930 no Brasil - pelo norte do país (Acre e Rondônia) -, agrupamentos religiosos de não-indígenas que adotaram a ayahuasca como técnica primária para a experiência do êxtase. Assumindo tal bebida como sagrada, organizaram-se: o Santo Daime em 1930, a Barquinha em 1945 e a União do Vegetal - UDV em 1961. Denominadas como “linhas” conforme sua dinâmica de distinções mútuas, essas religiões reelaboram antigas práticas vegetalista, mobilizando à sua maneira um mesmo conjunto de crenças que combinam elementos do xamanismo amazônico, da pajelança cabocla, do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, de correntes esotéricas de origem europeia e de religiões afro-brasileiras. (Goulart, 2004)

A partir dos anos 1990, novos e diversos agrupamentos não-indígenas surgiram - e ainda surgem - pelas grandes cidades brasileiras. Reinventam, cada um a seu modo, o uso da ayahuasca nos centros urbanos, combinando elementos das matrizes ayahuasqueiras das quais derivam - Santo Daime e UDV - com o xamanismo de origem norte-americano, o hinduísmo, a umbanda, as terapias holísticas, manifestações artísticas, bem ao modo do movimento Nova Era. (Labate, 2004)

Esther Jean Langdon (2013a) faz notar que tais práticas estão menos associadas com a pajelança das cidades amazônicas e mais com a heterogênea circulação global de práticas espirituais voltadas especialmente para as classes médias urbanas. Um certo movimento de resgate da espiritualidade na virada do século XXI, conhecido como Nova Era, que, conforme definiu José Guilherme Magnani (1999), mais se aproxima de um modo de operar: incentiva cada indivíduo a montar seu próprio *kit* devocional a partir de um mercado que expõe, lado a lado, elementos oriundos das mais diversas, distantes e opostas tradições espirituais.

A apropriação de práticas e crenças originárias de povos indígenas desaparecidos ou não, ritualizadas ou ressemantizadas à luz de um ideal espiritual ocidental, tem sido descrita por pesquisadores de diferentes partes do mundo. Frequentemente identificado como “neo-xamanismo”, esse movimento global de intercâmbios indígenas de símbolos, substâncias e práticas rituais com as classes médias urbanas pode ser melhor compreendido, pela denominação de “xamanismo contemporâneo”, pois além do termo “neo-xamanismo” ter uma conotação negativa, ignora o fluxo dialógico de longo prazo entre indígenas e não-indígenas.

Langdon argumenta que a constituição de redes e contatos inter-étnicos sempre foram práticas xamânicas na América do Sul.¹⁰ Na contemporaneidade, diversas formas de xamanismos, autênticas ou não, emergem das trocas de expectativas e interações

10 Também é importante não reificarmos a imagem popular do xamã como único possuidor do conhecimento nativo, ignorando o conhecimento cultural que é distribuído entre os membros do grupo. Entre alguns ameríndios, como os Huni Kuin, a prática xamânica supõe importantes intervenções cerimoniais de cantadores e de trabalhos femininos cotidianos, por exemplo. Vide Els Lagrou (1996; 2013).

atuais. Langdon propõe reconhecermos o xamanismo contemporâneo como intercâmbio que ocorre entre os atores que tem interesse ativo no seu renascimento. Xamanismo seria, então, um modo performativo melhor compreendido como diálogo e fenômeno emergente entre atores e eventos específicos engajados em sua construção.

Atkinson (1992) sugere mesmo que falemos do conceito no plural, xamanismos, para assim enfatizar a impossibilidade de essencializar esse fenômeno que, equivocadamente, até antropólogos, entre outros, assumem ser uma expressão arcaica de conhecimentos e técnicas sagradas. Como tal, o conceito de xamanismo seria mesmo uma invenção antropológica, então popularizada por obras como *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase* (2002) do historiador Mircea Eliade. Desde meados do século XX, o termo xamã, oriundo da Sibéria, tornou-se categoria para as ambíguas figuras da América indígena (e mestiça) que atuam como sacerdote/mágico ou feiticeiro/curador. Também o interesse por alucinógenos nos anos de 1960 e 1970 renovou, ainda, a investigação das técnicas do êxtase e a ideia de xamanismo.

Embora alguns pesquisadores associem metonimicamente a ayahuasca ao xamanismo, Langdon esclarece ter sido a própria ayahuasca um princípio unificador de várias práticas rituais e visões cosmológicas que diferem enormemente do xamanismo indígena.

