

V.6
N.1
2025



O ENCONTRO ETNOGRÁFICO E A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO

ORGANIZAÇÃO:
BRUNO BARTEL E LIZA DUMOVICH



REVISTA
ZABELÊ

EXPEDIENTE

Revista Zabelê
Discentes PPGANT - UFPI
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Universidade Federal do Piauí
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga,
Teresina, Piauí.
CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152

Reitora

Profa. Dra. Nadir Nogueira

Vice-Reitor

Prof. Dr. Edmilson Moura

Conselho Editorial

Adriana da Silva Carvalho
Ana Ponilla das Dores Ribeiro
Cassio de Assis Soares Nunes
Cristhyan Kaline Soares Silva
Francilene da Silva Abreu
Fabício Lima Barradas
Lêinad Dallyne de Oliveira Alves
Lília Melo Vaz Fontinelle
Marcos Paulo Magalhães de Figueiredo
Matheus Leal Faustino Beserra
Matheus do Monte Marques
Sandra Claudete Sena Silva
Tóri Monteiro Amendola

Editoras-Chefes

Deanny Stacy Sousa Lemos
Lorrana Santos Lima

Organização

Bruno Bartel
Liza Dumovich

Revisão

Equipe Editorial Zabelê

Diagramação

Lorrana Santos Lima

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

- Modos de relacionalidade e ficções textuais: repensando o ofício do antropólogo _____ 4
Bruno Bartel e Liza Dumovich

DOSSIÊ

- Ninguém tem medo de encantado! Eles nos ensinam tanto': A criança pajé e as incorporações mediúnicas no Templo Amançuy do Amanhecer em Teresina – PI _____ 15
Márcia Maria da Silva Sousa
- Encontro etnográfico e sociabilidade nas Barras Argentinas: construção do conhecimento antropológico com a torcida La Banda del Calamar _____ 39
Mariane da Silva Pisani e Fábio Henrique França Rezende
- Etnografando Caminhos: os deslocamentos que nos levam à Ilha Encantada _____ 61
Leonardo Silveira Santos
- Imersão e emoções no campo antropológico: algumas reflexões _____ 82
Emanuelle Camolesi
- Os caminhos e descaminhos de um encontro etnográfico com a loucura: breves notas de uma experiência em um Centro de Atenção Psicossocial situado no interior paulista _____ 98
Anna Beatriz da Silva Viotto e Luís Antônio Francisco de Souza
- Do Teatro ao Surfe: comparabilidade e a troca de objetos de estudo na Antropologia _____ 120
João Pedro de Oliveira Medeiros
- Nas alturas do Quilombo: observação, resistência e cotidiano na Serra do Evaristo _____ 132
Francisco Welder Silva de Lima

ARTIGOLIVRE

- Fincando raízes na diáspora: plantations, agronegócio e a racialização das sociedades no colonialismo _____ 146
Marina de Barros Fonseca

ENSAIO

- Os corpos monstruosos vão devorar a universidade _____ 157
Ana Carolina Santino de Sá e Larissa de Fátima Adorno Inácio



Apresentação

MODOS DE RELACIONALIDADE E FICÇÕES TEXTUAIS: REPENSANDO O OFÍCIO DO ANTROPÓLOGO

Bruno Bartel

Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal do Piauí
brunodzk@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0003-4788-0204>

Liza Dumovich

Pós-doutoranda em Antropologia Social e Cultural da KU Leuven, Bélgica
lizadumovich@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9804-7234>

A organização deste Dossiê foi inspirada na discussão sobre a constituição e as consequências dos regimes de relacionalidade que são gerados a partir das interações entre o etnógrafo e os seus interlocutores no que chamamos de “encontro etnográfico”. O objetivo foi reunir reflexões

antropológicas que se concentrassem tanto na experiência etnográfica vivenciada no trabalho de campo quanto nas estratégias discursivas desenvolvidas no processo da escrita etnográfica.

Nas Ciências Sociais, é amplamente reconhecido que o método do trabalho de campo etnográfico viabiliza contribuições analíticas aprofundadas sobre diversidade cultural e as diferentes maneiras de ser e estar no mundo (Malinowski, 1978 [1922]; Evans-Pritchard, 1978 [1940]; Clifford; Marcus, 1986; Said, 1990 [1978]; Abu-Lughod, 1991; Peirano, 1995; Cardoso de Oliveira, 2000; Geertz, 2008 [1973]). Mas de que modo se constitui a relação entre o etnógrafo e os seus interlocutores? De que modo e até que ponto essa relação é moldada pelos diferentes elementos contextuais do trabalho de campo? E quais são as implicações da forma que essa relação toma para a escrita etnográfica e a representação cultural?

5 A entrevista tem sido um recurso valioso para a análise etnográfica, muitas vezes através da mobilização da “história de vida” (Becker, 1993) ou “ilusão biográfica” (Bourdieu, 1998). Contudo, essa ferramenta metodológica não consegue captar os modos de pensar, ser, agir e sentir dos sujeitos em toda a sua complexidade (Beatty, 2013). Somente uma observação detalhada e o compartilhamento de experiências, viabilizados pela minúcia do momento etnográfico, permitem capturar o contexto mais abrangente do discurso e da prática, do contexto situacional e das conexões históricas e contemporâneas entre o etnógrafo (e o seu mundo) e a comunidade (e o seu mundo) onde ele estuda (Abu-Lughod, 1991; Beatty, 2010).

Partindo da ideia de que “relação”, em termos antropológicos, é um conceito abstrato que se refere a um estado de coexistência imaginado como conexão ou vínculo (Peirano, 1995; Jackson, 1998; Favret-Saada, 2005; Strathern, 2016), propomos uma investigação aprofundada do encontro etnográfico e sua capacidade generativa não só de informações e discursos, mas sobretudo de momentos etnográficos particularmente significativos.

A antropologia clássica, marcada por figuras como Malinowski e Radcliffe-Brown, concebia o trabalho de campo como um processo de observação objetiva de sociedades distantes, produzindo narrativas supostamente neutras sobre culturas alheias. No entanto, a virada pós-moderna dos anos 1980 provocou uma profunda reconfiguração dessa perspectiva, propondo que o encontro etnográfico seja compreendido como uma interação dialógica e situada, e não como um mero registro factual da vida social.

Na coletânea proposta por Clifford e Marcus (1986), a etnografia emerge como fruto de negociações, diálogos e tensões entre antropólogo e interlocutores. Ao enfatizar a reflexividade, os autores mostram que o pesquisador não está fora do contexto, mas inserido nele, influenciando e sendo influenciado pelos grupos estudados. A noção de temporalidade compartilhada, destacada por Fabian (1983), por exemplo, questionou a prática clássica de colocar o outro em um tempo “distante”, evidenciando que antropólogo e pesquisados coexistem no mesmo presente histórico. Nesse sentido, a etnografia passou a ser concebida como a elaboração de “textos interpretativos”, construídos a partir de múltiplas vozes e perspectivas, e não como um mero espelho da realidade alheia.

Contudo, a ênfase na textualidade (identificação de estilos ou a problematização dos recursos narrativos dispostos pelos pesquisadores) recebeu críticas por provocar um certo relativismo levado às suas últimas consequências, dificultando a generalização ou a análise de estruturas sociais mais amplas. Eric Wolf (1990), por exemplo, argumentou que o foco excessivo na textualidade, reflexividade e fragmentação do campo etnográfico poderia enfraquecer a capacidade da antropologia de analisar estruturas sociais, relações de poder e economia política de forma abrangente. A partir de uma abordagem mais humanista, Lila Abu-Lughod (1991) denuncia a suposição que norteia a coleção editada por Clifford e Marcus (1986) de que uma distinção cultural fundamental separaria o antropólogo do interlocutor, ou o “eu” do “outro”. Essa suposta distinção, demonstra a autora, reforça

separações que carregam um sentido de hierarquia, constitutiva da própria construção histórica da disciplina, que até os dias atuais continua a ser, sobretudo, o estudo do “outro” não-Occidental (ou colonizado) pelo “eu” Occidental (ou colonizador). Essa suposição, argumenta Abu-Lughod, é tanto produtora quanto produto da assimetria implícita na própria coleção: a ausência da voz feminista e de pessoas de identidades híbridas (“*halfies*”) entre os seus autores.

Portanto, o debate que se desenvolveu a partir dos anos 1980 representa uma transformação significativa dos cânones clássicos do trabalho de campo. Primeiro, reconhecem a assimetria de poder existente nas relações de campo, abrindo espaço para análises pós-coloniais, feministas e críticas às representações simplistas das alteridades. Segundo, reforçam a noção de que a produção de conhecimento antropológico é sempre situada e política, exigindo uma consciência ética e metodológica por parte do pesquisador. A ideia de encontro etnográfico redefine a etnografia como um processo dialógico, reflexivo e situado, no qual o conhecimento não é simplesmente capturado, mas coproduzido pelo pesquisador e os sujeitos da pesquisa. Essa mudança de paradigma demonstra que compreender culturas e sociedades exige mais do que observar: requer reconhecer que toda investigação é atravessada por história, poder e interpretação, tornando o trabalho etnográfico tanto uma prática intelectual quanto ética.

Diversos caminhos já foram percorridos para descrever e situar a conexão entre pesquisadores e interlocutores: o intermediário que abre portas e dissipa dúvidas junto às pessoas locais (Foote-Whyte, 2005 [1943]); o intérprete religioso que oferece a exegese nativa (Turner, 2005 [1967]); ou ainda o controle das impressões, que pode ter papel decisivo na construção do trabalho de campo (Berreman, 1980 [1962]; Goffman, 1985 [1959]). No entanto, a configuração do cotidiano sobre a qual o pesquisador se debruça está sempre sujeita à reavaliação pelos interlocutores, diante das consequências de suas próprias ações – não apenas em termos práticos e concretos, mas também em

dimensões mais abstratas, ligadas aos valores que essas ações podem assumir.

A concepção de relação emerge como princípio orientador, capaz de impulsionar tanto as questões teóricas formuladas em torno dos objetos de pesquisa quanto as transformações existenciais vividas pelo pesquisador no percurso da aventura antropológica (Bartel, 2024). Diante de um campo de possibilidades abertas, torna-se especialmente pertinente desenvolver algumas reflexões a partir das conexões e diferenças que se revelam ao longo do trabalho de campo. Mas o que significa falar em relação hoje, em termos antropológicos? Como Strathern (2016: 227) observa de forma perspicaz, “relação é, em si mesma, um conceito abstrato. Refere-se a um estado de coexistência imaginado como conexão ou vínculo, sem especificar entidades e implicações”. É justamente esse modo de comunhão que propomos explorar, considerando sua capacidade de gerar ambientes interacionais que sustentam o fluxo de trocas, a circulação de informações e o compartilhamento de conhecimentos entre pesquisador e interlocutores. Trata-se, portanto, de uma antropologia do conhecimento que se distingue dos pressupostos cognitivos que orientam sua aplicação (Cohen, 2012) ou da simples descrição de suas modalidades de atuação (Barth, 2002), capaz de abrir novos movimentos e dinâmicas a serem investigados etnograficamente.

Para além dos padrões consagrados do culturalismo americano e das célebres camadas de significação do interpretativismo geertziano, argumentamos que o encontro etnográfico constitui um contexto interacional específico que influencia diretamente a produção dos dados (descrição, interpretação, comparação e generalização). Situações de cordialidades, tensões, trocas ou desconfianças compõem, e continuarão a compor, um enredo (drama) e um cenário (trama) que moldam a exposição do pesquisador em sua constante interação com os interlocutores. O que ainda nos escapa é avaliar até que ponto estamos efetivamente conscientes das limitações em refletir sobre nossos dados a partir desses contextos de interação cotidianos. O presente Dossiê visa a contribuir

para um melhor entendimento sobre essas limitações e potencialidades através de sete contribuições.

O primeiro artigo desse Dossiê, “*Ninguém tem medo de encantado! Eles nos ensinam tanto’: A criança pajé e as incorporações mediúnicas no Templo Amançuy do Amanhecer em Teresina – PI*”, de Márcia Maria da Silva Sousa, analisa a percepção das crianças sobre os encantados que incorporam durante as ações devocionais locais. O encontro etnográfico ocorreu por meio da observação desse público-alvo como protagonistas de suas próprias histórias, atuando de forma política e social, com lugares sociais e rituais definidos.

Em “*Encontro etnográfico e sociabilidade nas Barras Argentinas: construção do conhecimento antropológico com a torcida La Banda del Calamar*”, Mariane da Silva Pisani e Fábio Henrique França Rezende analisam como as dinâmicas de sociabilidade e poder na torcida, assim como as negociações de acesso ao campo, influenciaram a experiência etnográfica. O trabalho problematiza as hierarquias de gênero existentes, evidenciando como regras e elementos simbólicos moldam a identidade coletiva e a participação dos interlocutores nas ações propostas.

O artigo “*Etnografando Caminhos: os deslocamentos que nos levam à Ilha Encantada*”, de Leonardo Silveira Santos, propõe uma reflexão sobre o deslocamento etnográfico não apenas como ferramenta metodológica, mas como experiência sensorial e epistemológica. O autor utiliza a Ilha de Itapuá (PA) como campo de análise, ressaltando transformações sociais, econômicas e ambientais no local ao longo do tempo. O artigo propõe uma metodologia expandida da etnografia, na qual o deslocamento é pensado como lugar de produção de conhecimento e não apenas como etapa logística. O caminhar, o navegar e o esperar tornam-se momentos de observação e interação que revelam nuances dos modos de vida, tensões socioambientais e transformações históricas da Ilha de Itapuá.

No seu artigo “*Imersão e emoções no campo antropológico: algumas reflexões*”, Emanuelle Camolesi reflete sobre a imersão em campo como escolha metodológica atravessada por limitações

pessoais e pelas dimensões de corpo e emoções do pesquisador. Para a autora, a observação participante implica mais do que técnica: trata-se de um modo de produção de conhecimento baseado no contato contínuo, no ser afetado e no confronto entre mundos. A alteridade, construída a partir da convivência e da negociação com os interlocutores, é inseparável das emoções que atravessam o pesquisador, tornando o campo uma experiência de exposição, risco e transformação. Assim, a etnografia se afirma como prática situada, em que imersão, afetos e corporalidade se constituem como categorias centrais da construção dos dados.

“Os caminhos e descaminhos de um encontro etnográfico com a loucura: breves notas de uma experiência em um Centro de Atenção Psicossocial situado no interior paulista” descreve uma pesquisa etnográfica em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) no interior paulista, refletindo sobre os caminhos e descaminhos da Reforma Psiquiátrica no cotidiano da saúde mental. A partir da observação participante e dos registros em caderno de campo, Anna Beatriz da Silva Viotto e Luís Antônio Francisco de Souza problematizam os desafios de colocar-se em campo, entre a posição de observador e a de participante, destacando a experiência de ser afetado como constitutiva da etnografia. A análise evidencia que o cuidado se constrói em práticas heterogêneas, nos encontros e desencontros entre profissionais e usuários, atravessados por tensões, afetos e transformações. Assim, a etnografia da saúde mental é apresentada como um exercício de olhar, ouvir e escrever que ultrapassa a técnica, assumindo-se como responsabilidade ética diante do sofrimento psíquico e das possibilidades de cuidado.

Em *"Do Teatro ao Surfe: Comparabilidade e a Troca de Objetos de Estudo na Antropologia"*, a noção de comparação se destaca a partir das experiências de pesquisa acumuladas pelo autor, João Pedro de Oliveira Medeiros, desde a etnografia do mestrado até o projeto em desenvolvimento no doutorado. No artigo, o encontro etnográfico é marcado por autorreflexões sobre

as continuidades e semelhanças entre objetos de estudo previamente selecionados durante a construção dos trabalhos de campo.

O Dossiê encerra com o ensaio visual "*Nas Alturas do Quilombo: Observação, Resistência e Cotidiano na Serra do Evaristo*", em que a evocação do cotidiano fundamenta a perspectiva do pesquisador. O encontro etnográfico é entendido como um processo de escuta e coautoria, no qual o pesquisador se permite ser afetado pelas histórias e experiências dos interlocutores. Nesse ensaio, Francisco Welder Silva de Lima busca articular uma reflexão visual e escrita sobre os modos de ser e resistir na Serra do Evaristo.

Para além do Dossiê "**O Encontro etnográfico e a construção do conhecimento antropológico**", este número da Revista Zabelê conta também com o artigo "*Fincando Raízes na Diáspora: Plantations, Agronegócio e a Racialização das Sociedades no Colonialismo*", que analisa a centralidade das plantations na constituição de sociedades marcadas pelo colonialismo, pela racialização e pela exploração do trabalho forçado. A partir de debates sobre as noções de Antropoceno e Plantationoceno, Marina de Barros Fonseca evidencia como esses sistemas sustentaram a modernidade ocidental, o capitalismo, o imperialismo e a destruição ecológica, impactando desigualmente populações não-brancas e periféricas. A autora também mobiliza conceitos como plantation futures, racismo ambiental e Bem Viver para mostrar que o legado das plantations segue vivo no agronegócio e no neoextrativismo, atravessando disputas de memória, identidades e possibilidades de imaginar mundos pós-extrativistas.

Este número fecha com o ensaio etnográfico "*Os Corpos Monstruosos Vão Devorar a Universidade*", de Ana Carolina Santino de Sá e Larissa de Fátima Adorno Inácio. Sá e Inácio refletem sobre o Festival das Cotas Trans na UNICAMP (2024), ressaltando como corpos trans, negros, gordos e dissidentes transformam o espaço universitário. A partir das noções de corpos-

monstruosos e de corpografias, Sá e Inácio discutem a potência subversiva de existências que resistem às normas cisheteronormativas e raciais. O texto destaca a força política e estética dessas presenças nas artes, nas falas e nas práticas culturais, que desestabilizam as fronteiras entre humano e não humano, normal e monstruoso. Por meio da intervenção artística com lambe-lambe, afirmam que esses corpos são ameaças criativas à brancopia e ao CISTema, abrindo caminhos para outras formas de vida e de universidade.