Enquanto o processo de expansão e reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos seria desdobramento da chegada da UDV e do Santo Daime nas grandes metrópoles a partir dos anos de 1970, ao longo da primeira década dos anos 2000, observou-se um novo fenômeno: a entrada de indígenas nos circuitos urbanos de consumo da ayahuasca. (Labate & Coutinho, 2014). O prestígio dos ameríndios conduzindo ou ilustrando cerimônias com ayahuasca durante as práticas dos xamanismos urbanos contemporâneos, conforme discute Alhena Fernández (2009), assenta-se em concepções cujo centro gravita na fascinação pela figura do xamã índio.

O ÍNDIO, O XAMÃ E O TRANSE

Edgar Teodoro da Cunha (2004), analisando alguns dos movimentos do imaginário sobre os indígenas no Brasil, faz notar que, desde a chegada dos europeus nestas terras antes desconhecidas, muitas imagens foram produzidas sobre o índio, compondo um repertório mesmo, não uma imagem unívoca, mas um campo semântico.

Por meio de um percurso de longa duração que define as particularidades da evolução deste lugar, esse repertório de imagens e significados fez com que o índio tenha se tornado o que é, um índio imaginário, um campo semântico complexo que se exprime de maneiras variadas e tem implicações concretas ligadas à realidade histórica e sociopolítica do momento em que as imagens são mobilizadas. (Cunha, 2004: 116)

Cunha indica que a ideia de “índio” opera como um outro tipo de “orientalismo” (cf.

Said, 2007): um repositório de inúmeras imagens e significados, que orientam a forma como nossa sociedade vê e se relaciona com as sociedades indígenas reais. Um conjunto que tende a uma certa idealização e rigidez, ainda que possa revelar facetas diversas, imagens cambiantes.

Michael Taussig (1993) investigando “imagens prenhes de história” do índio na América espanhola, revela todo um arcabouço de sonhos e pesadelos do imaginário social sobre a magia e a selvageria que ilumina os poderes dos curandeiros de Putumayo (Colômbia). Neste trabalho, que trata da criação da alegoria do índio a partir da mobilização do mito em relação a cura (xamânica) e o terror da violência colonial, o antropólogo mostra-se especialmente atento à magia da história e seu poder curativo. Debruça-se, não na verdade das narrativas sobre a história, mas em seus efeitos de realidade, ou ainda: na política de sua interpretação e representação.¹¹

Taussig revela como, na constituição da imagem do homem selvagem, os “efeitos de verdade” são produzidos no interior de discursos que, em si mesmos, não são nem verdadeiros, nem falsos. Faz notar que os poderes do xamanismo da região de Putumayo são carregados e articulados pelo fetiche imperialista moderno: o primitivismo tornado exótico.

Sobre o Velho Índio que aparece nos nosso ritos, um artista plástico, Pascal Roquette, dias depois da primeira vez que tomou ayahuasca, fez uma obra e ofereceu de presente para o meu amigo que “recebe” tal entidade. O título: *Meu Pajé*.



Imagem 1. *Meu Pajé* de Pascal Roquette (2017, pintura mista sobre tela, 80 x 90 cm)

O artista, que desde então frequenta os ritos de ayahuasca com nosso grupo em Cotia, diz que essa pintura foi inspirada na arte rupestre das cavernas do Piauí. E não seria

11 Taussig está atento à necessidade da antropologia buscar “modos de apresentação cujo objetivo é estilizar o imaginário da ordem natural, através da qual, em nome do real, o poder exerce sua dominação” (Taussig, 1993, p.15). Seu questionamento é sobre a produção de explicações e os efeitos das políticas de representação. “Que espécie de compreensão, de fala, escrita e construção do significado, através qual meio, [a antropologia] poderá lidar com isso [a violência colonial] e subvertê-lo?” (op.cit., p.31) Para desviar-se dos riscos eminentes da antropologia operar apenas e mais uma vez desmistificações ou remistificações, o antropólogo segue por uma poética bastante diversa, de destruição e revelação, conforme sugerem os trabalhos de montagem de Walter Benjamin. Sobre as técnicas e o uso da montagem na produção do conhecimento antropológico vide Abreu & Grunvald (2016).

tal inspiração estética mais uma das técnicas para narrar a ancestralidade desta figura?

Pela pintura do artista, a aparição indígena, em vez de encerrada, multiplica-se. Atravessa tempos e espaços aparentemente distantes. Conecta histórias. A pintura do artista é uma narrativa sobre o rito que constitui, mesmo, a verdade do transe. Jean Langdon (2013b) é enfática em apontar que, tal como o ritual, as narrativas também estruturam a experiência do transe.

Experiências e mundos especiais são criados através de eventos em que as memórias são reelaboradas como expressões artísticas, comenta Langdon, então citando Roger Abrahams (1977).

Já Edgar Theodoro da Cunha sublinha que as imagens “[s]ão também modos de pensamento e do gesto, são produtos de relações, entre homens, entre imagens e entre ambos”. (Cunha, 2016: 248) Neste sentido, considero que essas imagens artísticas sobre as mirações não são meros objetos simbólicos, mas são como “coisas que acontecem”¹² entre o mistério e o conhecimento, entre a lembrança, a imaginação e o esquecimento.

XAMANISMOS MACUMBADOS

Se o Índio Velho que aparece em nossos rituais urbanos ayahuasqueiros embaralha minhas classificações antropológicas, são entidades de outra cosmologia as que perturbam os projetos xamânicos de outros tantos membros do grupo. Exus e Pombas Gira irromperam nos nossos transe sem qualquer autorização, gritando e gargalhando, provocando, debochando de todo desejo de pureza, desestabilizando as estruturas básicas de controle narrativo.

Desde o início do ano de 2017, sem atabaques, pontos cantados ou charutos, o “povo da rua” da umbanda brasileira passou a frequentar a roda de maracás e tambores xamânicos que realizamos em Cotia. Alguns Exus já haviam surgido antes, mas foram as Pombas Gira que irromperam, surpreendentemente, escancarando todo e qualquer projeto de ascensão purista. Algumas das mulheres do grupo reclamaram quanto à gritaria que lhes roubava a paz, outros frequentadores deixam de ir aos encontros, papéis rituais foram contestados, as encenações cerimoniais tiveram de ser revistas.

Se por um lado essa justaposição de xamanismo e macumba evoca poderes e encantos, por outro, deixa à mostra fissuras e brechas da luta de classes e de histórias pessoais que não devem ou querem ser comentadas. A bruxaria, neste caso, é das macumbas de Exus e Pombas Gira: contaminações, invasões, perturbações que brotam por entre as histórias sociais e fazem irromper o não-resolvido.

Através do ritual, o drama cósmico das batalhas espirituais é entrelaçado aos dramas sociais e aos pessoais. Os terreiros onde se realizam esses encontros são os

¹² Ideia livremente inspirada no texto de Vania Cardoso e Scott Head (2015) que tratam das “coisas que acontecem” em uma festa de Exu.

corpos em transe, então em estado de encruzilhada, de transição entre pessoa e entidade: terreiro-corpo. São esses estados corpóreos terreno de um complexo de saberes que forjam epistemologias cosmopolitas e pluriversais. Uma realidade plena de justaposições: polifônica, ambivalente e inacabada. Pelo transe manifestam-se pulsões, irrompem questões não resolvidas, utopias e tensões.

Mas esta não é uma experiência que parte da fragmentação, e sim do reconhecimento da integralidade corpórea. Integralidade por onde irrompem histórias de longo prazo, heranças que se queriam esquecidas, neste caso: aquelas das lutas, resistências e opressões dos corpos negros em terra paulista.

ILUMINAÇÃO PROFANA

Marcel Mauss (2003) já havia se interessado especialmente pelos modos de apreensão do mundo que se dão como técnicas do corpo. Walter Benjamin também. Especialmente porque nos estados de embriaguez, que deslocam os sentidos do corpo, abrem-se possibilidades de descida aos substratos do cotidiano social, provocando um estranhamento, possibilidades de *iluminação profana* (Benjamin, 1994a).

A iluminação profana, de inspiração materialista e antropológica, seria a superação autêntica da iluminação religiosa. Esta última, a religiosa, é entendida como a catarse, mesmo que branda, diante do vislumbre dos contornos celestiais do maravilhoso. Um tipo de lucidez, a iluminação profana, foi o que Taussig (1983) encontrou nas sessões de *yagé*: a potência de interrupção quanto à santa aliança da ordem com o sagrado. Tal como um teatro épico, a iluminação profana opera por meio de montagens.

Montagem: alterações, brechas, deslocamentos e guinadas que ocorrem durante uma noite inteira, súbitas interrupções, sempre em relação àquilo que, inicialmente, parece ser a ordem do ritual e, mais tarde, assume ser pouco mais do que uma desculpa da ordem, dissolvendo-se em seguida em ondas após ondas que interrompem a ordem ilusória, a ridicularizada, a colonial, refletida no espelho. Interrupções para defecar, para vomitar, para pegar um pano para enxugar o rosto, para ir até a cozinha buscar carvão (...) e nas fendas e guinadas, todo o universo se abre. (Taussig, 1983: 411)

Montagem, ressalta Taussig (1983: 411), seria “o modo pelo qual ocorre a interrupção; a súbita mudança de cena, que rompe com qualquer tentativa de ordenamento narrativo e que impede o sensacionalismo. Entre a incerteza oscilante da náusea e a certeza abrupta da piada, há pouco ou nenhum espaço para o mistério ou o sensacionalismo”. Seu efeito consiste em justapor o senso de fantasia ao senso exaltado de realidade, encorajando assim, entre os participantes, especulações relativas aos porquês e motivos da própria representação: reflexividade e estranhamento sobre a própria performance ritual.