Referências

Abu-Lughod, Lila. "Writing Against Culture." In: Fox, Richard Fox (org.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991. p.137-62.

Bartel, Bruno Ferraz. Notas sobre a relacionalidade no encontro/diálogo etnográfico. In: Oliveira, Hilderline Câmara. (Org.). *Revelando culturas: inovação, desafios e horizontes nas Ciências Sociais*. Campina Grande: Licuri, 2024. p. 25-41.

Barth, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, v.43, n.1, 2002, p.1-18.

Beatty, Andrew. How Did It Feel for You? Emotion, Narrative, and the Limits of Ethnography. *American Anthropologist*, v. 112, n. 3, 2010, p. 430-443.

Beatty, Andrew. Current Emotion Research in Anthropology: Reporting the Field. *Emotion Review*, v. 5, n. 4, 2013, p. 414-422.

Becker, Howard. "A história de vida e o mosaico científico". In: *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993. p.101-115.

Berreman, Gerald. "Por detrás de muitas máscaras". In: Guimarães, Alba Zaluvar (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980 [1962]. p.123-176.

Bourdieu, Pierre. "A ilusão biográfica". In: Ferreira, Marieta de Moraes & Amado, Janaina (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998. p.183-191.

Cardoso de Oliveira, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.

Clifford, James; George E. Marcus, (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of*

Ethnography. University of California Press, 1986.

Cohen, Emma. Antropologia do conhecimento. *Primeiros Estudos*, n.3, 2012, p.143-158.

Evans-Pritchard, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978 [1940].

Fabian, Johannes. *The Time and the Other*: how anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

Favret-Saada, Jeanne. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-61, 2005.

Foote-Whyte, William. *A Sociedade de Esquina*: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 [1943].

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1973].

Goffman, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1985 [1959].

Jackson, Michael. *Minima Ethnographica*: Intersubjectivity and the Anthropological Project. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

13 Malinowski, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].

Peirano, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

Said, Edward W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo, Companhia das Letras, 1990 [1978].

Strathern, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre “relações”. *Revista de Antropologia*. v.59, n.1, 2016, p.224-257.

Turner, Victor. “Muchona, a vespa: Intérprete da Religião”. In: *Floresta de símbolos*: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005 [1967]. p.179-202.

Wolf, Eric. Distinguished Lecture: Facing Power - Old Insights, New Questions. *American Anthropologist*, v. 92, n. 3, 1990, p. 586-596.

AGRADECIMENTOS

Este estudo foi financiado pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/000211/2024.



**Funded by
the European Union**



“NINGUÉM TEM MEDO DE ENCANTADO! ELES NOS ENSINAM TANTO”: A CRIANÇA PAJÉ E AS INCORPORAÇÕES MEDIÚNICAS NO TEMPLO AMANÇUY DO AMANHECER EM TERESINA - PI

Márcia Maria da Silva Sousa

Doutoranda em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco
marcia.sousa@ufpe.br
<https://orcid.org/0009-0000-9056-0367>

REVZAB
● ● ● ● ● ●



RESUMO

Aqui, analiso a percepção das crianças pajés sobre os encantados que incorporam durante os rituais do templo Amançuy do Amanhecer a partir da etnografia vivenciada no templo. Os templos da doutrina do Vale do Amanhecer se intitulam como pertencentes a uma tradição Nova Era, que promove a circulação global de experiências espirituais (Amaral, 2000). No Vale do Amanhecer, as incorporações mediúnicas de Pretos Velhos, Sereias, Caboclos e irmãos obsessores ocorrem sem gerar medo nas crianças, que entendem o corpo como um veículo para transmitir as mensagens das entidades. Nesse sentido, o corpo como “mediador e a experiência como pública” (Falcão, 2010). A relação entre magia e simbologia, no contexto de surgimento do ritual dos Pequenos Pajés, é articulada a partir dos livros autobiográficos de Neiva Chaves Zelaya, mulher, caminhoneira e mentora da doutrina. A metodologia inclui narrativas, desenhos, fotos, vídeos, rodas de conversa e grupos focais, em conjunto com técnicas clássicas de pesquisa antropológica, revelando novas perspectivas sobre a atuação infantil no campo religioso. Apresento o resultado das vivências com crianças e adultos do templo do Amançuy do Amanhecer, em Teresina – PI, entre 2018 e 2019. As crianças, por sua vez, emergem como protagonistas de suas histórias, ativas política e socialmente, com lugares sociais e rituais definidos. A ativa participação destas nas atividades propostas ilumina novas possibilidades de compreensão do campo, assim como as especificidades da pauta ética na relação adulto-crianças.

Palavras-Chave: Criança pajé; Memória; Encantados; Religiosidade.

RESUMEN

En este trabajo analizo, la percepción de los niños chamanes (niños pajés) sobre los encantados (entidades espirituales) que incorporan durante los rituales del templo Amançuy del Amanecer, a partir de una etnografía realizada en el templo. Los templos de la doctrina del Valle del Amanecer se identifican como parte de una tradición Nueva Era, que promueve la circulación global de experiencias espirituales (Amaral, 2000). En el Valle del Amanecer, las incorporaciones mediúnicas de Pretos Velhos, Sirenas, Caboclos y espíritus obsesores no generan miedo en los niños, quienes entienden el cuerpo como un vehículo para transmitir los mensajes de las entidades, siendo así el cuerpo un “mediador y la experiencia pública” (Falcão, 2010). La relación entre magia y simbolismo, en el contexto del surgimiento del ritual de los Pequeños Chamanes, se articula a partir de los libros autobiográficos de Neiva Chaves Zelaya, mujer, camionera y fundadora de la doctrina. La metodología incluye narrativas, dibujos, fotos, videos, círculos de diálogo y grupos focales, combinados con técnicas clásicas de investigación antropológica, revelando nuevas perspectivas sobre la actuación infantil en el campo religioso. Presento los resultados de las vivencias con niños y adultos del templo Amançuy del Amanecer, en Teresina – PI, entre 2018 y 2019. Los niños emergen como protagonistas de sus propias historias, activos política y socialmente, con roles sociales y rituales bien definidos. Su participación activa en las actividades propuestas ilumina nuevas posibilidades de comprensión del campo, así como las especificidades éticas en la relación entre adultos y niños.

Palabras Clave: Niño chamán; Memoria; *Encantados*; Religiosidad.

ABSTRACT

This paper analyzes the perceptions of child shamans (crianças pajés) regarding the encantados (spiritual beings) they incorporate during rituals at the Amançuy do Amanhecer temple, based on ethnographic fieldwork conducted at the site. The temples of the Vale do Amanhecer doctrine identify themselves as part of a New Age tradition, promoting the global circulation of spiritual experiences (Amaral, 2000). In the Vale do Amanhecer, mediumistic incorporations of Pretos Velhos, Sereias, Caboclos, and obsessive spirits occur without instilling fear in the children, who perceive the body as a vehicle for conveying the entities' messages—thus, the body as "mediator and experience as public" (Falcão, 2010). The relationship between magic and symbolism, within the context of the emergence of the Little Shamans ritual, is articulated through the autobiographical writings of Neiva Chaves Zelaya, a woman, truck driver, and founder of the doctrine. The methodology includes narratives, drawings, photos, videos, talking circles, and focus groups, combined with classical anthropological research techniques, revealing new perspectives on children's roles in religious contexts. I present the results of fieldwork conducted with children and adults at the Amançuy do Amanhecer temple in Teresina, Piauí, between 2018 and 2019. The children emerge as protagonists of their own stories, socially and politically active, with defined ritual and social roles. Their active participation in the proposed activities sheds light on new understandings of the religious field, as well as on the ethical dimensions of adult-child relationships.

Keywords: Child shaman; Memory; *Encantados*; Religiosity.

Introdução

Enquanto construção social e cultural, a infância reflete, a partir de um momento singular na trajetória humana, processos de aprendizado, socialização e imaginação. No conjunto do Vale do Amanhecer, uma doutrina de Nova Era - criada a partir de práticas mediúnicas e sincretismo religioso -, a criança emerge como ator social de um universo simbólico e espiritual, em que a corporeidade se torna veículo de experiência e de transmissão de significados. Essa pesquisa, que compõe um trabalho de dissertação, enfatiza como as crianças pajés, longe de nutrir temor pelas incorporações mediúnicas dos encantados – figuras espirituais de ampla importância na doutrina –, desenvolvem uma relação harmoniosa e educativa com o sagrado, seja durante os rituais, seja em momentos distintos dentro do espaço ritualístico do templo Amançuy do Amanhecer. Nesse ínterim, o corpo não é apenas uma estrutura biológica, mas um mediador cultural e espiritual, capaz de traduzir experiências que interligam o visível e o invisível, o material e o etéreo, conforme as narrativas dos membros, os livros de códigos e as condutas da doutrina.

Ao pensar as crianças em um contexto ritual, como o específico dos Pequenos Pajés, o Vale do Amanhecer promove uma educação espiritual que mobiliza oralidade, prática ritualística e aprendizado experiencial. A figura da criança pajé – tanto as de fora, como as de dentro, é um marco simbólico da conexão intergeracional, carregando valores de amor, humildade e tolerância que moldam tanto o *ethos* religioso quanto as práticas sociais da comunidade. A dinamicidade ofertada reforça a perspectiva de que o brincar, o aprender e o ritualizar, coexistem como dimensões fundamentais na formação dos pequenos dentro do campo religioso, sendo estes percebidos como “os tesouros da doutrina”.

O contexto ritual é permeado por narrativas, brincadeiras livres e direcionadas, desenhos e vivências no terreiro - um espaço de liberdade das crianças, no qual percebemos as nuances entre o sagrado e o profano. Imbricados nesse processo de interseção, compreendemos como a religiosidade é vivenciada a partir de uma perspectiva orgânica, rompendo com concepções convencionais de infância e espiritualidade. Esse fenômeno destaca que os Pequenos Pajés do Vale do Amanhecer ora propõem um desafio e ora uma ruptura com normas sociais tradicionais quando participam ativamente dos rituais mediúnicos, ou ainda, ao ocupar posições rituais, produzindo arranjos e rearranjos - tanto nesses rituais como fora deles.

Desse modo, a análise antropológica posta em ótica mostra, não apenas a relevância da infância e a religiosidade contemporânea, como também denota a capacidade da criança de ressignificar espaços, práticas e valores em uma doutrina de sincretismo e cura. Assim sendo, esse contexto enfatiza a importância de estudar as experiências infantis enquanto profícuas para entender as complexidades do fenômeno religioso, especificamente no âmbito das doutrinas de Nova Era, ou ainda, do Novo Movimento Religioso Brasileiro.

O Vale do Amanhecer como uma doutrina de Nova Era

O movimento *Nova Era* teve origem no Brasil nos anos de 1960, sendo impulsionado pelo advento da Contracultura no século XX, do fluxo de ideias advindas dos discursos científicos, entre outros. Emerge como um cruzamento de ideias, religião e misticismo que se entrelaçam; assim, novas religiões são formadas, agregando valores dos ritos das religiões de

matriz africana, do kardecismo brasileiro e características dos rituais dos povos indígenas, sendo “[u]ma circulação de experiências, contatos concretos ou desejados entre diferentes tradições culturais numa dimensão global” (Amaral, 2000: 28).

Segundo a autora supracitada, nas origens das religiões do movimento Nova Era, tinham destaque o Transcendentalismo, o Espiritualismo (adotado como filosofia dentro da doutrina do Amanhecer), o *New Thought* e a *Christian Science*. Estas se constituíam como possibilidades de encontros entre as técnicas religiosas/espirituais do Oriente e do Ocidente. Ambas postulam o princípio da cura por meio da manipulação dos poderes da mente e da habilidade performática para influenciar outros. Otávio Velho faz a apresentação do livro *Carnaval da Alma* (2000) de Leila Amaral, destacando a relevância dos estudos sobre as religiões de Nova Era:

A Nova Era somos nós todos. Sutilmente, sua influência se faz sentir, em graus variados, nos hábitos, costumes e crenças, seja no interior das instituições religiosas, nos establishments científicos, nas grandes corporações. De certa forma, o estudo dos grupos “Nova Era” vale não só por sua importância intrínseca, mas pela influência cultural mais ampla que vão exercendo, nem que seja porque simplesmente refletem o espírito de um novo tempo, que por vezes retoma elementos de um passado que se supunha superado, mas, também, seguidamente, antecipando novos padrões de relacionamento (Velho, 2000: 8).

Na busca pela ressignificação cultural, social e religiosa, os adeptos do movimento Nova Era propõem a ruptura com os ideais conservadores do catolicismo ou ainda a “Nova Consciência religiosa”, conforme descreve Roberth Bellah (1977), adotada pelos jovens e idealizadores do movimento de Contracultura: a revitalização do sagrado que viria a ser conhecida como religiões de Nova Era. Seguindo essa mesma concepção de ruptura e revitalização, o Vale do Amanhecer se configura como uma doutrina de Nova Era, permeada de simbologias e sincretismos religiosos, agregando valores conhecidos do movimento *New Age* ou as religiões de Nova Era. Leila Amaral (2000) explica a definição e justifica a ascensão e o potencial atrativo desses movimentos religiosos com vistas a finalidade de quem procura:

A errância espiritual da Nova Era atinge seu ponto máximo, na cidade, através dos diversos serviços oferecidos pelos centros holísticos. Com esse termo, estou designando um conjunto de espaços na cidade, ponto de encontro dos buscadores citadinos, a partir de uma extensa e variada rede de serviços, para o atendimento dos diversos campos de interesse de seus frequentadores, passando pela espiritualidade, alimentação, medicina alternativa, artes, turismo e ecologia. Esses serviços realizam-se ao redor de eventos – “vivências” ou workshops – de natureza terapêutica, divinatória, espiritual e meditativa. (Amaral, 2000: 10).

Ou ainda:

Os indivíduos, com suas convicções e crenças, recorrem a um mercado de bens simbólicos, os “centros holísticos”, para satisfazer suas necessidades pessoais. Uma atitude pragmática de aproveitar o aproveitável para atingir fins particulares, sejam eles “materiais” – saúde e prosperidade – ou “espirituais” – de enriquecimento e fortalecimento interior, através da afirmação positiva do “verdadeiro eu” (Amaral, 2000: 33).

Assim, justifica-se a aceitação desses novos movimentos religiosos enquanto centros de cura e amparo, seja espiritual ou físico. Nesse contexto de ressignificações religiosas, surge a doutrina do Amanhecer. Na visão dos adeptos, essa doutrina é a crença na reencarnação e no contato com seres de outros mundos, como extraterrestres, pretos velhos e os seres encantados¹. Segundo Renato Ortiz (1999), somente é possível compreender a mística religiosa do Vale do Amanhecer a partir da lógica da mundialização cultural², pois

essa é entendida como desterritorializada, a qual explica a admissibilidade da presença de encantarias de diversas partes do planeta na doutrina.

Seguindo nessa mesma perspectiva apontada pelo autor supracitado, Carmen Cavalcante diz que:

O Vale do Amanhecer fala de povos indígenas andinos, meso-americanos, brasileiros e norte-americanos, todos eles expostos a uma forte aura mítica e aparentemente lá chegados por intermédio de sistemas como folhetos de agências de turismo e lembranças adquiridas nas viagens; assim como da religião umbandista; da religiosidade Nova Era e também dos filmes e séries de faroeste, veiculados no cinema e na televisão. O interessante é que, no Vale, esses mesmos índios também dizem respeito a informações referentes a naves espaciais, a seres de outros planetas, a faraós e pirâmides egípcias, entre outros. Tudo isso ocasionado por o “Vale indígena” ser um texto, no qual a tessitura a ele imanente, sendo híbrida, dá-se a realizar de modo dialógico e complexo (Cavalcante, 2005: 168).

É válido ressaltar que para os não adeptos dessa religiosidade talvez seja pouco provável a admissibilidade desse sincretismo religioso presente na doutrina, mas como diz Mestre Gilmar Moreira:

Para se entender a história do Amanhecer de Tia Neiva, é necessário abrir a mente e o coração. Voar nas asas do tempo, mergulhar nos corredores do passado e sondar os acontecimentos que formam toda a conjuntura que é hoje a corrente indiana do espaço; em suma o Amanhecer de Tia Neiva (Gilmar Moreira, 2019).

O movimento *New Age* ou Nova Era possui características de religiões politeístas, não possuindo um deus único para adorar. Geralmente há a existência de crença em deuses que podem ser encontrados em qualquer lugar, como os encantados, que são cultuados no Vale. Segundo Bartolomeu Medeiros (1998), os adeptos do movimento Nova Era preparam-se para o terceiro milênio por meio das transformações em nível individual e coletivo, bem como as formas de pensar, socializar e compadecer-se com as dores alheias.

Outra característica desse movimento é a mistura que varia desde os conhecimentos religiosos, políticos, sociais, científicos e crenças na reencarnação, admitindo-se a possibilidade de conversa com seres de outros mundos: “pode-se dizer, então, que se está frente a uma espiritualidade desencarnada, isto é, sem território cultural ou religioso rigidamente demarcado” (Amaral, 2000: 17). Ou seja, essas ressignificações, adaptações que se modificam e produzem arranjos e rearranjos, apresentam-se como um sincretismo em movimento, assim definido por Amaral (2000):

O sincretismo na religião vem deixando de ter, necessária ou exclusivamente, um lugar fixo de hibridação e passou a se constituir, também, no deslocamento, na circulação e no fluxo de identidades. [...] a descanonização da relação entre lugar e essência, que vem se apresentando como um dos aspectos centrais do estilo Nova Era de lidar com o sagrado (Amaral, 2000: 18).

O Vale do Amanhecer identifica-se como uma doutrina espiritualista de preparação para a Nova Era, o Novo Milênio. A doutrina espiritualista do Amanhecer tem como pilar central a crença em três princípios: amor, tolerância e humildade - carregando valores do movimento Nova Era e sua dinâmica no Brasil. Na doutrina do Amanhecer, é ensinado que o bem deve ser cultivado por meio da caridade aos mais necessitados, na colaboração com os trabalhos realizados no Templo e na doação – seja ela de cunho financeiro ou espiritual. Esse ensinar tão recorrente na doutrina perpassa o que compreendo como educação enquanto processo social, tendo em vista que, em todos os rituais, conversas ao redor do Templo e no compartilhar diário da doutrina perpassam as questões educacionais. Na fala dos

interlocutores deste trabalho, é recorrente a perspectiva educacional em que afirmam: “aqui no Vale tudo se aprende e tudo se ensina”, como destaca Mestre Edilson Cavalcante.