A iluminação profana coexiste sempre com o risco de sermos absorvidos pelo teatro fantástico de uma iluminação religiosa:

A essa cosmologia conhecemos bem e trata-se igualmente de um fascínio fascista, pelo líder do ritual, pela harmonia do heroísmo, da ordem, do voo místico, da absorção orgânica do indivíduo na 'tribo' e daí por diante. (Taussig, 1983: 414)

A absorção do indivíduo pela 'tribo' foi mesmo uma experiência vivida por vários de nós antes de nos reunimos para consumir juntos ayahuasca em Cotia, ainda enquanto membros da Porta do Sol, organização também auto-intitulada de centro xamânico que consagra ayahuasca. Esse passado nos mobilizou, em contraponto, a inventar um novo ritual e ainda nos aterroriza como risco iminente. A memória do "fascínio fascista" nos assombra e justifica nossa busca por outras formas de organização; mas foi mesmo a gritaria das Pomba Giras que gestaram as iniciativas emancipadoras mais duradouras.

POSSESSÕES

Gesto de ruptura, o som dos gritos das Pomba Giras que surgiram em nossa Oca lembraram mesmo um trabalho de parto. Gesto de dar à luz a contradições, opressões e desejos. Nascimento de uma ancestralidade, manifestação do poder de um passado mítico, de arquivos emotivos insurgentes.

Fez-se notar como a performance ritual fornece uma forma de envolvimento direto com o passado ancestral. Os rituais nos possibilitam experimentar possibilidades que não estão na ordem da identidade, do pertencimento, mas do *devir*, vale ressaltar.

Os corpos que irrompem com ancestralidades mais antigas, reais ou imaginárias, são afiliações cósmicas com alta potência de liberação da imaginação e orientação para política.

Neste sentido, *xamã* e *Pomba Gira* não são apenas *coisas a pensar*, mas também *coisas com as quais se pensa*, meios de pensamento, tal como pontuam os estudos de Marcio Goldman (2005) no campo da religiões afro-brasileiras.

Com o tempo, a presença das Pomba Gira em nossos rituais ganharam a companhia de Exus, tambores foram chamados a se apresentar em alguns momentos, a mandala de areia foi ilustrada com velas coloridas e pedras semi-preciosas. Com o tempo, os gritos e a violência que inauguraram suas aparições primeiras transformaram-se numa "dança": movimentos requintados de abrir as pernas, balançar leques e saias, mesmo que ainda cheguem gargalhando e fazendo ruído. É também esse o processo do desenvolvimento das *médiuns* que as incorporam: precisão em dar corpo, dar forma.

O processo de organização corporal, também foi social. As mulheres do grupo, pelo menos aquelas que continuaram a frequentar os rituais, fortaleceram seus poderes e multiplicaram, assim, com suas histórias de vida, formas de emancipação. A fim de tratar de algumas das questões sobre o feminino, violências e a emancipação de gênero entre mulheres ayahuasqueiras, realizamos um documentário colaborativo a fim de oferecer ao

Seminário MovAya de 2021.¹³ Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=XZ8FmHZG60>>.

Embora em minoria quantitativa, as mulheres do grupo trabalharam para criar espaços próprios - rituais só de mulheres -, experimentaram rituais com direção coletiva e ensaiaram outras formas de intervenção mágica e política.

O líder fundador, que sempre se manteve disposto à escuta e à negociação, ainda é a figura mais prestigiada, mas são as mulheres, nos últimos tempos, que dirigem a maioria dos rituais. Também foi a nova direção executiva da organização, toda composta por mulheres, que levantou o tema, discutiu e conseguiu formalizar, há três anos, um novo Estatuto para grupo. Este é um Estatuto radical: não permite as decisões por maioria, mas determina que todas as decisões se dêem em consenso, e quando não for possível, que seja por consentimento de todos.¹⁴

Estes parecem mesmo bons exemplos etnográficos dos processos operatórios de produção de efeitos que Goldman identificou inicialmente na prática de posseção de religiões afro-brasileiras.