A doutrina se expandiu no Brasil e exterior a partir das divulgações dos fiéis e pacientes atinentes à cura conseguida por meio dos trabalhos rituais realizados no Vale. Com a publicização dos resultados dos trabalhos, e pelas publicações dos livros da doutrina, pouco a pouco foi se tendo ciência do Vale do Amanhecer, expandindo-se no Brasil e fora dele. Tia Neiva narra em sua autobiografia que a Espiritualidade Maior já lhes dizia que uma doutrina “tão bem-feita”, baseada no amor, seria a preparação para um mundo melhor. Assim, os templos foram sendo erguidos, primeiro na cidade de Brasília – sendo esse o templo mãe da doutrina, e em seguida para os demais estados e países.

Segundo um inventário realizado pelo IPHAN no ano de 2010, há aproximadamente 600 templos da doutrina do Amanhecer espalhados no Brasil e no exterior. Várias doutrinas de origem Nova Era estabeleceram seus berços rituais na cidade de Brasília, na busca de uma religião anticlerical e antidogmática. Explica-se também as motivações que estimulariam a ampla aceitação das novas religiões em Brasília, originalmente lendária por suas relações míticas e seculares com os preceitos dos novos movimentos religiosos, justificando assim o surgimento do Vale do Amanhecer na cidade e expandindo-se para outras regiões.

Nesse ensejo, cria-se a doutrina do Amanhecer, particularmente um local para quem procura a cura, pautado na colaboração e no trabalho. Conforme aludido, a magia se faz presente em todos os aspectos que compõem a doutrina espiritualista do Vale, quer seja na preparação que antecede os rituais, nas conversas ao pé dos muros da cantina ou nas aulas doutrinárias ministradas. São contadas, pelos adeptos e narradas nos livros de lei da doutrina³, as histórias que tratam de sua origem, e estas são permeadas de simbologias e magias. A princípio, conta-se da divisão entre dois mundos: espiritual e físico - importante frisar que a doutrina foi criada a partir dos transe mediúnicos de Tia Neiva e tudo que se sabe sobre a doutrina e a espiritualidade do Vale do Amanhecer foi repassado por ela aos seus seguidores. Desse modo, Tia Neiva retratou a divisão dos dois mundos, e que estes estabeleçam relações paralelas, justificando a admissibilidade de contato com o mundo espiritual por intermédio de um corpo físico, no caso, o corpo de Tia Neiva, que se identificava como clarividente, ou ainda, que tinha conhecimento profundo do mundo espiritual.

As origens espirituais da doutrina do Amanhecer são contadas considerando possíveis reencarnações de seres extraplanetários, “trata-se de um grupo de espíritos veteranos deste planeta, todos com 19 ou mais encarnações, juramentados ao Cristo e que se especializaram no trabalho de socorro, em períodos de confusão e insegurança” (Sassi, 1977: 3). Segundo narram, esses seres eram dotados de grande ciência que vieram à Terra há mais de 32 mil anos com a missão de colonizar⁴ e preparar a humanidade para o novo milênio. Acrescenta Sassi:

Atender a essa necessidade é exatamente a finalidade e a missão desse grupo de espíritos que aparecem sob a égide do “Vale do Amanhecer”. Sua missão é oferecer ao Homem angustiado e inseguro uma explicação de si mesmo e um roteiro para sua vida imediata. Para que isso fosse possível, e a missão cumprida com autenticidade, o trabalho não poderia ser feito seguindo-se as velhas fórmulas de religiosidade, considerando-se “velhas fórmulas” os documentos escritos, as revelações de iluminados, de profetas, das tradições, das doutrinas secretas e da dogmática de modo geral, empregada na base da fé e do medo. (Sassi, 1977: 3).

Para os adeptos, esses seres viveram na Terra durante muito tempo realizando a semeadura - preparo para a vinda dos outros seres que habitariam esse espaço. Nas doutrinas

de preparação para o novo milênio ou Nova Era, como é o caso do Vale do Amanhecer, os fatos rituais são narrados como encerramentos de ciclos, denominados de ciclos civilizatórios. Segundo os adeptos, a cada encerramento de ciclo, a humanidade deve se preparar para os próximos; trata-se de um período de transição de uma fase planetária a outra, e essas transições ocorrem de certa forma provocando um caos. Sassi explica:

Num paradoxo aparente, essa “morte civilizatória” produz na mente do Homem a ansiedade por bases mentais mais firmes, mais calcadas na imortalidade da civilização. A descrença nas instituições regentes leva à busca de instituições mais biológicas, seguras, mais transcendentais. Isso pode ser facilmente percebido pela procura atual de soluções religiosas e de novas formas do encontro com o espírito. Atender a essa necessidade é exatamente a finalidade e a missão desse grupo de espíritos que aparecem sob a égide do “Vale do Amanhecer” (Sassi, 1987: 3).

Baseados nos fenômenos de clarividência e entendendo a doutrina do Amanhecer como ciência, Neiva Chaves Zelaya funda a doutrina nos planos físicos. Mário Sassi (1987) explica o surgimento do Vale por meio dos fenômenos de clarividência da médium: “O movimento Vale do Amanhecer foi calcado na existência de um espírito clarividente, cujas afirmações e ensinamentos pudessem ser testados e verificados, individualmente, pela experiência de cada participante, sem jamais dar margens a dúvidas ou incertezas” (Sassi, 1987: 3, grifos do autor). A história de vida de Tia Neiva foi marcada pelo mundo espiritual, sendo fundadora da doutrina espiritualista do Vale do Amanhecer no mundo físico. Ela era casada com Mário Sassi, ao qual confiou a escrita de grande parte do material doutrinário. Tia Neiva começa a manifestar seus sinais de mediunidade e assim desenvolvê-los com a ajuda de seu companheiro, guias espirituais e mãe nenê⁵. Assim, foi fundada a União Espiritualista Seta Branca (UESB).

Desde suas origens aos dias atuais, os templos da doutrina são conhecidos como hospitais espirituais. Tido como um grande hospital, a participação dos mestres no ritual é cheia de técnicas e preces. Esse conjunto e a ação performática realizada pelos mestres é entendida como um trabalho - para participar dos trabalhos oferecidos na casa, todos os mestres necessitam ter uma preparação ritual que perpassa os processos rituais educativos - as pessoas que buscam auxílio/cura nos rituais da doutrina são consideradas pacientes/clientes. Assim, entendo que realizar o trabalho com os pacientes é, ao mesmo tempo, possibilidade de libertar-se de suas dívidas cármicas e obter uma ascensão espiritual. Desse modo, mestres e pacientes buscam uma melhoria em suas vidas, seja ela física e/ou espiritual; por isso a missão da doutrina do Amanhecer é realizar a cura física e *desobsessiva*⁶.

O interesse geral é alcançar o *sadhana*, o caminho espiritual em direção à autorrealização, através de práticas transformadoras que proporcionam mudança moral e espiritual constante numa busca relativamente individualizada. [...] pode-se afirmar que o elemento mais importante no movimento é a possibilidade de facilitar o processo de transformação, as práticas de cura, associadas diretamente com o crescimento espiritual (Amaral, 2000: 30).

Quanto às categorias êmicas de pessoa na doutrina, é dito que “No Vale, só existem duas classes de pessoas: Médiuns (jaguares) e Clientes (paciente)⁷, sendo essa a maneira mais simples de conceituar as pessoas sem incorrer no perigo da discriminação” (Sassi, 1974: 6). Os médiuns jaguares prestam seus serviços ao Templo com vistas a atender os clientes/pacientes que buscam auxílio nesse grande hospital espiritual, como definiu Tia Neiva.

Na doutrina, as doenças⁸ são fruto da obra de espíritos obsessores que buscam quitar

suas dívidas cármicas com os irmãos encarnados. Galink (2008) enfatiza que os espíritos evoluídos (mentores espirituais da doutrina do Amanhecer) se apropriam dos aparelhos⁹ nos médiuns e por meio do transe mediúnico realizam a cura espiritual, promovem a limpeza para que os médicos da terra¹⁰ encontrem possíveis problemas físicos, orientam os pacientes para uma vida melhor e preparam a humanidade para o terceiro milênio. Essa preparação, segundo Tia Neiva, incluía adaptar-se à linguagem usual do Vale; assim, por meio de seus fenômenos mediúnicos e por intermédio dos pretos velhos, reelabora-se uma linguagem peculiar aos mestres do Vale do Amanhecer, bem como a importância da transmissão oral do conhecimento. No entanto, se faz importante compreender que esta surgiu antes do processo civilizatório e que, conforme disse Tia Neiva, é uma aliada ao processo de escrita como transmissão da tradição.

A própria linguagem utilizada no VDA, para se referir a seu universo, remete a uma lógica dos tratamentos espirituais. Os não adeptos são denominados de *pacientes*, há um ritual denominado *cura*, cujas entidades incorporadas normalmente se apresentam como *doutores*, e os templos são apontados como *Prontos-socorros*, o próprio VDA, enquanto movimento, é denominado, pelos adeptos, como um *Pronto socorro universal*, na medida em que, o que está em jogo, segundo eles, não é apenas a vida do paciente, como também, o desenvolvimento das entidades espirituais, sendo estas, provenientes de diversos planos, e de diferentes planetas, estando em vários graus de evolução espiritual (Oliveira, 2014: 93, grifos do autor).

Até mesmo para um nativo da doutrina, às vezes, a linguagem apresenta-se como de difícil compreensão. No entanto, as “crianças de dentro” são habilidosas com os dialetos e o conjunto de chaves mediúnicas. Por se tratar de uma doutrina de Nova Era, pode-se afirmar que a doutrina do Amanhecer carrega os valores simbólicos da linguagem a partir das religiões de matrizes africanas.

Na vivência religiosa predominou essa modalidade de linguagem, que chamaremos de simbólica. Sua existência em tempos passados e na atualidade representa uma ponte erguida entre o Brasil e a África a partir da expressão do mundo através da linguagem simbólica. A linguagem simbólica que estamos considerando consiste numa realização verbal, que procede da interpretação do mundo baseada no sagrado. Trata-se da linguagem imantada do mito, portadora da força que inaugura as realidades materiais e imateriais (Pereira, 2005: 351).

A linguagem é utilizada em praticamente todos os trabalhos realizados no Templo, exceto em alguns momentos do trabalho de cura iniciática, pois esse ritual é marcado pelo silêncio dos médicos de cura¹¹. Neste caso, ocorre por meio da manipulação (ato performático) de energias dos mestres com rituais de passe e entrega (elevação) do espírito opressor, semelhante ao kardecismo (Silveira, 2002). Assim:

Práticas de tipo religiosas se combinam com práticas mais propriamente voltadas ao bem-estar físico e espiritual de cura, de relaxamento, indicando a tentativa de construção e de vivência de um novo estilo de vida que implica melhor qualidade de vida – processo de psicologização das religiões (IPHAN, 2010: 60).

Apesar de usar técnicas de manipulação e uma conotação religiosa empregada em várias religiões de matrizes africanas, é notório no discurso dos mestres do Vale que não se identificam em uma religião, mas em uma doutrina. Assim sendo, assumem uma posição de magia que se coloca em contraposição à religião, pois “é com esse termo que os próprios participantes do movimento Nova Era designam sua “prática espiritual”, em contraste com (ou independente de) a religião e o saber racional institucionalizado” (Amaral, 2000: 34);

assumindo-se a magia como conceito norteador, pois:

[...] a “magia” tem estado frequentemente associada ao conhecimento para o controle, enquanto a “religião” tem estado associada ao culto, à veneração e à busca de favorecimento de seres sobrenaturais, na maioria das vezes conhecidos dogmáticamente. Sem descartar, contudo, o favorecimento de “seres sobrenaturais”, os participantes de rituais Nova Era apresentam-se propensos a rejeitar, não os seres, mas os dogmas definidores desses seres sobrenaturais, a partir de uma religião específica. Vêm se caracterizando, também, por uma busca de técnicas de controle do meio ambiente – a saúde do indivíduo, do planeta e do universo – a partir da “afirmação do sujeito” ou, numa linguagem Nova Era, de um “salto quântico na consciência” (Amaral, 2000: 35).

Os mestres do Amanhecer não se definem enquanto religião, mas como uma doutrina¹², uma forma de vivenciar a religião.

O Vale do Amanhecer é uma doutrina, não uma religião. Tia Neiva tinha reservas em relação às religiões pelo perigo do fanatismo. Para ela, religião é ter um Deus, ritos e rituais, isso nós temos; entretanto ela insistia em dizer que não era religião. Aqui é visto como um conjunto de normas as quais estão implícitas nos desenvolvimentos. (Mestre Gilmar, 2019).

O vivenciar a religião está intimamente relacionado às práticas de cura. Na doutrina do Amanhecer, as práticas terapêuticas de cura física ou espiritual são diretamente influenciadas pelo Xamanismo, o qual explica a cura por meio das energias e vibrações dos participantes. Isto posto, observa-se que “o processo ritual de autoconhecimento e fortalecimento interior leva o ‘buscador’ ou o ‘mágico de si mesmo’ a deparar-se constantemente com a questão do poder que emana através dele, no seu corpo” (Amaral, 2000: 34).

Para que o mestre realize os ritos mágicos na doutrina do Amanhecer, faz-se necessário desprender-se dos bens físicos e materiais como uma premissa para tornar-se um de dentro/adepto, tendo em vista que todos os rituais realizados são trabalhos e os mestres recebem bônus espirituais para a realização deles. Nas palavras de Gilmar Moreira: “Trabalhamos de graça, quanto a bens materiais, em prol de nossos irmãos. O que ganhamos são bônus espirituais para pagar nossas dívidas cármicas” ou ainda “a oferta de bens espirituais”. Com isso, percebe-se que a realização dos trabalhos e a eficácia das relações de magia que permeiam essa doutrina são pautadas em três aspectos: o mestre (quem aplica as técnicas de manipulação de energia), o paciente (que, por meio da fé, acredita que possa ser curado) e os demais membros participantes (que acreditam na doutrina e estão ali buscando a cura). Essas técnicas são repassadas por meio das aulas doutrinárias ministradas.

Ainda no que tange ao trabalho, é importante frisar que é constantemente presente, no discurso dos interlocutores, a relação que estabelecem uns com os outros dentro da doutrina e da seriedade com a qual realizam os trabalhos. Essa dedicação perpassa desde as crianças até os adultos, conforme destaco um fragmento de meu diário de campo:

Eu estava no espaço do Pequeno Pajé realizando uma atividade de desenho e pintura com algumas crianças em um sábado à tarde, chuvoso e frio, clima não muito comum na cidade de Teresina. De repente percebi uma menina triste, parecia chateada, sentada num cantinho isolado. A convidei para participar das atividades. E assim perguntei:

Pesquisadora: Você quer participar da oficina com as crianças?

Marcela (7 anos): Queria, mas estou muito chateada.

Pesquisadora: Mas o que está te deixando tão chateada?

Marcela: Sabe, tia, eu fico muito revoltada quando venho para o Templo para trabalhar e minhas irmãs de falange não aparecem para o trabalho... Eu sou grega, gosto de trabalhar. Não entendo por que elas não vêm realizar o trabalho, tem tanta gente hoje no Templo precisando da gente, eles estão esperando a cura. (Fragmento

do diário de campo).

Esse episódio evidencia que as relações de trabalho e a sua eficácia são traços importantes na doutrina, seja ela dos adultos ou das crianças. Estes dizem que é preciso estar preparado para a Nova Era e o estar preparado está diretamente relacionado com a forma com as quais dedicam-se às atividades do Templo. Nas doutrinas de Nova Era, procura-se um aperfeiçoamento e melhora da humanidade, que devem ocorrer por meio da realização de ritos mágicos. A fala da criança reforça o caráter educativo que representam os rituais. A visão que essa criança tem em relação ao trabalho faz parte de um processo de aprendizado, que muitas vezes não é dito, não é explicado, mas vivenciado. Essa vivência que está imbricada nos processos rituais faz com que ela tenha essa percepção acerca do trabalho; um processo educativo aprendido/ensinado a partir das experiências dos interlocutores, no caso, Marcela.

Os ritos mágicos na doutrina do Amanhecer são diversos e variam muito conforme a necessidade do paciente, como um dos exemplos, destaco o ritual de junção¹³. Nesse ritual, os pacientes são colocados em salas denominadas castelo de junção¹⁴. Atrás dos pacientes, sentam-se os médiuns doutrinadores que, sob o comando de um mestre e em momento determinado, deverão realizar sete passes em cada paciente. No aléda¹⁵, posicionam-se um mestre coordenador do ritual e duas ninfas, uma de incorporação e outra de doutrina. Em um momento do ritual, todos realizam suas funções religiosas em prol da cura física, que ocorre na elevação dos élitros (espíritos causadores das doenças). Para isso, considero importante partir da compreensão de magia descrita por Marcel Mauss, em que este afirma:

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos. (Mauss, 2003: 55).

A partir disso, percebemos que todo o cotidiano e os rituais do Vale do Amanhecer são permeados por magia, ritos mágicos e processos educativos. É constante as situações de aprendizado que perpassam o cotidiano no Templo e fora dele. A vida dos mestres jaguares dentro e fora do Vale é regida pela conduta doutrinária¹⁶. A magia, quer seja na condução dos trabalhos ou na limpeza do templo, perpassa as atividades diárias de um mestre jaguar e a crença nos ritos mágicos. Assim:

Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em que cuja eficácia, todo um grupo não crê não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião (Mauss, 2003: 55-56).

A conduta doutrinária, a crença na magia e a realização dos ritos mágicos são fatores essenciais para o progresso evolutivo espiritual na doutrina do Amanhecer. Os pretos velhos possuem um lugar de respaldo na doutrina, atuam como professores doutrinários a partir das lições de vida que tiveram durante o período de escravização. As aprendizagens que perpassam o cotidiano dos processos educativos no Vale do Amanhecer são realizadas a partir das mensagens repassadas nos tronos pelas entidades, bem como pelo Livro de Leis escrito por Tia Neiva, segundo suas visões mediúnicas. Essas entidades são consideradas pelos adeptos como “altamente evoluídos, como os professores da Nova Era” (Iana Castro, filha de Devas). Conforme dito, as aprendizagens dentro do Amanhecer são caracterizadas de maneira

distinta; mas em comum, podemos pensar que os membros são cotidianamente preparados para a vida religiosa, social e cultural; ou como dizem, a “vivência da Nova Era – O Novo Milênio”.

Como qualquer outra denominação religiosa, a doutrina do Vale do Amanhecer possui seus ritos, simbologias, rituais e processos evolutivos/educativos. Alguns destes são mantidos em segredo. Esses rituais e o sincretismo religioso que por lá transitam, seja nas vestimentas, na forma de circular no Templo ou nos próprios rituais, conforme dito, fazem com que o Vale seja reconhecido enquanto uma doutrina de Nova Era. “Era a pretensão de nossa Tia Neiva, irmã clarividente, que nos tornássemos uma doutrina de preparação para a Nova Era” (afirma Mestre Gilmar).

Conforme aludido, os processos educativos perpassam todo o conjunto religioso que constitui a doutrina do Amanhecer, e esses rituais/processos são carregados de importância, seja para evolução espiritual ou para compor uma hierarquia – que funciona como instrumento de poder e de ordem dentro do Vale. Assim como toda a estrutura do Vale do Amanhecer, há um ritual específico para as crianças, esse sendo o que descrevo a seguir.

História e memória do surgimento do ritual de Pequenos Pajés

A relação de magia e simbologia no contexto do Vale do Amanhecer também perpassa o espaço das crianças, denominado de Pequenos Pajés. Segundo os mestres da doutrina, a princípio, o Pequeno Pajé é um ritual que faz parte do conjunto de obras sociais desenvolvidas nos templos do Vale do Amanhecer. Essa atividade, que também é um ritual, tem por finalidade fazer com que as crianças entendam sobre a doutrina e os valores para as suas vidas.

A memória, aqui evocada enquanto narrativa a partir do livro de Leis deixado por Tia Neiva, que conta sobre a história dos Pequenos Pajés, que remonta a uma lenda na qual um casal de cientistas resolve desbravar o mundo em busca de uma Aldeia Encantada. Passam por grandes aventuras, perigos e encontros. Um sábio os guia pelo caminho da jornada, esse sábio era um velho pajé. O sábio, então, os instrui de como cuidar do planeta, das pessoas feridas e de todos que precisam do evangelho. Essa história é ensinada às crianças durante o ritual dos Pequenos Pajés. Acredito que essa tenha sido a maneira encontrada por Tia Neiva para tratar dos planos espirituais com as crianças a fim de explicar-lhes a formação do Pequeno Pajé nos planos espirituais.

Assim como nos demais templos da doutrina, as crianças transitam por todos os espaços, quando não há rituais acontecendo no momento, pois alguns deles são restritos aos adultos. Aos domingos, que é o dia destinado ao ritual das crianças, elas chegam, geralmente às 09h00, encontram-se, brincam juntos e ficam sempre de olho para saber se o ritual vai começar, pois, categoricamente, o ritual se inicia às 10h00, sendo composto de limpeza espiritual com incorporação de pretos velhos, leituras, explicação do evangelho e lanche. A seguir, uma imagem dos Pajés do Amançuy do Amanhecer que esboça um desses momentos do ritual.

Fotografia 1 - Momento de leitura do evangelho e conversa sobre a doutrina do



Fonte: Acervo da autora (2018).

27

Em sua autobiografia, Tia Neiva enfatiza que durante a infância, a criança apresenta-se mais sensível às emoções e por isso faz-se necessário manter os Pequenos Pajés afastados de práticas mediúnicas¹⁷ para que não atrapalhem seu desenvolvimento enquanto criança. Nesta fase, elas ficam suscetíveis às energias espaciais¹⁸, por isso, é preciso tomar cuidado:

A energia mediúnica é produzida na intimidade dos ossos, na medula, no “tutano”. Desde a formação do feto humano, até mais ou menos os sete anos de idade, essa energia se dilui no organismo, de tal maneira que toda criança é um médium natural. [...] Esse fenômeno varia de criança para criança, dependendo de fatores complexos que circundam cada uma, mas de modo geral todas “veem”, “ouvem”, “escutam” e “tocam” o Mundo Invisível. As crianças se comunicam com o mundo invisível como com o mundo físico, na proporção inversa das idades. Os sentidos vão se desenvolvendo e se firmando e, nessa proporção, vão diminuindo as percepções do Mundo Invisível até desaparecerem quase que por completo na faixa dos sete anos (Zelaya, 1976: 2).

Mesmo que as crianças não realizem incorporações baseados nos pressupostos deixados por Tia Neiva, elas observam os adultos incorporados, e até quando não é uma entidade, dita por eles, “de luz”, não demonstram temor. Quando essas crianças completam quatorze anos e manifestam interesse em participar das atividades doutrinárias, podem ser encaminhadas ao desenvolvimento para jovens. A inserção delas nessas atividades pode ocorrer também mediante uma mensagem de convite feita por um Preto Velho transmitida aos responsáveis da criança. Em nenhum momento o Pequeno Pajé deve ser incitado a participar das atividades do Templo, isso deve ser feito segundo sua própria vontade.

É relatado por mestres e ninfas da doutrina que até os quatorze anos, as crianças que frequentam as atividades do Pequeno Pajé ambientam-se com o cotidiano da mediunidade, porém afastam-se das aflições do espiritismo, como a incorporação. Nesse espaço sagrado, a criança convive com outras crianças e realiza atividades com promoção de saberes, enfatizando o processo de educação por meio da socialização: “[a]s crianças brincam e

aprendem, é uma espécie de catecismo baseado na filosofia da doutrina espiritualista”, segundo Mestre Gilmar. Para frequentar o Pequeno Pajé, as “crianças de dentro¹⁹” usam um uniforme especial e participam apenas do trabalho destinado a elas. As “crianças de fora”, geralmente, só participam das atividades, mas não usam uniformes, alguns familiares alegam não ter condição financeira e outras nunca apareceram no local.

“Mãe, eu quero ir pra lá, ficar perto de Preto Velho”: Os seres encantados do Vale do Amanhecer na perspectiva das crianças

As crianças na doutrina do Amanhecer exercem papel social e religioso bem definidos. O local destinado à sua evangelização é chamado de Pequenos Pajés. Conforme dito, as atividades com as crianças começaram a ser desenvolvidas a partir das visões de Tia Neiva. Esta dizia que, se a doutrina nos prepara para a Nova Era, e as crianças são o futuro do amanhã, faz-se necessário ensiná-las sobre o amor, a tolerância e a humildade. De certa forma, o ensinar que Tia Neiva mencionava não era converter as crianças à doutrina, mas mostrar-lhes como é o preceito espiritualista do Amanhecer. De acordo com Mestre Gilmar, as crianças são de grande importância para o Vale:

A doutrina do Amanhecer segue os ditames do Estatuto da Criança e do Adolescente; portanto, procura não induzir na formação religiosa das mesmas, sua importância é a mesma da sociedade civil, são os donos do amanhã (Mestre Gilmar, 2018).

Em sua autobiografia, Tia Neiva evidencia o papel das crianças dentro do Vale. Quando questionada se as crianças deveriam escolher uma religião, esta afirma:

Sim, responderemos nós, é lógico que as crianças devem ter uma religião. Mas, essa religião deve ser algo natural, tão lógica que ela não tenha que abandoná-la tão pronto se sinta adulta. [...] Todo adulto sonha com uma Aldeia Encantada, todos buscamos algo em que possamos confiar e agir. [...] Essa é a nossa “Religião”, um aspecto particular e único da nossa formação multidimensional, a necessidade de relacionamento com outros planos de nosso universo particular, a busca de “nosso” Deus (Zelaya, 1976: 5).

Ela entendia por doutrina a forma de viver e as relações sociais que se estabelecem uns com os outros; assim a religião era concebida como uma escolha natural de viver a doutrina, mas que essa escolha deva ser de iniciativa própria, sem obrigações, para que, futuramente, as pessoas não desistam de vivê-la ou se sintam pressionadas a algo. Assim seguia com as crianças. Os Pequenos Pajés deviam ser ensinados sobre o amor e os princípios básicos de melhora da humanidade para que esses ensinamentos sejam levados para suas vidas.

No que tange às incorporações/possessões no Vale do Amanhecer, elas são realizadas apenas durante os momentos rituais e ocorrem por meio de um elo (duas pessoas com mediunidades opostas). O corpo do apará - médium de incorporação - é o instrumento utilizado para receber/incorporar a entidade; e o corpo e fala do doutrinador - médium de doutrina - para mediar a mensagem transmitida pelo apará e doutrinador espíritos sofredores. Assim, apará e doutrinador - como se fossem um só - funcionam como mecanismos de transmissão das mensagens das entidades por meio das incorporações.

O corpo é o mediador e a experiência é pública. Aquele que é possuído tem seu corpo levado por instantes, e aquele que vê a possessão, que sente o cheiro, que ouve os tambores também experimenta a possessão. Eles parecem possuídos pela possessão do outro (Falcão, 2010: 76).

As crianças participam das atividades rituais com as incorporações e delas não possuem temor: “Eu quero ir pra lá ficar junto de Preto Velho”, essa frase foi uma das colocações mais fortes que ouvi durante o tempo em que estive em campo. Ela veio intermediada por Dona Rosângela, mãe de Pablo, ambos interlocutores dessa pesquisa em um dos encontros nas atividades dos Pequenos Pajés. Assim que soube que eu estaria realizando a pesquisa de mestrado, me chamou em um cantinho e solicitou que seu filho, Pablo, de nove anos fizesse parte, pois ele era “sabido demais” e tinha uma mediunidade muito forte, segundo ela.

Rosângela: Márcia, tu precisas colocar o Pablo nessa pesquisa, pois tu não sabes, mas a história dele enquanto pajé é muito linda.

Márcia: Sim, Rosângela. Ele deseja participar também?

Rosângela: Unhum! Quer! Esse menino chora todo sábado de noite me deixando louca pra vir pra cá, ele já diz: - Mãe, armaria, me leva pro Vale. Eu quero ir pra lá ficar junto de Preto Velho! (FRAGMENTOS DO DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Assim Pablo se tornou um dos interlocutores dessa pesquisa e nosso contato foi ficando cada vez mais próximo. Ele me dizia que quando chegou às atividades, era uma “criança muito danada”, que não sabia se comportar, e à medida que foi fazendo as limpezas com os pretos velhos e ouvindo o que as tias ensinavam, aprendia a ser uma “pessoa melhor”, “sem bater nos outros” e se “comportando na escola e em casa”, e que foram os encantados incorporados que o ajudaram a ser mais solidário e gentil e, por isso, criança não teme encantado, pois eles são bons e só ajudam.

As crianças transitam por todos os espaços do Vale do Amanhecer, entre os mestres incorporados e em algumas salas ritualísticas que a elas são de livre acesso, sem apresentar temor algum – confesso que em alguns rituais eu sentia bastante medo, mas eles seguiam tranquilamente, pois, segundo eles, eles convivem com os encantados em uma relação harmoniosa. Um dos espaços mais apreciados pelas crianças é o terreiro.

O terreiro é um espaço muito significativo na vida das crianças pajés. Localizado próximo à cantina, é compreendido pelas crianças como o lugar de realização das brincadeiras e de entretenimento, e é nesse momento que os adultos realizam os trabalhos/rituais dentro e fora do Templo. Questionados sobre o medo de ficar no terreiro, as crianças diziam não haver medo algum, pois sempre havia um adulto supervisionando ou a “Tia Vanusa” da cantina. Vanusa, que é responsável pela cantina, possui uma relação de afeto com as crianças; ela explica que na cantina não se pode correr e nem fazer barulho, uma vez que fica bem próximo ao Templo. As crianças entendem que nas áreas próximas a este é necessário silêncio para que haja eficácia e respeito na realização dos rituais. O espaço do terreiro fica assim localizado.

Fotografia 2 - Croqui individual do Templo Amançuy do Amanhecer.



Fonte: Sarah Fernanda (2019).

Toda essa área verde representada no croqui de Sarah Fernanda é o terreiro. As crianças ocupam esses espaços por meio de brincadeiras e conversas. Acompanhei durante muitas tardes as aventuras pelo terreiro do Vale. As brincadeiras de correr me faziam chegar em casa com areia dentro dos olhos e um afago na alma, por me fazer buscar as minhas memórias de infância nas brincadeiras com as crianças pajés no terreiro. Quando perguntei o porquê de se chamar terreiro, todos disseram que nas “casas de interior”, esse espaço é assim chamado, então esse era o melhor nome. Como eu também tenho origens no interior, conhecia e me identificava com a terminologia. Sem mais respostas, assenti para a denominação.

Foi na oficina de desenhos que percebi que, entre as crianças, o terreiro é o espaço da liberdade, de agência. Ao conversarmos sobre os espaços do Templo, elas me diziam o que representava cada um deles e o terreiro foi categorizado como o espaço de liberdade. Como mostra o desenho de uma das interlocutoras.

Fotografia 3 - Desenho do terreiro como momento de liberdade.



Fonte: Marcela (2019).

As crianças citaram o terreiro como “nosso momento de liberdade” ou “espaço de liberdade”, sendo enfáticas nessa afirmação. Como vemos no diálogo:

31

Pesquisadora: Por que o terreiro é o espaço de liberdade?

Marcela: Ah, porque é o lugar que a gente pode brincar, correr e gritar. Ninguém vai mandar a gente calar a boca...

Pesquisadora: Calar a boca?

Kelson: Sim, tia, porque perto do Templo não pode gritar, sabe? Porque estão fazendo trabalhos.

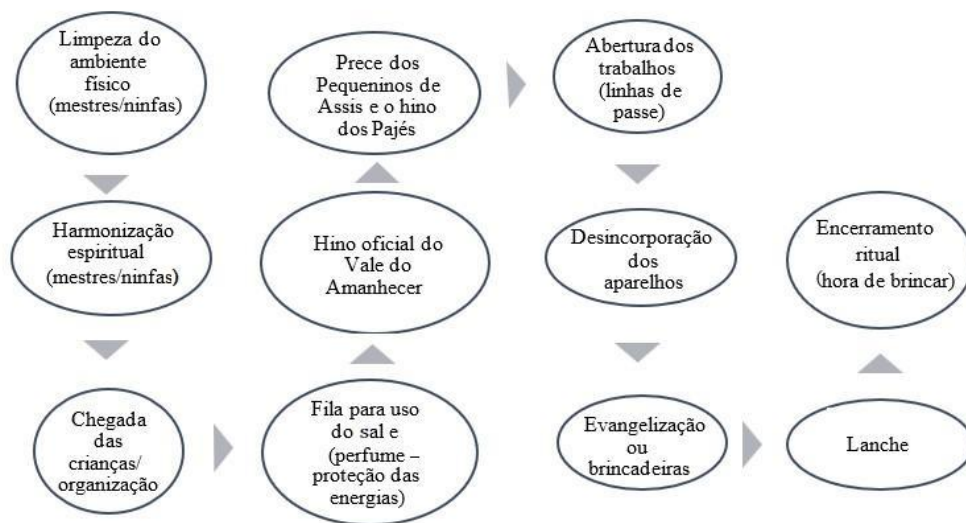
Miguel: Lá dentro as entidades de luz estão incorporadas, então a gente deve respeito, porque são seres de alta hierarquia, precisam de silêncio para que possam passar suas mensagens aos pacientes. Também é respeito, né? É um ritual.

Sarah Fernanda: Por isso a gente diz que aqui é nossa liberdade, porque distante do Templo podemos brincar e gritar e estamos respeitando os trabalhos e também o nosso momento (FRAGMENTOS DO DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

As crianças consideram importante o respeito à conduta doutrinária, que perpassa pelo respeito às entidades e os trabalhos/rituais realizados na doutrina. Os espaços são ocupados mediante as funções que atribuem. Nesse sentido, o terreiro²⁰ é entendido como o lugar em que convivem entre seus pares, brincam, aprendem e ensinam.

O ritual específico realizado com as crianças, conforme aludido, é o dos Pequenos Pajés. Ele é entendido como um processo ritual, pois obedece a um ciclo até que seja finalizado. Acontecendo da seguinte maneira:

Diagrama - Processo ritual: Pequenos Pajés.



Fonte: Autora (2018/2019).

Todo o processo ritual do Vale do Amanhecer é cíclico, inclusive o das crianças. Assim, passo a narrar um desses momentos. Este, geralmente, inicia-se às 10:00 horas do domingo e encerra-se ao meio-dia. Antes das crianças chegarem, as ninfas e mestres realizam a limpeza do espaço onde elas ficam (por enquanto um salão improvisado, pois a oca dos Pequenos Pajés está em fase de construção). Em seguida, a limpeza espiritual é preparada, realizada pelos mestres, com defumadores e preces. Depois disso, as crianças começam a chegar e são colocadas em uma fila organizada pelas ninfas, para uso do sal e perfume como objetos sagrados e de proteção contra as energias que serão manipuladas durante o ritual.

32

Fotografia 4 - Fila ritual para usar o sal e o perfume.



Fonte: Autora (2018).

Depois disso, mestres/ninfas e crianças ocupam seus lugares no ritual, sob o comando do mestre coordenador, que no caso do Templo em estudo é Mestre Edilson Cavalcante. Todos são orientados a cantar o hino oficial da doutrina do Amanhecer; em seguida os Pequenos Pajés são chamados a ficar de pé com os braços cruzados sobre o peito (braço direito sobre o esquerdo) para fazer a prece.