O mais importante não são os grandes ritos ou os belos mitos, aspectos visíveis de coisas mais profundas que os ultrapassam em várias direções. Importantes são as ações voltadas para a produção de efeitos, para a busca de uma pura eficácia, fazendo suspeitar que a cosmologia, a mitologia e os sistemas de classificação estão, na verdade, a serviço desses processos operatórios. (Goldman, 2005: 154)

MATILHA DE MULHERES

No final de alguma tarde de domingo da primavera de 2018, no sítio de Cotia onde o rito de ayahuasca iniciou-se há aproximadamente 4 horas, é possível ver várias pessoas espalhadas pelo gramado ao redor da Oca. Algumas estão sentadas pelos bancos de madeira, mas a maioria está mesmo deitada na grama, ora conversando, ora em pares “passando rapé”. O jardim, que conta com dois pequenos lagos, parece mesmo delicioso depois que o transe de ayahuasca já “baixou” um pouco, o êxtase da roda de maracás e tambores xamânicos já acalmou, os portais que deram acessos a outros mundos começam a desvanecer.

Bia caminha em minha direção. Estou ainda ao redor da fogueira, guardando o fogo que é o epicentro de nossa atividade ritual, sentada em silêncio observo o redor com

13 Se o projeto desta pesquisa previa a realização de ensaios fílmicos como ferramenta apropriada tanto para nos aproximarmos do indizível do transe pela poética, como para acionar a experiência sensual do terreno-corpo através das potências peculiares da linguagem audiovisual; no decorrer da prática de gravações, o fazer fílmico mostrou-se especialmente importante para espaço de interlocução e incentivar a discussão de questões que normalmente não teriam fórum apropriado. Demais, a elaboração o de um vídeo documentário apresentou-se como estratégia discursiva justa para a expressão da diversidade e da multivocalidade das realizações femininas a partir da prática ritual.

14 Tal projeto requer modos de operar próprios, maior tempo de dedicação e, principalmente, gente com disposição dialógica, que trabalha, já por princípio, para superar o paradigma da “instrução” pelo da “aprendizagem conjunta”.

imensa felicidade: sinto-me intensamente viva depois de atravessar a “quase morte” do transe alto com ayahuasca. Consigo ver, ouvir e sentir simultaneamente muitas forças ao meu redor: plantas, ventos, cores, “qualidades” nos movimentos das pessoas e no meu próprio corpo.

As Guias¹⁵ atravessadas pelo peito nu de Bia compõe um dos mais belos adornos. As miçangas das Guias pousam sobre a cintura da saia que ela mesma confeccionou e movimentam-se com seus quadris. Espirituosa como só ela sabe ser, sorridente e sarcástica sem nunca deixar que sua crítica soe ofensiva a qualquer um, chegando perto, ela comenta algo que logo me faz rir. Já não me lembro o que ela me diz, mas ela sempre me faz rir. É uma moça de inteligência e bom humor raros, tal como sua própria feitura na vida. Ayahuasqueira como eu há mais de 10 anos, Bia também é uma das pessoas com maior experiência de rituais entre os presentes. Nos conhecemos desde a época da Porta do Sol.

Ela pede para eu organizar alguma brecha na dinâmica fluída do rito para apresentar a *Dança para Yemanjá* que ensaiou com suas amigas e alunas. Os rituais xamânicos que inventamos em Cotia não tem nenhuma estrutura cerimonial, nem hinário como é comum entre as religiões e grupos ayahuasqueiros urbanos. Esses ritos acontecem como *jam sessions*, onde cada um dos presentes deve encontrar espontaneamente sua forma de participação, que pode também ser em silêncio retrospectivo. O exercício da consciência de que realizamos coletivamente o ritual é importante pois além de garantir a rede de segurança para o exercício do transe, também cria uma matéria coletiva que potencializa nossos aprendizados.¹⁶

Nos ritos do [Centro Xamânico] Ação Celestial não temos um dogma, mas temos uma mandala de areia colorida para calçar a fogueira central a ser desfeita depois do ritual e nos lembrar da impermanência de todas as coisas. Definimos poucas regras, são como instruções para o improvisado e algumas práticas foram se instituindo com o tempo indicando uma restrita cerimonial mínima, tal como iniciarmos o ritual tomando todos juntos seu copo de ayahuasca e finalizando em silêncio numa grande roda. Entre as instruções, a mais valiosa é sobre cada um poder fazer o que escolher durante o rito - sentar, deitar, dançar, correr, chorar ou sorrir, tocar - desde que não perturbe ou atravesse o espaço dos outros, nem saia do sítio. Lembramos que “tudo o que acontece durante o ritual é considerado sagrado”, por isso é também preciso cuidar do que se deixa expressar, mas não há de haver interdições morais. A regra máxima que assumimos, sugestão do Índio Velho que nos visitava nos rituais iniciais do grupo, é de que “ninguém pode dizer a ninguém o que não se pode fazer”. Ainda assim, pedimos, antecipadamente, que as pessoas que quiserem conversar, o façam fora e longe da Oca.

15 Objeto mágico de proteção espiritual na forma de um grande colar montado com pedras e miçangas muito usado por tradições de religiões afro-brasileiras.

16 A ideia do ritual que realizamos é de criar a oportunidade para o exercício da autonomia como componente essencial do “trabalho espiritual com a Força da ayahuasca”. Pressupomos que cada um pode e deve saber aprender com seu próprio transe. Neste sentido é permitido, inclusive, que cada um escolha a quantidade de ayahuasca que deseja consumir em cada ritual.

Diferente dos discursos cotidianos, desejamos que o ritual seja espaço para o exercício de outras formas de comunicação, nossa comunicação mediúnica com outros seres e planos de existência e entre os participantes, mas na linguagem dramatúrgica própria dos rituais.

Ali, nos rituais do [Centro Xamânico] Ação Celestial temos apenas uma única função diferenciada entre os presentes: o/a dirigente espiritual do rito da vez. Nesta função, que está se dissolvendo com a prática feminina, deve-se operar como um coordenador e um guardião a garantir as melhores condições para que a interação improvisada dos participantes, o desenvolvimento de seus *dons* e mediunidade.

Os peitos nus de Bia durante o ritual são mesmo a expressão e o exercício de sua mediunidade, sua comunicação com o “plano sagrado” da vida, diz ela. Bia é afirmativa quando pontua que são as “forças do astral”, as energias e entidades que lhe atravessam em transe, que a orientam a despir os seios.

Bia não é a única, há mais três ou quatro mulheres que tiram seus sutiãs durante o tempo-espaço ritual. A prática, inaugurada nos ritos de mulheres e estendida aos outros ritos no início de 2018, já foi motivo de mal estar entre outras mulheres que participam do ritual com seus maridos. Algumas já chegaram a pedir mais discricção. Para as esposas incomodadas Bia responde como que brincando: “solta essa loba! Tira você também o seu, pelo menos para experimentar”, porém ela não deixa de vestir a camiseta e aguardar que o campo de diálogos fora do ritual crie novas oportunidades para que sua expressão do sagrado não perturbe a ninguém. Sobre a nudez de seus peitos, comenta: “não é um ato de liberdade para mim, para mim é natural, mas sei bem que isso é uma conquista”. Ela é respeitosa com os limites culturais, mas sempre foi muito atenta às “orientações do astral desse mundo mágico da ayahuasca”, tal como define.

Em 2009, depois de “receber instruções do Astral” durante um ritual de ayahuasca, Bia descobriu o que “veio fazer neste planeta” e então implantou um projeto de dança com mulheres na comunidade onde mora em Cotia.¹⁷ Recentemente duas de suas alunas também se tornaram professoras do projeto e ela há poucos meses recebeu mais uma orientação, um tipo próprio de *miração*: fundar seu próprio grupo ayahuasqueiro para poder dirigir o ritual conforme seus preceitos.

REFERÊNCIAS

ABREU, Carolina. **Experiência rave: entre o espetáculo e o ritual**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: São Paulo, 2012.

¹⁷ *Anaí mulheres que dançam* é o nome do projeto implantado e sustentado pela Bia, há nove anos, que promove o encontro de mulheres, aulas de dança e saraus, além de um festival anual em Camanducaia, Cotia. A proposta é de trabalhar o autoconhecimento, de busca do feminino através da dança, “de quem somos através dos nossos corpos”, diz ela.

ABREU, Carolina & GRUNVALD, Vitor. Montagem, teatro e imagem dialética. In: Andrea Barbosa [et al.] (orgs.). **Experiência da imagem na antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016, p. 261 - 283.

ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: **Notas de Literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida, Editora 34, Coleção Espírito Crítico, 2003, p. 15-45.

BASTIDE, Roger. O sagrado selvagem. **Cadernos de Campo**. v. 2. n.2., 1992, p. 143- 157.

BENJAMIN, Walter. O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In: **Magia e técnica, arte e política** (Obras Escolhidas - volume I). Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994a, p. 21-35.