Fotografia 5 - Pequenos Pajés durante a realização do pai nosso das crianças.



Fonte: Autora (2018).

Em seguida, é realizada a abertura dos trabalhos com as preces dos mestres e a incorporação dos mentores nos aparelhos (mestres/ninfas apará que realizarão as incorporações). Neste momento, não pude registrar fotos, pois não são permitidos registros fotográficos ou vídeos dos médiuns enquanto incorporados como formas de salvaguardá-los física e eticamente. Essa proibição se estende para todos os trabalhos realizados na doutrina do Amanhecer sob pena de processos e ações judiciais. Nesse espaço, a limpeza espiritual das crianças é realizada por meio de caboclos e pretos velhos. Assim Tia Neiva orienta:

Antes de proceder com a Abertura da Linha de Passes do Pequeno Pajé, o Mestre Dirigente orienta os Pajezinhos para que após a chegada da Entidade, que se dirijam à frente do Aparelho e pergunta com quem está falando, pede a Bênção retornando à sua posição de Honra e Guarda (Zelaya, 1992).

Logo depois, as crianças voltam para os bancos iniciais e o mestre autoriza o encerramento do trabalho de linha de passe (desincorporação dos médiuns). Em seguida, os médiuns são liberados do trabalho e dá-se início à evangelização das crianças, que pode ocorrer por meio da leitura de textos instrucionais ou bíblicos e brincadeiras. O momento da evangelização das crianças é mediado pelos mestres/ninfas. Geralmente, estes fazem a leitura do evangelho ou de uma passagem bíblica e conversam sobre a aplicabilidade da leitura em suas vivências diárias. Alguns mestres contaram que não possuem nenhum tipo de formação acadêmica, mas demonstram um conhecimento doutrinário e pedagógico. Após a evangelização, os pajés são organizados para o lanche, um dos momentos mais esperados por

eles. Algumas crianças da comunidade afirmaram durante os grupos focais que o seu maior desejo e espera é a chegada do domingo, pois o Pequeno Pajé é o único lugar em que são tratados bem, ganham presentes e lanches. Depois do lanche, as crianças estão liberadas para a hora significativa do brincar ou “espaço de liberdade”, mencionado por alguns.

Entender a dinâmica ritual do Vale é compreender os processos educativos como importantes para a constituição da formação do *ethos* religioso de crianças e adultos. Além disso, é possível verificar que, a partir desses processos educativos, os indivíduos passam a ocupar os lugares rituais definidos por sua evolução espiritual. Nesse contexto, percebemos que as crianças conhecem sobre a doutrina e que ensinam aos seus pares e aos adultos, estabelecendo uma relação intergeracional. Ocupam e ressignificam os espaços, lidam com os encantados e estabelecem conexões com o espiritual, classificando em sagrado e profano.

Considerações

Nesse estudo, evidencia-se como a etnografia pode revelar nuances importantes sobre práticas religiosas e sociais em comunidades específicas, nesse caso do Templo Amançuy do Amanhecer, em Teresina-PI. A partir da observação participante e do uso de narrativas infantis, percebe-se como as crianças pajés se destacam como agentes ativos e transformadores no contexto do Vale do Amanhecer. Elas não apenas participam dos rituais como aprendem e ensinam, criando uma relação de profunda harmonia e respeito com os seres encantados e os processos espirituais.

A ativa participação das crianças nas atividades do ritual dos Pequenos Pajés possui um caráter social, religioso e, também, educativo. Nesse ínterim, elas são ensinadas sobre possíveis valores morais para a formação dentro de um contexto social e ritual. Ensina-se durante o ritual, especificamente durante a evangelização dos pajés sobre o amor, a tolerância e como lidar com os conflitos que possam existir. É frequentemente percebido na fala dos interlocutores dessa pesquisa que as aulas/benedições/rituais são nuances significativas no processo de formação moral daqueles que participam. As crianças interlocutoras dessa pesquisa, destacam que os valores morais aprendidos no Vale são levados para fora das cercas do Templo. Destacam, ainda, que após a inserção deles no ritual dos pajés, a educação que lá recebem os torna mais tolerantes para a convivência social e escolar.

Na visão das crianças mais velhas, a educação recebida no ritual dos pajés é reconhecida por seus professores na escola, dita por eles “normal”, pois são mais calmos e sabem lidar com os colegas e professores em classe de maneira harmônica. Enfatizam que, ao passar pelo ritual de limpeza com os Pretos Velhos, tornam-se mais leves e preparados para lidar com o social, para o enfrentamento do mundo e para o preparo da Nova Era.

Durante os rituais as crianças convivem entre os encantados e a percepção destas sobre as incorporações mediúnicas rompe diretamente com estereótipos de medo ou estranhamento, mostrando que o contexto ritualístico e educativo da doutrina promove uma vivência espiritual acolhedora. Nesse sentido, a dimensão lúdica e pedagógica do ritual dos Pequenos Pajés reforça a importância do brincar e aprender como pilares para a formação do *ethos* religioso, integrando espiritualidade, socialização e construção de valores éticos.

Além disso, vale destacar o uso do corpo como mediador simbólico entre o material e o espiritual, evidenciando o papel performático e pedagógico dos rituais na educação religiosa e intergeracional. Assim, essa pesquisa contribui para entender como as crianças

ressignificam espaços e práticas, ocupando um lugar de protagonismo nas dinâmicas religiosas do Vale do Amanhecer.

Ao se falar em espaços, compreende-se os lugares sagrados/profanos destacados na fala dos interlocutores. Nesse contexto, percebe-se que esses lugares são ressignificados através das crianças e elas representam as funções sociais que adquirem ao longo do tempo. Elas conhecem esses locais e as ações que podem ser realizadas em cada um deles, e estas ensinam às demais crianças como se portar em um espaço sagrado. Adultos e crianças têm seu papel social e lugares definidos. Estes conseguem demarcar seus espaços de ritual a partir dos processos rituais/educativos, e estes são lugares de prestígio e de direito. Os lugares sociais são marcados pela presença e até mesmo pela imposição de autoridade, haja vista que, dependendo do espaço, as regras precisam ser mantidas. Percebo também que, na região do Vale, há forte presença do sagrado e do profano. As crianças evidenciam isso quando colocam o terreiro como espaço de liberdade e o Templo como seriedade, ou seja, os lugares são ocupados e ressignificados de acordo com as ações que lá são realizadas.

Os Pequenos Pajés são ensinados sobre os princípios básicos da vida em sociedade, e embora não fosse a intenção de Tia Neiva, hoje essas crianças são vistas como futuros mestres em preparação, o que coaduna também com um princípio de catequização. A transmissão dos conteúdos entre adultos e crianças, as brincadeiras, conversas e ensinamentos são importantes para a manutenção da estrutura religiosa, bem como para a continuidade da doutrina. Assim sendo, educação e ritual são indissociáveis.

Em suma, este trabalho ressalta a relevância de estudar infâncias em contextos religiosos, evidenciando sua capacidade analítica a partir de tradições sincréticas e inovadoras. Ele contribui para ampliar os debates sobre espiritualidade e práticas sociais contemporâneas, além de reforçar a importância da etnografia como ferramenta essencial para a compreensão das complexidades das experiências humanas em ambientes culturais e espirituais únicos.

Notas:

1 A doutrina do Amanhecer é regida por uma espiritualidade maior, conforme demonstrarei no tópico da hierarquia. As incorporações ocorridas no Vale são essencialmente dos pretos velhos – heranças dos homens e mulheres que foram escravizados e com isso possuem alta evolução espiritual, dos caboclos indígenas – considerados guerreiros fortes e por isso operacionalizam suas forças na doutrina nos rituais de limpeza, os médicos de cura de Mayanti. Geralmente possuem uma roupagem kardecista e sua presença ocorre nos trabalhos de cura. As princesas, sereias e cavalheiros aparecem como guias espirituais dos doutrinadores e aparás.

2 Conceito empregado como um “processo que se reproduz e se desfaz incessantemente (como toda sociedade) no contexto das disputas e das aspirações divididas pelos atores sociais” (Ortiz, 1999: 30).

3 Denomina-se assim o conjunto de regras e práticas doutrinárias implementadas por Tia Neiva para a condução dos trabalhos no Vale do Amanhecer.

4 O termo colonizar na visão dos espiritualistas do vale do Amanhecer é entendido como algo benéfico, uma construção e sementeira. Acredita-se que esses cientistas reencarnados chegaram para reconstruir a Terra e colocar o mundo em harmonia por intermédio dos poderes espirituais.

5 Amiga e fiel escudeira de Tia Neiva, mãe nenê foi a primeira médium a cuidar de Neiva quando esta apresentava seus sinais de mediunidade.

6 Tia Neiva fala nos livros de lei que os mestres jaguares devem trabalhar na missão de curar os pacientes. Essa cura é denominada de “cura do plexo físico ou desobsessiva”. Acredita-se que as doenças que os pacientes encarnados são acometidos são resultado de um “irmão/espírito obsessor”, que por sua vez realiza as cobranças cármicas do encarnado (paciente). Essas cobranças variam de grau e intensidade, dependendo do valor do ato que o indivíduo realizou no passado para esse “irmão/espírito obsessor”; e até que suas dívidas com ele(s) sejam pagas, este irá “lhe cobrar através da perturbação” do seu mundo consciente e inconsciente. Para ser curado, o paciente (encarnado) precisa de um hospital espiritual, neste caso um templo do Vale do Amanhecer. Lá, por meio das manipulações de energia dos mestres jaguares, este será curado. Claro que a eficácia mágica vai depender dos aspectos conforme citados.

7 Médium é o antigo cliente que, devido a seus compromissos transcendentais, sente necessidade de participar da Corrente, ou seja, trabalhar mediunicamente. Na verdade, eles representam, apenas, a média de meio por cento dos frequentadores, ou seja, dentre cada grupo de 200 pessoas que procuram o Vale, apenas uma tem necessidade de desenvolver sua mediunidade (Sassi, 1973: 6).

8 A relação doença/cura ocasionada pelos irmãos sofredores ocorre por meio das dívidas que, acredita-se, tenham sido contraídas ao longo de suas encarnações; no Vale, denomina-se herança transcendental. As heranças são as dívidas cármicas. Para que o paciente seja curado, ele precisa passar por rituais, ganhar bônus espirituais e assim tornar-se livre do espírito obsessor.

9 Na doutrina do Amanhecer, é considerado um aparelho o médium de incorporação que “recebe” os espíritos sofredores e as entidades espirituais.

10 Categoria ritual para definir os médicos dos hospitais físicos, ditos “hospitais comuns” que estamos habituados a realizar exames. No trabalho de cura, os médicos espirituais do Amanhecer realizam limpezas espirituais. Dependendo do caso do paciente, estes podem “descobrir/limpar” possíveis problemas físicos que estavam escondidos no corpo, os quais médicos e exames convencionais não conseguiriam diagnosticar. Acredita-se que após a limpeza espiritual esses males possam ser observados.

11 Conta-se que esses médicos de cura ou médicos do espaço foram iniciados no plano espiritual pelo mestre dos mestres, São Francisco de Assis, conhecido na roupagem por Pai Seta Branca, mentor espiritual da doutrina do Amanhecer. Esses médicos são conhecidos por

seu alto poder de cura através de suas mãos e a seriedade com a qual realizam o ritual.

12 Para os mestres do Amanhecer, “doutrina” se distingue de religião. Perguntados, estes dizem que religião oprime, encarcera e limita os pensamentos. Preferem dizer que são uma doutrina, que para eles é entendida como um modo de ser, vivenciar experiências. A doutrina em si é praticar rituais, mas sem se deixar levar por fanatismos religiosos.

13 A Junção, cujo trabalho está no Livro de Leis, é uma Cura Iniciática feita com o fluido dos Doutrinadores, utilizando-se o magnético de sete forças ectoplasmáticas diferentes que formam o aton para todas as necessidades, sem esquecer que a sua finalidade é a libertação de elítrios.

14 Assim são denominadas as salas onde se realizam os trabalhos prescritos pelos pretos velhos no trabalho de trono. São salas específicas para cada um dos rituais realizados no Templo. Há mediação entre os pacientes e os mestres realizada pelos recepcionistas e comandantes do ritual.

15 Ponto de concentração e manipulação de forças.

16 Tia Neiva identifica como conduta doutrinária os padrões ideais que todos os mestres devem viver, respeitando as proibições e a forma de se apresentar enquanto um mestre da doutrina dentro e fora do Templo.

37

17 Nessa idade não é permitido que as crianças do Vale incorporem ou sejam influenciadas a participar dos rituais dos adultos. Nessa premissa foram criados os Pequenos Pajés no intuito de que a criança participe do contexto religioso, mas sem haver incorporação das mesmas.

18 Acredita-se que depois das 20:00 horas, as energias no Templo ficam pesadas e as crianças podem ser acometidas por problemas físicos e espirituais em decorrência disso.

19 Categoria êmica para classificar as crianças do templo. Entende-se por criança de dentro aquelas que são filhas de mestres ou que desejam seguir, quando atingir a idade ritual, os passos iniciáticos da doutrina. Enquanto a criança de fora é vista como aquela que participa apenas do ritual do Pequeno Pajé, sem nenhum interesse em participar ativamente da doutrina.

20 Nos cultos africanos, o terreiro é entendido como espaço sagrado para realização dos rituais. Na doutrina do Amanhecer, o terreiro é visto pelas crianças como local de liberdade, onde realizam brincadeiras e conversas, sendo também espaço de múltiplas possibilidades de aprendizagem.

Referências

Amaral, Leila. *Carnaval da Alma*: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

- Bellah, Robert. *A Nova Consciência Religiosa*. São Paulo: 1977.
- Falcão, José. *O corpo mediador e a experiência pública*. Rio de Janeiro, 2010.
- Mauss, M.; Humbert, H. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- Medeiros, Bartolomeu. *Movimento Nova Era*. Rio de Janeiro, 1998.
- Oliveira, Sérgio. *O pronto-socorro universal do Vale do Amanhecer*. Brasília, 2014.
- Ortiz, R. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 199.
- Pereira, Ana. *A linguagem simbólica e suas raízes africanas*. Salvador, 2005.
- Sassi, Mário. *Sob os olhos da clarividente*. 1. ed. Brasília: Ordem Espiritualista Cristã – Vale do Amanhecer, 1973.
- Sassi, Mário. *Doutrina do Amanhecer: fundamentos e missão*. Brasília, 1977.
- Sassi, Mário. *Sob os olhos da clarividente*. 2. ed. Brasília: Ordem Espiritualista Cristã – Vale do Amanhecer, 1974.
- Sassi, Mário. *No limiar do 3º milênio*. 3. ed. Brasília: Ordem Espiritualista Cristã – Vale do Amanhecer, 1974.
- Sassi, Mário. *O que é o Vale do Amanhecer*. 2. ed. Brasília: Ordem Espiritualista Cristã – Vale do Amanhecer, 1987.
- Zelaya, Neiva Chaves. *Autobiografia e livro de leis*. Brasília, 1976.
- Zelaya, Neiva Chaves. *Orientações doutrinárias dos Pequenos Pajés*. Brasília, 1992.



ENCONTRO ETNOGRÁFICO E SOCIABILIDADE NAS BARRAS ARGENTINAS: CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO COM A TORCIDA LA BANDA DEL CALAMAR

ENCUENTRO ETNOGRÁFICO Y SOCIABILIDAD EN LAS BARRAS ARGENTINAS: CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO CON LA HINCHADA LA BANDA DEL CALAMAR¹

Mariane da Silva Pisani

Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal do Piauí
marianepisani@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6925-4912>

Fábio Henrique França Rezende

Doutorando em Educação Física na Universidade Estadual de Campinas
fabiohrezende94@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9651-7749>

REVZAB
● ● ● ● ● ●



RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar a construção da relação entre os pesquisadores e os membros da barra La Banda del Calamar, do Club Atlético Platense, em Buenos Aires, a partir de uma experiência etnográfica realizada em um ambiente hierarquizado. A pesquisa investiga como as dinâmicas de sociabilidade e poder dentro da torcida, bem como as negociações de acesso, moldaram a experiência de campo. O artigo explora as práticas de torcer nas populares do Platense, as hierarquias de gênero e poder nas barras, e a integração dos pesquisadores nesse contexto, destacando como as regras não-ditas e os elementos simbólicos, como as faixas e os cânticos, definem a identidade coletiva e a participação nas ações torcedoras.

Palavras-chaves: Etnografia; Futebol; Barras; Torcidas Organizadas; Argentina; Sociabilidade.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar la construcción de la relación entre los investigadores y los miembros de la barra La Banda del Calamar, del Club Atlético Platense, en Buenos Aires, a partir de una experiencia etnográfica realizada en un ambiente jerarquizado. La investigación indaga cómo las dinámicas de sociabilidad y poder dentro de la hinchada, así como las negociaciones de acceso, moldearon la experiencia de campo. El artículo explora las prácticas de alentar en las populares del Platense, las jerarquías de género y poder en las barras, y la integración de los investigadores en este contexto, destacando cómo las reglas no dichas y los elementos simbólicos, como las banderas y los cantos, definen la identidad colectiva y la participación en las acciones de los hinchas.

Palabras claves: Etnografía; Fútbol; Barras; Hinchadas Organizadas; Argentina; Sociabilidad.

Introdução

Em dezembro de 2024, os autores que escrevem coletivamente este texto foram convidados para assistir uma partida de futebol na companhia da torcida organizada *La Banda del Calamar*²³. A torcida congrega alguns dos torcedores(as) do *Club Atlético Platense*, clube de futebol da Argentina fundado no ano de 1905, sediado na cidade de Vicente López, na Grande Buenos Aires. Atualmente, em 2025, o *Club Atlético Platense* disputa a primeira divisão do Campeonato Argentino.

É importante destacar que as torcidas organizadas argentinas, que nesse texto chamaremos de *barras*⁴, são grupos fechados e hierarquizados (Cabrera, 2022). Por isso a entrada em seu círculo íntimo se mostra por vezes bastante complexa, sobretudo para pessoas que não estão dentro e não compartilham do campo social (Bourdieu, 1996) emaranhado por elas.

Assim, vale dizer, que o contato que os pesquisadores tiveram com *La Banda del Calamar* só foi possível graças às investigações anteriores realizadas com *barras* argentinas, colombianas e com os bondes de pista brasileiros (Rezende, 2024; Pisani, 2025). Em março

de 2024, os autores estiveram na cidade de Rosário, na província de Santa Fé, na Argentina, e ali entraram em contato com as lideranças de *La Hinchada Más Popular* do time *Club Atlético Newell's Old Boys (NOB)*. A partir desse contato preliminar nos foi feito o convite para que, quando estivéssemos em Buenos Aires, fôssemos assistir uma partida do *Club Atlético Platense*. As relações de amizade entre as torcidas de *NOB* e *Platense* serão discutidas mais adiante neste texto. O que importa neste momento é destacar que este vínculo, estabelecido a partir do contato em Rosário, desempenha um papel importante no contexto da nossa experiência etnográfica em Buenos Aires.

Este artigo tem como objetivo demonstrar como foi realizada a construção da relação entre os pesquisadores e os membros da *barra La Banda del Calamar*, considerando o contexto específico de uma experiência etnográfica em um ambiente fechado e hierarquizado, como são as torcidas organizadas. A partir da experiência etnográfica compartilhada, produzimos esse texto na intenção de contribuir para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais do futebol argentino, descrevendo quais implicações essa relação - pesquisadores e torcedores - tem para a representação cultural e a escrita etnográfica, especialmente no que se refere à negociação de acessos e à complexidade do encontro etnográfico.

Surgimento das torcidas organizadas, *barras* e *hinchadas* no contexto latinoamericano

Desde os anos 2000, as torcidas e os(as) torcedores(as) de futebol têm sido foco de estudo nas Ciências Sociais. Os trabalhos trazem discussões como sociabilidade torcedora (Campos; Toledo, 2013), violência (Máximo Pimenta, 2004; Murad, 2007), torcidas organizadas (Toledo, 1996), gênero (Barreto Januário, 2019), dentre outras possibilidades de investigação.

No contexto brasileiro, as torcidas de futebol surgem a partir dos anos 1940 a partir da sua coletivização e criação das torcidas uniformizadas. Originalmente, estas tinham o apoio da imprensa, à época, e das próprias diretorias dos seus clubes. Seus líderes, como é o caso de Jaime Carvalho, da Charanga Rubro-Negra, representavam a construção de comportamento ideal para os(as) torcedores(as) dentro das arquibancadas. As torcidas pautavam como deveriam, ou não, se comportar os torcedores nas arquibancadas, não era permitido criticar os jogadores ou a diretoria do clube, da mesma forma os palavrões não eram aceitos e o envolvimento em atos de confusão eram duramente coibidos (Santos, 2004; Lopes, 2013).

Durante os anos 1980, após quase três décadas de predominância nas arquibancadas, em especial nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, as torcidas uniformizadas passaram por um período de questionamento por parte de outros torcedores. Se entendia, à época, que deveria existir uma forma de torcer que contestasse e fiscalizasse os mandos e desmandos das diretorias dos clubes. As torcidas que foram formadas no fim da década de 1960 e início de 1970 ficaram conhecidas como torcidas jovens (Teixeira, 2001; 2003) e se mostraram como coletivos torcedores que acabaram por construir como marco identitário o antagonismo torcedor por meio de confrontos contra grupos rivais, alianças torcedoras (Souza, 2020) e a militarização (Murad, 1996) desses grupos, quando comparados às torcidas uniformizadas dos anos 1940.

Nos anos 1990 e 2000, após inúmeros confrontos físicos entre torcedores - sendo a grande maioria mediada a partir da utilização de armas brancas e de fogo e

consequentemente, levando à morte de muitos torcedores -, as torcidas organizadas passaram por um intenso processo de criminalização pelo estado brasileiro. Até o presente momento, durante os anos 2020, é possível perceber que os meios de comunicação e órgãos de segurança caracterizam esses grupos por um único prisma, desconsiderando as suas heterogeneidades e os colocando como grupos extremamente violentos e marginais.

No contexto argentino, o antropólogo Eduardo Archetti (1985) foi um dos pioneiros a investigar questões relacionadas às torcidas e aos(as) torcedores(as). Em seus trabalhos, buscou compreender os códigos e construções simbólicas e físicas que regiam os grupos que se encontravam nas arquibancadas populares⁵. Os trabalhos de Archetti serviram de base intelectual para outros(as) pesquisadores(as) argentinos(as), como Alabarces (2004), Moreira (2005) e Zucal (2006). Este conjunto de autores formulam o conceito do *aguante*, no qual Archetti (1985) também possui importante contribuição. O termo representa o ato do torcedor de colocar o seu corpo à prova - contra a polícia, contra as intempéries, contra outros torcedores - em prol do clube e, mais do que isso, em prol da *barra* que participa.

De acordo com Castro (2013), o *aguante* é uma condição desejada pelos participantes das *barras* e ela distingue esses torcedores de outros que não possuem. Ainda segundo o referido autor, existem duas formas de colocar o corpo à prova: 1) por meio dos combates contra grupos rivais; ou seja, colocar-se contra coletivos dissidentes, oriundos de disputas internas que se dão nas *barras* e contra a própria polícia, que é considerada pelos torcedores como a *barra* mais violenta. 2) por meio do carnaval; ou seja, do apoio ao clube com cânticos e com a presença constante em partidas como mandante e visitante. É importante destacar que as viagens, também chamadas de caravanas, levam os torcedores para partidas fora de casa, em territórios pouco conhecidos e hostis. Os torcedores que integram as caravanas representam a ideia do *aguante* e de colocar o corpo em condições de dificuldade. Vale destacar que essas caravanas são marcadas por longas viagens, por elevados valores de ingressos e pela possibilidade iminente de sofrer, em determinados momentos, violências físicas e simbólicas, seja por parte da polícia ou de outros torcedores. Vale ressaltar que alguns pesquisadores argentinos, têm problematizado a ideia do *aguante* como um termo que faz referência a uma forma de masculinidade que é hegemônica e reprodutora de violências diversas como homofobia, xenofobia e sexismo (Ibarra; Alvarez Litke; Majul, 2023).

Ainda no contexto latino-americano, é importante destacar a formação das torcidas organizadas na Colômbia, sobretudo porque alguns elementos que constituem essas torcidas foram importadas pelas torcidas argentinas. No contexto colombiano, durante as décadas de 1980 e 1990, o futebol nacional alcançou grande sucesso internacional. Primeiro com a seleção colombiana marcando presença histórica em três Copas do Mundo consecutivas (1990, 1994 e 1998). Segundo com a projeção de jogadores emblemáticos como René Higuita e Carlos Valderrama. Terceiro, os clubes colombianos, como Atlético Nacional, América de Cali, Deportivo Cali e Millonarios de Bogotá, passaram a se destacar na Copa Libertadores da América. Esses clubes alcançaram boas campanhas na competição, em grande parte impulsionados por investimentos provenientes do narcotráfico de Pablo Escobar. A cultura das *barras* na Colômbia influenciou bastante o futebol argentino e brasileiro (Castro, 2013; 2022; Gomes, 2016; 2017; 2020), sobretudo no que diz respeito à violência e à inclusão de elementos para mediar as brigas.

As *barras* colombianas possuem performances próprias na cultura local, admitindo rivalidades entre cidades como a sua principal motivação (Ramírez; Salazar, 2021). Da

mesma forma, na Colômbia, os confrontos seguiram a ideia de um *aguante* que permitiu a utilização de facas⁶. Já na Argentina e no Brasil, até a meados da década de 1980, as brigas protagonizadas pelas *barras* e torcidas organizadas eram realizadas essencialmente com os punhos (Toledo, 1996; Alabarces, 2004; Moreira, 2005; Zucal, 2010; Cabrera, 2022) e, mais recentemente após influência das *barras* colombianas, com armas brancas e de fogo.

Torcidas organizadas, *barras* e *hinchadas*: para além da violência, relações de amizade e parceria

A partir da contextualização do surgimento das torcidas organizadas e *barras* dos três países, Argentina, Brasil e Colômbia, torna-se fundamental destacar que eles criaram diferentes formas de lidar com as torcidas organizadas e *barras*, bem como elaboram distintas políticas públicas de combate à violência no futebol.

Brasil e Argentina seguem uma linha de tutela e repressão do torcer e dos(as) torcedores(as) (Rezende; Saldanha; Silva, 2023). Em certa medida a tutela e a repressão se baseiam no modelo inglês de combate ao *hooliganismo* e no Relatório Taylor (Rezende; Saldanha; Silva, 2023 - artigo do EDT e da LGE). Ainda no contexto brasileiro Leis foram criadas como, por exemplo, a Lei nº 10.671, de 15 de maio de 2003, mais conhecida como Estatuto de Defesa do Torcedor (EDT), que em 2010 (Lei nº 12.299) sofreu alterações. Esta foi revogada em 2023, a partir da criação da Lei nº 14.597/2023, conhecida como Lei Geral dos Esportes (LGE). Atualmente a LGE, em seu Artigo 178, culpabiliza as torcidas organizadas e os seus diretores por quaisquer atos violentos cometidos pelos(as) torcedores(as) organizados(as) em um raio de até 5 km das praças esportivas ou estádios.

43

É um consenso para os autores deste texto que a punição de toda uma torcida organizada em detrimento de torcedores(as) específicos(as) que cometem atos ilícitos soa como medida imediatista, populista, que traz poucos resultados e que, no limite, continua reproduzindo a ideia de que as torcidas são um todo homogêneo. Assim, a partir das pesquisas sobre torcidas e torcedores(as) é possível compreender que para contornar situações de violência perpetradas pelos (as) torcedores (as) não passa pelo banimento do Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) das torcidas organizadas, nem pelo impedimento de que todos os seus integrantes frequentem os estádios de maneira institucionalizada, mas sim, se dá através da punição do Cadastro de Pessoa Física (CPF) dos (as) torcedores (as) que cometerem crimes e atos de violência.

Já no contexto Argentino, a mais de uma década, existe uma Lei que é aplicada nos jogos de futebol masculino de primeira e segunda divisão do Campeonato Argentino (Perina; Lopes, 2021). Ela permite que as arquibancadas sejam ocupadas apenas pelos(as) torcedores(as) do clube mandante. Ou seja, os(as) torcedores(as) da equipe visitante não podem comparecer ao estádio em dias de jogo. Esta medida também tem-se mostrado ineficaz para a resolução dos conflitos no futebol argentino. Tendo em vista que os adversários deixaram de estar em arquibancadas opostas e passaram a se encontrar na mesma popular para torcer para o mesmo time (Cabrera, 2022). Aqui destacamos os confrontos internos que marcam a trajetória de algumas *barras* argentinas, como é o caso de *Los Borrachos del Tablón* (LBDT), do *River Plate* (Daskal, 2020). Em 2007, após um jogo, dois grupos da mesma *barra* entraram em conflito do lado de fora do estádio, resultando em duas pessoas esfaqueadas.

Importante destacar aqui que a proibição das torcidas visitantes em dias de jogos acaba por criar novas formas de sociabilidade (Simmel, 2006) entre torcedores(as) e torcidas argentinas. Voltamos ao caso que estamos discutindo neste artigo. As torcidas *La Hinchada Más Popular* e *La Banda del Calamar*, respectivamente do *Club Atlético Newell's Old Boys* e *Club Atlético Platense*, possuem uma amizade de décadas. Esta foi construída a partir do compartilhamento de códigos que estruturam e hierarquizam as *barras*. Assim, é possível perceber como as *barras* e *hinchadas* argentinas se constituem como instituições que dominam simbolicamente a arquibancada dos clubes argentinos. No caso específico das torcidas do *Platense* e do *NOB*, as alianças de respeito, auxílio e amizade podem ser exemplificadas por meio da presença da torcida do clube que atua como visitante, na arquibancada do seu adversário daquele dia.

Em março de 2024, quando estivemos presentes em uma partida entre *NOB* x *Platense*, na cidade de Rosário, cerca de 50 membros de *La Banda del Calamar*, estiveram presentes na popular do estádio *El Coloso* (Marcelo Bielsa), para acompanhar o seu clube. Obviamente, isso foi referendado pelas lideranças de *La Hinchada Más Popular*, que lhes garantiram segurança durante sua estadia na cidade de Rosário, ingressos, alimentação e uma confraternização por meio do churrasco antes da partida. Foi nesse contexto que uma liderança da torcida do *NOB* solicitou que os líderes de *La Banda del Calamar* nos recebessem em alguma partida futura. Essas práticas de amizade e reciprocidade ilustram como os códigos de amizade se dão no contexto das torcidas argentinas (Alabarces, 2008). Logo, podemos inferir que essa prática entre torcidas amigas, tem se mostrado uma estratégia eficaz para burlar, em certa medida, a proibição de torcidas visitantes no futebol argentino (Perina; Lopes, 2021). Mesmo que os(as) torcedores(as) estejam presentes na arquibancada do clube mandante, somente a utilização das camisas do seu clube de coração e o ingresso ao estádio, já se mostra uma importante contestação contra as medidas que foram impostas pelo poder público argentino.

Assim, em dezembro de 2024, quando fomos recebidos pelos(as) torcedores(as) de *La Banda del Calamar*, estivemos acompanhados por uma liderança da *barra* do *NOB* em Buenos Aires. Por residir próximo ao estádio o torcedor do *NOB* frequenta diariamente os jogos do *Platense*. Destacamos, inclusive, que ele também foi um dos responsáveis por esse início de amizade entre torcedores do *NOB* e *Platense*, o que mostra que as amizades e inimizades que acontecem entre grupos de torcedores, se dão também pelas pessoas que estão em cargos de liderança e de influência desses coletivos.

Diferente das posturas adotadas na Argentina e no Brasil, a Colômbia segue em uma via oposta. Ainda que por anos a segurança pública do país tenha se baseado em modelos que criminalizam e colocam à margem as *barras*, desde o ano de 2014, com o *Barrismo Social* (Restrepo, 2018; Ramírez; Salazar, 2021) o governo busca adotar uma estratégia que visa o diálogo, o trabalho interdisciplinar entre segurança pública, universidades e *barras* e seus integrantes. Assim, as torcidas e seus torcedores são colocados no centro do debate público, evidenciado e possibilitando um protagonismo positivo para lidar e combater episódios de violência dentro e fora dos estádios.

***La Banda del Calamar* em dia de jogo**

No dia da partida combinamos de nos encontrar com a liderança da torcida do *NOB* em

Buenos Aires, no bairro Belgrano. Deste primeiro ponto de encontro caminhamos aproximadamente dez quarteirões até um cruzamento específico, próximo de bares e mercados. Ali encontramos com um dos referentes⁷ da *La Banda del Calamar* e também com outros(as) torcedores(as) que juntos(as) cantavam, bebiam, soltavam sinalizadores e confraternizavam antes da partida. Foi um momento importante para nos ambientarmos e conversarmos com outros(as) integrantes da *barra*. Antes de realizar qualquer movimentação ou aproximação, perguntamos se poderíamos fazer algumas fotos, se havia problema em aparecer o rosto das pessoas que estavam ali naquele momento. prontamente fomos autorizados pelo referente a fazer as fotos que quisséssemos, bem como interagir livremente com as pessoas ao nosso redor. Após a anuência do referente, caminhamos entre os(as) torcedores(as), observando a disposição deles(as) no espaço público e seus modos de sociabilidade (Simmel, 2006).

Figura 1 - Torcedores(as) *La Banda Del Calamar*



Fotos: Pisani, 2024

Como fazia muito calor naquela tarde perguntamos ao referente onde poderíamos comprar água e outras bebidas. Importante destacar que o consumo de álcool, e mais especificamente, o consumo da cerveja, está presente em muitas manifestações de torcidas organizadas no Brasil, assim também acontece entre as *barras* e *hinchadas* da Argentina, sobretudo quando seus torcedores se encontram para apoiar os seus clubes de futebol. Após nossa pergunta, o referente prontamente nos acompanhou até um mercadinho em uma rua perpendicular. Ali pudemos comprar água, cerveja, barrinhas de cereal e energético. O pesquisador não consome bebidas de álcool. A pesquisadora, por sua vez, comprou uma latinha de cerveja e prontamente, ao abri-la, foi convidada pelo integrante do *NOB* e o referente da *La Banda del Calamar* para um brinde em homenagem ao *Platense* e uma celebração à nossa presença.

Os torcedores do *Platense* são conhecidos como *calamares*, que é uma espécie de lula, um molusco com corpo alongado, olhos grandes, oito braços e dois tentáculos. Estes tentáculos envolvem suas presas e servem de auxílio no momento da presa. A cor marrom dos uniformes do *Platense* se diferencia de outros clubes e instituições da Argentina. Não é comum entre equipes de futebol a utilização de uniformes com essa coloração. É importante destacar que a torcida do *Platense* e a sua *barra*, *La Banda del Calamar*, possuem uma zona de influência que é o bairro de Belgrano, onde o estádio do clube, Ciudad de Vicente López, se localiza.

Em comparação às *barras* existentes nos bairros vizinhos, *La Banda del Calamar* pode ser considerada como uma *barra* de pequeno porte, seja por seu número de integrantes e/ou pelas cifras em dinheiro que arrecadam com os negócios que realizam. Porém, na Argentina as *barras*, assim como os clubes possuem zonas de domínio territorial e simbólico. Nessas localidades, são as *barras* que ditam as regras de sociabilidade (Simmel, 2006) e convivência, seja em dias de jogos ou não. Por isso, nas imediações do estádio Ciudad de Vicente López, os *calamares* comandam as cores que podem ou não serem utilizadas, os negócios que podem ou não funcionar e também quem pode ou não circular pelas ruas do bairro e, também, a forma como se pode circular.