CARDOSO, Vania & HEAD, Scott. Matérias Nebulosas: coisa que acontecem em uma festa de exu. **Religião e Sociedade**, n. 35, vol. 1 Rio de Janeiro, 2015, p. 164-192.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CUNHA, Edgar Teodoro da. A intermitência das imagens: exercício para uma possível memória visual Bororo. In: Andrea Barbosa [et al.] (orgs.). **Experiência da imagem na antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016, p. 247 - 259.

_____. Índios no Brasil: imaginário em movimento. In: Sylvia Caiuby Novaes [et al.] (orgs.). **Escrituras da Imagem**. São Paulo, Fapesp / Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 101- 120.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERNÁNDEZ, Alhena Caicedo. Nuevos chamanismos Nueva Era. **Universitas Humanística**, nº 68, Bogotá, jul-dez 2009, p. 15 - 32.

GOLDMAN, Marcio. Forma de Saber e Modos de Ser - Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. In: **Religião e Sociedade**, 25 (2), 2005, p. 102-120.

GOULART, Sandra. Religious matrices of the União do Vegetal. In: **Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil**. Beatriz Caiuby Labate & Edward Mac Rae (eds.). London: Equinox, 2010, p. 107 -134.

GOW, Peter. Cinema da Floresta - Filme, Alucinação e Sonho na Amazônia Peruana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 1995, v. 38 no. 2, p. 36-54.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo, FAPESP, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby & COUTINHO, Tiago. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2014, v. 57 n. 2, p. 215 - 250.

LAGROU. Els. **Arte indígena no Brasil**. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.

LAGROU, Els. Xamanismo e representação entre os kaxinawá. In: E. J. M. Langdon (ed.) **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora UFSC, 1996.

LANGDON, Esther Jean. New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanism and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories. **Civilisations - Revue Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines**. 61-2, 2013a Chamanismes en mouvement. p.19-35.

_____. 'A viagem à Casa das Onças': narrativas sobre experiências extraordinárias. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2013b, v. 56 n. 2, p.183 - 212.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo**: shamanism among the mestizo population in peruvian amazon. Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1986.

MAGNANI, José Guilherme C. **Mystica Urbe**. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo, Studio Nobel, 1999.

MAC DOUGALL, David. **Transcultural cinema**. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 25-92.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua** - xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 401 - 422.

SAEZ, Oscar Calávia. Prefácio. In: **Religiões Ayahuasqueiras**: um balanço bibliográfico. Beatriz Caiuby Labate, Isabel Santana de Rose & Rafael Guimarães dos Santos (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2008.

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

SEVERI, Carlo. A palavra emprestada ou como falam as imagens. **Revista de Antropologia** v. 52, no. 2. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: 2009, p. 459-506.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais** - Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

_____. O nativo relativo. **Mana**. n. 8, vol 1, 2002, p.113-148.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Guerra e Paz, 1993.

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC Portugal, 2014-2016). Pós-doutorado em Formação de professores, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra ESEC (2017-2021); Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC/Goiás (2010-2014, CAPES 5); Doutorado em Ensino (em andamento), com objeto de tese na área da Educação Matemática/Desenvolvimento Profissional de Professores e tecnologias pela Universidade do Vale do Taquari/UNIVATES (2018 -, CAPES 4); Doutorado em Educação (em andamento), com objeto de tese na área de Currículo e Identidade Juvenis pela Universidade Luterana do Brasil/ ULBRA (2020 -, CAPES 5); Mestre em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pelas Faculdades EST (2007-2008, CAPES 5). A nível de graduação possui formação multidisciplinar com: Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual de Goiás; Licenciatura em Pedagogia habilitação: séries iniciais, orientação e supervisão escolar, pelo Instinto de Ciências Humanas e Sociais ICSH e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira/FBB. É professor Titular C-II da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/FIMES/UNIFIMES desde 2014 (Onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás desde 1999 na disciplina de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas FACMAIS, Linha 2 Educação, Cultura, Teorias e Processos Pedagógicos; Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul UEMS, Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019) e do MPIES Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social da Universidade do Estado da Bahia UNEB (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura. E-mail: maximo@unifimes.edu.br

ELISÂNGELA MAURA CATARINO - Pós-doutorado em Educação pela Escola Superior de Educação de Coimbra - ESEC/PT (2017-2019) sob a orientação da Dra. Fátima Neves. Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO (2005 - CAPES 5) na Linha de Pesquisa