O referente da *barra* do *Platense* estava acompanhado por sua esposa e seu filho menor de idade. Como não tínhamos almoçado ainda, todos fomos comer *choripán*⁸ em um bar em que outros torcedores estavam sentados. É importante dizer que o jogo que começaria às 17h, era uma partida a ser disputada pela última rodada do campeonato argentino. Se o *Platense* vencesse e outros resultados, de outras equipes, acontecessem, pela primeira vez em sua história o clube se classificaria para uma competição internacional: a Copa Sul-Americana de 2025. A vitória do *Platense* até aconteceu, por um tento a zero, porém a combinação de resultados das outras equipes não foi favorável, o que fez com que a desejada classificação não ocorresse.

Figura 2 - Pesquisadores e torcedores(as) do NOB e La Banda Del Calamar

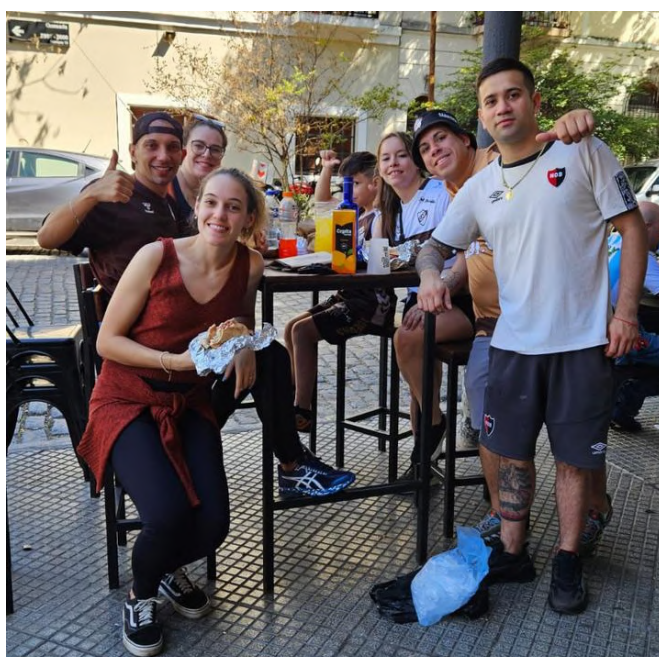


Foto: Rezende, Pisani, 2024.

Saímos do bar onde almoçamos *choripán* por volta de 15h40 e caminhamos cerca de 35 minutos para o estádio. Durante o caminho o filho do referente da *La Banda del Calamar* fez uma bola de papel alumínio, com o que sobrara dos embrulhos dos *choripáns*. Durante todo o percurso fomos chutando ela por alguns quarteirões. Inclusive, outros torcedores do *Platense* que nos encontravam pelo caminho também partilhavam daquela troca e diziam que naquela tarde o *Platense* venceria. Paramos uma vez durante a caminhada até o estádio, uma vez que o referente e sua companheira queriam comprar algumas bebidas. Ali mesmo, na rua, improvisaram um copo com uma garrafa pet, misturaram vodka, gelo e suco de pêssego. A bebida foi sendo compartilhada durante todo o caminho entre o referente, sua companheira e a pesquisadora.

Quanto mais próximo do estádio chegamos, maior era o barulho dos instrumentos – tambores e trompetes - das *barras*. A performance torcedora vai para além dos 90 minutos do jogo, ela permeia as ruas, as vestes das pessoas, os murais com pinturas de ídolos do clube e da própria *barra*. Ela também está presente no compartilhar e na troca de bebidas alcoólicas entre torcedores(as), mesmo que não se conheçam de maneira formal. O que une os(as) torcedores(as) ali é o processo de sociabilidade (Simmel, 2006). Este, por sua vez, gira em torno do ato de torcer para o *Platense*, mas também está ancorado no fato de ser membro e pertencer à *barra La Banda del Calamar*.

47 Chegamos nos arredores do estádio por volta de 16h10 e ficamos conversando com outros(as) torcedores(as) e nos foram apresentados por outras lideranças da *barra*. O referente da *barra* deu à pesquisadora a camisa do capitão do *Platense* (número 6). Ali ficou evidente que éramos bem-vindos e que naquele momento éramos considerados como membros da *barra La Banda del Calamar*. Porém, é importante ressaltar que existem contradições que marcam essa relação. Destacamos, sobretudo, as relações de gênero que foram estabelecidas até o momento. A pessoa presenteada com a camisa do *Platense* foi o pesquisador do sexo masculino. A companheira do pesquisador, Ana, e a outra pesquisadora não receberam a mesma cortesia.

Outro fato que também é digno de nota é que quando éramos apresentados para outros membros da *barra* eles dificilmente cumprimentavam as mulheres - Ana e a pesquisadora -, nem mesmo com um aperto de mão. Talvez a situação mais interessante, que desvela as hierarquias das relações de gênero neste espaço, esteja na cena vivenciada durante o jogo, quando o pesquisador foi interpelado por um integrante da *barra* que lhe perguntou se a pesquisadora que o acompanhava era solteira. O pesquisador indicou ao integrante da *barra* para que fosse falar diretamente com a pesquisadora, fato que nunca aconteceu. Ao comentarmos entre nós essa situação, ficou evidente que as mulheres que estavam acompanhando o pesquisador foram colocadas em uma posição de interdito, ou seja, não deveriam ser interpeladas diretamente. Coube ao pesquisador, ainda que de maneira involuntária, mediar algumas das relações em campo. Silvana Goellner (2005) discorre sobre as disputas que existem, no que tange à presença das mulheres no futebol, seja jogando, em cargos diretivos e ou torcendo. Esses exemplos da nossa experiência demonstram como apesar da aceitação delas nas arquibancadas, as mulheres ainda são tuteladas a partir da figura masculina que as acompanha.

Pouco antes da partida iniciar, nos dirigimos à fila de entrada. Até então não havíamos recebido quaisquer ingressos do referente. À medida que nos aproximávamos do portão de entrada vimos o referente saudar e abraçar o senhor que cobrava o canhoto dos ingressos. Ele

passou livremente. E assim como ele também fomos autorizados a entrar nas arquibancadas.

É interessante notar que as brigas no futebol argentino se dão de maneira mais bélica (Cabrera, 2022), afinal, as *barras* possuem um poder político na sociedade argentina que as distinguem de outros atores sociais, as colocando em uma zona de prestígio e legitimidade, frente às autoridades policiais e estatais. Os integrantes da *La Banda del Calamar* nunca passou por divergências internas que resultaram em conflitos, como ocorre e já ocorreu com outras *barras* argentinas. O seu líder está no poder há mais de uma década e, assim, como nas demais torcidas argentinas a ascensão e a continuação nos cargos de lideranças são tomadas pela força e por indicações daqueles já que estão no poder, já que não existem eleições.

Futebol e política se misturam em diferentes momentos da história (Daskal, 2020) e na arquibancada do *Platense* não é diferente. Dentre as variadas faixas que estavam estendidas naquele domingo, uma em especial chamou a atenção. Ela foi colocada no centro do campo, ou seja, onde a transmissão da partida filmaria de maneira exata o que estava escrito: “*Las Malvinas son Argentinas*”. Essa é uma frase que está em outros pontos da cidade de Buenos Aires e de Rosário, local que também realizamos pesquisas de campo com a *barra* do *NOB*. Nos foi informado que essa frase também se mostra presente em outros estádios argentinos, como no do *San Lorenzo de Almagro*. Portanto, essa é uma marca distintiva de algumas *barras* argentinas, que se posicionam politicamente a favor dos milhares de mortos na Guerra das Malvinas. No conflito armado entre Argentina e Reino Unido, ocorrido no ano de 1982, militares e civis foram colocados no campo de batalha para defender uma causa do governo ditatorial.

A faixa, segundo integrantes da *barra La Banda Del Calamar*, representa o não esquecimento da história e evidencia a repúdia pelos ingleses e também pelos chilenos, que se aliaram aos primeiros, possibilitando que eles realizassem pousos estratégicos em seu território para atacar o país vizinho, Argentina. Parte dessa história também é resgatada para valorizar a figura do jogador Diego Armando Maradona. Durante a Copa do Mundo de 1986, a Argentina eliminou a seleção inglesa por 2 gols a 1, sendo que um gol foi marcado por Maradona com as mãos. O gol em questão foi batizado de *la mano de Dios*⁹. Anos mais tarde o próprio jogador reconheceu que o gol foi marcado “um pouco com a cabeça e um pouco com a mão de Deus”. A imagética sobre esse gol é tão forte no imaginário popular argentino que tornou-se tema de livros e filmes no país (D'Aloisio, 2024).

Dentro do estádio do *Platense*, pudemos observar a incidência de diferentes maneiras de acompanhar o mesmo jogo e, portanto, do ato de torcer. Nos setores das populares, que fica atrás dos gols, as pessoas assistem obrigatoriamente o jogo em pé, cantando e sem um lugar demarcado. A visão é turva, pois existem bandeiras, faixas e pessoas em diferentes posições que tornam o gramado e a partida que ali acontece, apenas mais um elemento dentre tantos outros.

Figura 3 - Vista do campo nas populares



Foto: Pisani, 2024.

Os torcedores que ali estão, entendem que eles integram o jogo a partir de elementos como fidelidade, paixão e cantos que demonstrem apoio por seu clube, cores e jogadores. A função de quem está nas populares é, portanto, apoiar os jogadores e cantar todo tempo, especialmente quando o time se encontra em dificuldades dentro do jogo (Marra, 2016). A performance identitária, durante o ato de torcer nas populares, também é algo que nos chama atenção, sobretudo no que diz respeito ao circuito das *barras* argentinas: os cânticos são comandados pelas lideranças da *barra* que se posicionam sobre as *paravalanches* da popular.

Na Argentina havia uma cultura torcedora para quando sua equipe fazia o gol: descer correndo as arquibancadas, realizando avalanches humanas para se aglomerarem na divisória com o gramado e ficar mais perto dos jogadores. Essa ação por vezes ocasiona quedas, pisoteamento e esmagamento de torcedores(as). As *paravalanches*, portanto, são estruturas de metal que se encontram presentes na arquibancada, com a finalidade de impedir que os torcedores realizem esse movimento e sofram acidentes. Atualmente as *paravalanches* são utilizadas pelos líderes para se colocarem em um degrau acima dos próprios torcedores, eles se debruçam nas faixas colocadas na vertical da popular e dali puxam as músicas e se colocam em uma posição de evidência e distinção frente a outros torcedores.

Figura 4 - *Paravalanche*



Foto: Pisani, 2024.

As *barras* possuem como característica a forte presença masculina no seu corpo integrante e o ethos viril e de masculinidade representado em seus cânticos e ações cotidianas (Alabarces, 2008; Lopes, 2013; Cabrera, 2022; Rezende, 2024). Nesse sentido, durante a nossa experiência etnográfica notamos alguns pontos que representam essa cultura machista e segmentada em identidades de gênero desejadas ou não (Anjos, 2018). Apenas homens e lideranças da *barra* podem acompanhar o jogo de cima da *paravalanche*, contudo, apesar de não ser uma liderança da *barra*, o pesquisador foi convidado subir e acompanhar o jogo da *paravalanche*. Enquanto os homens da *barra* ocupam posições de destaque, às mulheres e às crianças resta apenas acompanhar os cânticos em zonas laterais da popular, ou ficar por baixo das faixas tentando encontrar um espaço por entre os panos para assistir os jogos.

Existe uma *illusio* (Bourdieu, 1996) diante de como a torcida se comporta na arquibancada. Nesse sentido, algumas regras são institucionalizadas na performance dos torcedores como, por exemplo: o ato de cantar de forma uníssona (Marra, 2016) durante todo o jogo; ou ainda usar determinadas cores e evitar outras. A *barra La Banda Del Calamar* usa camisas marrons, vermelhas e brancas. Assim, antes que chegássemos ao encontro dos integrantes da *barra* nos foi aconselhado utilizar essas cores e evitar as cores preto, amarelo e azul. Outros pontos que se destacam estão no ato de torcer: é feito de pé e pulando. Esta também é uma marca distintiva da popular em relação às outras partes do estádio, onde se pode torcer sentado, por exemplo. Para aqueles torcedores que não cantam ou param de cantar em um dado momento, os líderes da *barra* os pressionavam verbalmente e em alguns momentos do jogo jogavam água para cima. Havia dois intuitos nessa ação: primeiro, amenizar o calor que fazia naquela tarde de domingo; segundo deixar os torcedores ligados e atentos. Ou seja, a água servia como uma punição para quem não estava cantando.

Por fim, em relação às performances torcedoras dentro da popular do *Platense*, percebemos como alguns integrantes da *barra* se comportam como os donos do clube. Na linguagem bourdieusiana, existem capitais que denotam determinados prestígios dentro daquele espaço. Nesse caso, ser e integrar a *barra*, fazendo parte da primeira ou da segunda linha do grupo, é algo desejado por muitos torcedores. Ocupar essa posição permite angariar para si respeito dos demais e também desfrutar de algumas influências e benefícios. Isso ficou evidente quando entramos no estádio acompanhados do referente: entramos sem ingressos, não pegamos fila e/ou sequer fomos revistados como os outros torcedores. Ao termos nossa presença mediada e autorizada pelo referente, fomos recebidos pelas pessoas que faziam a segurança da partida, algo até então inusitado para as pesquisas de campo que havíamos realizados em outras *barras*, seja na Argentina, Colômbia e até em torcidas organizadas e bondes de pista brasileiros.

As *barras* argentinas possuem um poder que vai para além do âmbito torcedor, elas estão imbricadas nos setores diretivos dos clubes e até em outras instâncias da sociedade. Após a partida os integrantes da *barra* fizeram questão que entrássemos no campo de jogo, para tirar fotos e bater um *penalty*. Nossa passagem e entrada nos gramados foi autorizada sem nenhum problema ou entrave. Novamente, podemos observar o poder da *barra*, representado por sua influência dentro do clube e das ações que ali ocorrem (Daskal, 2020).

Por fim, é importante destacar a questão que envolve os materiais e patrimônios do grupo, como as faixas e o bandeirão. A forma de lidar com esse elemento é bem parecida como as torcidas organizadas lidam no Brasil: poucas pessoas podem tocar nesses materiais e é preciso fazer a defesa destes em relação aos rivais, já que a *illusio* (Bourdieu, 1996) das torcidas de futebol é, justamente, surrupiar objetos dos adversários como forma de demonstrar superioridade, masculinidade (Zucal, 2010; Cabrera, 2022; Rezende, 2024) e *aguante* (Moreira, 2005; Zucal, 2006). O pesquisador foi convidado pelos integrantes da *barra* para fazer a retirada de uma faixa. Após a partida, vimos os instrumentos de percussão e os demais utensílios da *La Banda del Calamar* serem escoltados para fora do estádio para um local seguro. O deslocamento dos materiais foi feito através de carros que estavam ocupados por lideranças da *barra* que se encontravam em posse de armas de fogo.

O encontro etnográfico e a produção do conhecimento

A dinâmica de amizade entre as torcidas de *Newell's Old Boys* e *Platense*, mediada pelas lideranças dessas *barras*, reflete a complexa rede de relações interpessoais que transcende os simples conflitos de torcida. A prática de uma torcida organizada oferecer apoio à outra, incluindo segurança, ingressos e confraternizações, revela um sistema de reciprocidade que vai além das rivalidades tradicionais, funcionando como uma estratégia de contorno às restrições legais que proíbem a presença de torcedores visitantes nos estádios da Argentina. Esses códigos de amizade e a troca de favores ilustram como as interações sociais entre os membros dessas torcidas organizadas criam uma espécie de rede de apoio que subverte a lógica de adversidade estabelecida no contexto futebolístico, permitindo que torcedores de diferentes clubes coexistam dentro de um ambiente de colaboração.

A presença dos pesquisadores nesse contexto etnográfico também é uma negociação constante dentro da lógica das *barras* e *hinchadas*, que são, por natureza, ambientes fechados e hierarquizados. A construção da relação com *La Banda del Calamar* foi facilitada pela rede

de conexões estabelecida anteriormente com outras *barras*, como a do *Newell's Old Boys*, e pela mediação das lideranças que viabilizaram nosso acesso. No entanto, essa inserção não se deu de forma simples ou automática. Como os próprios membros da torcida se reconhecem em um campo social restrito, nossa presença foi constantemente negociada, com um processo contínuo de validação da nossa posição dentro do grupo. Essa negociação de acesso, que passa pela confiança das lideranças e pela capacidade de respeitar os códigos implícitos da *barra*, foi fundamental para que pudéssemos realizar a pesquisa sem que nossa presença fosse vista como uma intrusão ou ameaça à dinâmica interna.

Além disso, a forma como nossa relação com os torcedores foi construída, especialmente por meio de figuras-chave como o torcedor liderança do *NOB* que nos acompanhou, nos coloca em uma posição de reflexão sobre o papel dos pesquisadores como intermediário entre grupos distintos. Embora nossa experiência etnográfica tenha sido marcada por um certo distanciamento da violência e da exclusividade desses ambientes, o fato de sermos parte de um processo mais amplo de intercâmbio entre torcidas nos coloca em uma posição de influência sutil, pois nossa interação com o grupo foi mediada pelas dinâmicas de poder existentes entre as *barras*. Isso nos permite pensar em como o papel do(a) etnógrafo(a) é moldado não apenas pela objetividade da pesquisa, mas também pelas redes sociais e pelas relações interpessoais que se constroem no momento etnográfico, impactando diretamente a construção do conhecimento e da escrita etnográfica.

A construção da relação entre os pesquisadores e os membros de *La Banda del Calamar* no contexto etnográfico, em um ambiente fechado e hierarquizado como as torcidas organizadas, foi marcada por uma série de negociações sutis, especialmente no que diz respeito à autorização para realizar a pesquisa e interagir com os integrantes da *barra*. O primeiro encontro, com a liderança da torcida do *NOB*, funcionou como um ponto de transição, em que os pesquisadores puderam se inserir na dinâmica do grupo e, de forma cuidadosa, estabelecer a confiança necessária para interagir livremente. A decisão de perguntar previamente sobre a permissão para fotografar e interagir com os torcedores reflete o respeito pelas normas internas da *barra* e a conscientização de que a aproximação a esse tipo de grupo exige sensibilidade e responsabilidade. A autorização imediata do referente da *barra La Banda Del Calamar* evidencia uma relação de confiança e reciprocidade, mas também é uma prova de como o processo de inserção etnográfica envolve uma constante validação das intenções dos pesquisadores e a negociação dos seus papéis dentro daquele espaço social.