Religião e Movimentos Sociais. Doutoranda em Educação pela Universidade Luterana do Brasil (em andamento). Mestra em Teologia com especialização em Educação Comunitária Infância e Juventude pela EST/UFRGS (2010 - Conceito 5 CAPES). Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade Salgado de Oliveira (2007) e Docência do Ensino Superior pela FAMATEC (2012). Licenciada em Língua Portuguesa e inglesa e suas respectivas licenciaturas, pela Universidade Estadual de Goiás (2004) e Licenciada em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas - ICSH (2003). É servidora pública da Secretaria Estadual de Educação de Goiás - SEDUCE (1999 - Professora P-IV) e da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior (2015 - Professora Titular – C-I), onde atua como professora na Pós-graduação e nos Cursos de Medicina Veterinária, Engenharia Civil, Pedagogia, Educação Física e Psicologia. Coordenadora no Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social - MPIES/UNEB. Colíder do Grupo de Pesquisa Psicologia, Processos Educativos e Inclusão da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS); Pesquisadora no Grupo de Pesquisa NEPEM/UNIFIMES/CNPq. Atualmente trabalha com as seguintes temáticas: Literatura. Linguagem. Educação e Diversidade e Educação Especial com foco nos surdos. E-mail: maura@unifimes.edu.br

PEDRO MÁRCIO PINTO DE OLIVEIRA – Mestrando no Programa de Pós-graduação Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social pela Universidade do Estado da Bahia - Campus XI - Serrinha-BA. Especialização em Psicopedagogia Institucional e Clínica pela Faculdade de Filosofia e Letras de Candeias (2017). Graduando em Gestão da Tecnologia da Informação na UniCesumar/Polo: Conceição do Coité-BA. Licenciado em Matemática pela Universidade do Estado da Bahia (2019). Licenciado em História pela Universidade do Estado da Bahia (2014), Licenciatura em Biologia na Faculdade de Tecnologia e Ciências (2008), atualmente atua como Técnico Universitário no Departamento de Educação da UNEB - Campus XIV e como Professor de Matemática e Física do Curso Pré-vestibular Universidade Para Todos da Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC-BA) em parceria com a UNEB, também atua como professor de Informática Básica e Gráfica no Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial SENAC-BA, é membro do Observatório de Educação Básica do Território do Sisal - OBEDUCS/UNEB. É membro da Associação Brasileira de História Oral e Membro da Associação Brasileira de Tecnologia Educacional. Atualmente está Secretário do Colegiado do Curso de Bacharelado em Comunicação Social - Rádio e TV. E-mail: profpedromarcio@hotmail.com

ÍNDICE REMISSIVO

A

América Afro-Latina 44

Anthony Giddens 14, 15, 16, 19, 21, 23

Arqueologia 44

C

Capital cultural 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81

Capitalista 73, 74, 77, 78, 79, 80

Comunidades Quilombolas 24, 38

Condições de saúde 24, 26, 27, 32, 35, 36, 37

Condições de vida 10, 24, 26, 28, 37, 39

D

Diáspora Africana 44, 45, 47, 59, 61, 62, 63, 66

Discriminação histórica 24, 37

Diversidade cultural 6, 8, 9, 10, 12, 13

E

Educação 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 26, 31, 37, 38, 73, 81, 100, 106, 119, 120

Empresários 48, 73, 78, 79

Ensino regular 1, 3, 4, 5

Escravidão 44, 46, 49, 50, 52, 53, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 71

Escrita 52, 102, 110

Estudos Afro-Brasileiros 11, 44

Experiência 14, 15, 17, 18, 19, 21, 29, 54, 84, 85, 86, 90, 95, 97, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119

H

Humanidade e animalidade 82, 83, 100, 101

I

Inclusão 1, 2, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 45, 50, 80, 120

L

Literatura 11, 45, 47, 50, 82, 83, 85, 86, 100, 101, 117, 120

M

Magia 102, 104, 110, 117

Memorialização 44, 47, 57, 59, 60, 62, 63

Modernidade 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 48, 107

P

Pandemia 40, 42

R

Racismo 6, 8, 9, 10, 11, 13, 49, 58, 59

Reflexividade 14, 19, 20, 21, 22, 112

T

TEA 1, 2, 3, 5

Tradição 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 61, 77, 80, 107

Transe 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 114, 115, 116

Transtorno do espectro autista 1, 2, 3, 4, 5

ANTROPO LOGIA:

*Visão crítica da
realidade sociocultural*

- 🌐 www.atenaeditora.com.br
- ✉ contato@atenaeditora.com.br
- 📷 @atenaeditora
- 📘 www.facebook.com/atenaeditora.com.br



ANTROPO LOGIA:

*Visão crítica da
realidade sociocultural*

- 🌐 www.atenaeditora.com.br
- ✉ contato@atenaeditora.com.br
- 📷 @atenaeditora
- 📘 www.facebook.com/atenaeditora.com.br