A observação do comportamento e da disposição dos torcedores da *barra* no espaço público, como descrito ao caminhar entre eles antes do jogo começar, forneceu alguns vislumbres importantes sobre as práticas de sociabilidade da *barra*. A forma como os integrantes da *La Banda del Calamar* se comportam antes da partida — cantando, bebendo e soltando sinalizadores — não só revela a energia coletiva que caracteriza a dinâmica da torcida, mas também oferece uma janela para compreender os códigos informais e as formas de pertencimento que definem a relação entre os membros. Essa interação, mediada pela permissão explícita do referente, permitiu que os pesquisadores se inserissem na vivência do grupo sem se tornarem intrusos, ao mesmo tempo em que os membros da torcida mantinham o controle sobre como e em que medida sua sociabilidade seria exposta. Assim, a experiência etnográfica que emergiu desse momento inicial de aproximação exemplifica como o encontro entre etnógrafos(as) e interlocutores(as) não é uma troca unilateral, mas sim uma

construção colaborativa e negociada, com implicações diretas para a escrita etnográfica.

A negociação da presença dos pesquisadores nesse contexto se dá também nas interações cotidianas e nas trocas sociais informais, como o momento em que fomos acompanhados até o mercadinho para comprar bebidas e alimentos. O gesto do referente em nos acompanhar e garantir nossa inserção em uma prática de sociabilidade tão central para a torcida, como o brinde com a cerveja, demonstra uma acolhida que, embora não sem implicações, reflete a importância do gesto de reciprocidade dentro das dinâmicas de sociabilidade das *barras*. Essa ação também nos coloca em uma posição de reflexão sobre as fronteiras entre o(a) etnógrafo(a) e o(a) interlocutor(a), já que o pesquisador, ao não consumir álcool, se afasta de uma prática culturalmente significativa dentro da torcida, enquanto a pesquisadora, ao participar do brinde, está sendo incluída de maneira simbólica no ritual de confraternização, embora com a consciência de que sua participação tem um caráter diferente do dos torcedores nativos.

A descrição do entorno sociocultural da torcida do *Platense* e sua zona de influência no bairro de Belgrano oferece um olhar sobre o poder simbólico e territorial das *barras*, especialmente no que diz respeito à maneira como elas regulam a vida cotidiana nas imediações do estádio. O controle da sociabilidade local — determinando o que pode ou não ser utilizado, quem pode circular e como — ilustra como as *barras* não são apenas grupos de apoio aos clubes de futebol, mas entidades com forte poder social e político dentro de suas comunidades. Para os pesquisadores, essa observação revela a complexidade das relações de poder que também se inserem na negociação da presença e da escrita etnográfica, pois ao se deslocarem por esse território, os etnógrafos estão, na verdade, atravessando um espaço simbólico em que as regras locais não só orientam o comportamento dos membros da torcida, mas também impõem limites e possibilidades para a própria pesquisa.

O percurso até o estádio, com sua troca contínua de brincadeiras e bebidas entre os torcedores, revela a construção de uma experiência coletiva que transcende o evento esportivo e se firma na sociabilidade dos membros da *barra*. O ato de chutar a bola de papel alumínio e trocar as bebidas, inclusive entre pessoas que não se conhecem formalmente, reflete o papel central do futebol como uma prática de interação social que une os torcedores e os pesquisadores, independentemente de sua relação com o jogo em si. Essa interação, mediada pela presença dos pesquisadores, também nos coloca em uma posição de reflexão sobre como o etnógrafo se insere nas dinâmicas de sociabilidade, sendo aceito dentro do grupo, mas também observado dentro de um contexto de normas sociais que, embora estejam voltadas para a celebração coletiva, ainda impõem certas fronteiras, como a questão da hierarquia nas relações de gênero dentro da torcida.

A forma como a relação de gênero se manifesta na interação com a *barra* de *Platense* evidencia uma das contradições subjacentes à nossa experiência etnográfica. Ao ser apresentado com a camisa do capitão, o pesquisador foi inserido simbolicamente na dinâmica da *barra*, enquanto a pesquisadora foi deixada de fora dessa cortesia. A situação em que um membro da *barra* se dirige ao pesquisador para perguntar sobre o estado civil da pesquisadora também reflete as desigualdades de gênero que permeiam os espaços de sociabilidade das torcidas. Isso reforça a argumentação de Goellner (2005) sobre as disputas relacionadas à presença das mulheres no futebol e evidencia como, embora as mulheres sejam aceitas nas arquibancadas, sua presença continua sendo regulada por normas e hierarquias masculinas, que afetam até mesmo a forma como a pesquisa etnográfica é conduzida e como as mulheres

são socialmente posicionadas dentro desses espaços.

A relação entre futebol e política no contexto das *barras* argentinas, especialmente na *La Banda del Calamar*, revela um entrelaçamento profundo entre práticas esportivas e identidades políticas, algo que é evidente na simbologia que a *barra* carrega, como a faixa "*Las Malvinas son Argentinas*". Essa frase, amplamente visível em estádios argentinos, não só representa uma afirmação de identidade nacional, mas também resgata a memória histórica da Guerra das Malvinas, que ainda é politicamente relevante no país, marcando a memória coletiva da nação. O fato das *barras*, como a do *Platense*, adotarem publicamente uma posição política tão clara a favor de uma causa histórica - que remonta a um passado de confrontos violentos com potências estrangeiras - demonstra como o futebol argentino se torna uma arena de disputa e afirmação política, onde se mistura o apoio à equipe com o apoio a uma narrativa nacionalista e política (Daskal, 2020). No contexto da *La Banda del Calamar*, a presença de faixas como essa no estádio torna-se um reflexo das alianças simbólicas que as *barras* constroem, não apenas entre si, mas também com a história política da Argentina, traçando conexões que vão além do campo esportivo.

A permanência do líder da *barra* no poder por mais de uma década também reflete a continuidade das práticas políticas dentro desse microcosmo social. A ascensão e a manutenção nas lideranças são, como em muitos outros grupos organizados, determinadas pela força e pela influência, e não por processos eleitorais. No caso da *La Banda del Calamar*, a figura do líder, que há mais de dez anos comanda o grupo, é central para entender a coesão e a estabilidade interna da torcida, e a escolha de símbolos e práticas que conectam o futebol à política.

A experiência etnográfica dentro do estádio do *Platense* nos permitiu observar as diferentes maneiras de torcer, especialmente nas populares, onde os torcedores, obrigados a assistir em pé e sem um lugar demarcado, são imersos em um ambiente de intensa performance coletiva. A prática de cantar o tempo todo, muitas vezes de forma uníssona, é um elemento fundamental da sociabilidade da *barra*, comandada pelas lideranças que se posicionam nas *paravalanches* — estruturas que não apenas protegem os torcedores de quedas, mas também funcionam como plataformas de visibilidade e autoridade. A ascensão e distinção dos líderes dentro desse espaço, contrastada com o lugar relegado às mulheres e crianças, revela como as práticas de torcer se entrelaçam com estruturas de poder que reforçam normas de gênero e masculinidades. A presença do pesquisador na *paravalanche*, embora não fosse uma liderança formal, exemplifica como a relação com os membros da *barra* permite uma negociação de espaços e privilégios, onde o capital simbólico de pertencimento à *barra* confere acesso e respeito dentro daquele território, demonstrando a importância da hierarquia e da identidade coletiva.

Além disso, a prática de torcer na *barra* do *Platense* está imersa em um sistema de regras não escritas que definem as cores, os comportamentos e as relações de poder dentro da torcida. O fato de que certos membros da *barra* detêm o poder sobre materiais simbólicos como faixas e bandeirões, e a proteção desses itens contra os rivais, revela a dimensão simbólica da torcida, onde a posse desses objetos reflete superioridade, masculinidade e a resistência ao "surrupio" de material rival. Essa dinâmica se estende além da arquibancada, como ilustrado pelo comportamento das lideranças que, após o jogo, garantem a segurança e o transporte dos instrumentos de percussão e faixas para locais protegidos. A escolta dos materiais, envolvendo carros e armamento, não só revela o poder da *barra* dentro do clube,

mas também sublinha sua influência nas instâncias sociais e políticas mais amplas. Isso demonstra como as *barras* argentinas não se limitam ao espaço do estádio, mas têm um impacto significativo nas estruturas mais amplas da sociedade, refletindo uma mistura de poder simbólico, social e material.

Conclusões

O encontro etnográfico com os integrantes da *barra La Banda Del Calamar* foi central para a construção do conhecimento antropológico ao longo desta pesquisa, destacando a complexidade das relações sociais que se estabelecem entre o etnógrafo e os seus interlocutores no ambiente do futebol. Ao vivenciar as dinâmicas da *La Banda del Calamar*, foi possível perceber que o processo de aproximação e inserção dentro desse espaço fechado e hierarquizado não se deu apenas por meio de observação, mas também por negociações constantes de acesso, respeito e pertencimento. O encontro etnográfico, portanto, não se limita à coleta de dados, mas se configura como um processo relacional que exige uma constante adaptação e reflexão dos pesquisadores, moldando a própria construção do conhecimento. A partir dessa experiência, a inserção etnográfica nos proporcionou *insights* sobre a sociabilidade nas torcidas argentinas e também evidenciou o papel ativo que os pesquisadores desempenham nas dinâmicas de campo.

A pesquisa realizada destacou como a construção do conhecimento antropológico é indissociável das dimensões simbólicas e de poder que atravessam os espaços estudados. A experiência etnográfica com *La Banda del Calamar* revelou a importância de compreender as formas de poder, identidade e pertencimento que definem as práticas sociais de grupos como as *barras* argentinas. O processo de imersão no cotidiano da torcida permitiu uma análise de perto e de dentro das relações de gênero, da hierarquia interna e das manifestações políticas que emergem no futebol, oferecendo um olhar mais complexo sobre a cultura de massa e suas interações com as estruturas sociais e políticas.

Notas

¹ Esta pesquisa foi financiada pelo INCT Estudos do Futebol Brasileiro e pelo CNPq através da Bolsa PDE nº 200767/2024-0.

² Em tradução livre: A gangue das Lulas.

³ Termos em outras línguas aparecerão grifados em itálico neste texto.

⁴ Optamos por nomear as torcidas argentinas de barras ou hinchadas, e não, de barras bravas. A justificativa é que os próprios membros não se denominam dessa maneira, pois reconhecem que esse é um termo pejorativo construído pela imprensa e as autoridades, com a finalidade de homogeneizá-los, unicamente, como pessoas violentas e que utilizam o futebol para cometer atos de transgressão.

⁵ Popular é o nome dado às arquibancadas na Argentina que ficam atrás dos gols, que não possuem cadeiras e que, portanto, as pessoas assistem aos jogos de pé dos estádios

argentinos.

⁶ Estas não são como as facas que conhecemos no Brasil. Elas são maiores, como espadas, entretanto não possuem uma ponta perfurante. A ponta é curvada e, portanto, menos afiada. Assim, os ferimentos que provocam são mais vergões e hematomas do que cortes e perfurações.

⁷ O referente é o líder de uma parte da *barra*, ele se reporta para as lideranças gerais. Nesse sentido, ele faz parte da primeira linha e em alguns casos também integra a segunda linha da torcida. Nas linhas se encontram os referentes de cada bairro/região que a *barra* é subdividida.

⁸ Comida típica argentina que contém: pão; chouriço e em alguns casos salada.

⁹ Em tradução livre: a mão de Deus.

Referências

Anjos, Luiza Aguiar dos. *De “São bichas, mas são nossas” à “Diversidade da alegria”: uma história da torcida Coligay*. 2018. 388f. Tese (Doutorado em Ciências do Movimento Humano) – Faculdade de Educação Física, Fisioterapia e Dança, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/184514>. Acesso em: 14 mar. 2025.

Alabarces, Pablo. *Crónica del aguante. Fútbol, violencia y política*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2004.

Alabarces, Pablo. (Org.). *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

Archetti, Eduardo. *Fútbol y ethos*. Buenos Aires: FLACSO-Series de investigación, 1985.

Brasil. Lei nº 10.671, de 15 de maio de 2003. Dispõe sobre o Estatuto de Defesa do Torcedor e dá outras providências. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10671-15-maio-2003-496694-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 16 jul. 2024.

Brasil. Lei nº 12.299, de 27 de julho de 2010. Dispõe sobre medidas de prevenção e repressão aos fenômenos de violência por ocasião de competições esportivas; altera a Lei no 10.671, de 15 de maio de 2003; e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2010/lei/l12299.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2012.299%2C%20DE%2027,2003%3B%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A2ncias. Acesso em: 12 mar. 2025.

Brasil. Lei nº 14.547, 14 de junho de 2023. Lei Geral do Esporte. Institui a Lei Geral do Esporte. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023/2023/lei/l14597.htm.

Acesso em: 12 mar. 2025.

Barreto Januário, Soraya. *Mulheres no Campo: O ethos da torcedora pernambucana*. São Paulo: Fontenele Publicações, 2019.

Bourdieu, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Cabrera, Nicolás. *Que la cuenten como quieran: pelear, viajar y alentar en una barra de fútbol argentino*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2022.

Castro, John. "El carnaval y el combate hacen el aguante en una barra brava". *Revista Colombiana de Sociología*, v.36, p.77-92, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/73241>. Acesso em: 10 mar. 2025.

Castro, John. "Cuerpo, jerarquía y formas de actuar: estética, política y ética en barras bravas de bogotá". *Revista FuLiA/UFMG*, v. 7, n. 1, jan.-abr., 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/fulia/article/view/35895>. Acesso em: 14 mar. 2025.

Campos, Flavio de; Toletto, Luiz Henrique de. 2013. "O Brasil na arquibancada: notas sobre a sociabilidade torcedora". *Revista USP*, Brasil, n. 99, p. 123-138. ISSN 2316-9036. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/76307>>. Acesso em: 23 Jun. 2014.

57

D'Aloisio, Fabián. (Comp.). *Diegologías: miradas sobre el universo maradoniano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Meta-Sentidos en Juego. 2024.

Daskal, Rodrigo. *Hinchas: pasión y política en River Plate (1996-2013)*. Buenos Aires: Grupo Editorial Sur, 2020.

Goellner, Silvana Vilodre. "Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades". *Revista Brasileira De Educação Física e Esporte*, v.19, n.2, p. 143-151, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rbefe/article/view/16590>. Acesso em: 14 mar. 2025.

Gomes, Eduardo de Souza. *Futebol e narcotráfico: uma releitura do caso de Pablo Escobar na Colômbia*. Ludopédio, São Paulo, v. 87, n. 12, 2016.

Gomes, Eduardo de Souza. *Futebol e narcotráfico II: uma breve análise da influência do cartel de Cali no futebol do América*. Ludopédio, São Paulo, v. 95, n. 32, 2017.

Gomes, Eduardo de Souza. *Futebol e narcotráfico III: as influências de Gonzalo Rodríguez Gacha "El Mexicano", no futebol do Millonarios*. Ludopédio, São Paulo, v. 134, n. 54, 2020.

Ibarra, Mariana; Alvarez Litke, Martin; Majul, Devora. "Ir al frente, ponel el cuerpo, tener aguante". *Revista Anfibia*, 2023. Disponível em: <https://www.revistaanfibia.com/ir-al-frente-poner-el-cuerpo-tener-aguante-mundial-femenino-de-futbol/>.

Lopes, Felipe Tavares Paes. *Discursos sobre violência envolvendo torcedores de futebol: ideologia e crítica na construção de um problema social*. 2012. 589f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Instituto de Psicologia, USP, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-13072012-103725/pt-br.php>. Acesso em: 11 mar. 2025.

Marra, Pedro Silva. *Vou Ficar de Arquibancada pra sentir mais emoção: técnicas sônicas nas dinâmicas de produção de partidas de futebol do Clube Atlético Mineiro*. Tese (Doutorado em Comunicação Social), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 203 f. 2016. Disponível em: https://ppgcom.uff.br/wp-content/uploads/sites/200/2020/03/tese_doutorado_2016_pedro_silva_marra.pdf. Acesso em: 13 mar. 2025.

Máximo Pimenta, Carlos Alberto. *Torcidas organizadas de futebol. Identidade e identificações, dimensões cotidianas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100920124116/3PI-Pimenta.pdf>.

Moreira, María Verónica. "Trofeos de guerra y hombres de honor". In: Alabarces, Pablo. et al. (comp.). *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo, 2005. p. 75-90. Disponível em: https://historiapolitica.com/datos/biblioteca/estudiosdeportes_moreira.pdf. Acesso em: 13 mar. 2025.

Murad, Maurício. *Dos pés à cabeça: elementos básicos de sociologia do futebol*. Rio de Janeiro: Irradiação Cultural, 1996.

Murad, Mauricio. *A Violência e o Futebol – dos Estudos Clássicos aos Dias de Hoje*. Rio de Janeiro, FGV, 2007.

Perina, Fábio Célia; Lopes, Felipe Tavares Paes. "Dispositivos de segurança no futebol argentino e colombiano: uma revisão bibliográfica". *Revista Motrivivência*, v. 33, p. 1-15, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/motrivivencia/article/view/76949>. Acesso em: 14 mar. 2025.

Pisani, Mariane. "Eric Cantona, Vélez Sarsfield e a luta antifascista no futebol argentino". *Brasil de Fato, Coluna Esportes Rebeldes*. 2025. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/colunista/esportes-rebeldes/2025/02/04/eric-cantona-velez-sarsfield-e-a-luta-antifascista-no-futebol-argentino/>

Ramírez, Jacques; Salazar, Santiago. *Hinchas Organizados: ¿Barras Bravas o Barristas Sociales? Una Mirada desde Colombia y Ecuador*. Departamento de Ciências Sociais, Unimontes-MG. Argumentos, vol. 18, n.2, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/363/3632660005/>. Acesso em: 14 mar. 2025.

Restrepo, Juan Manuel. *Plan decenal de seguridad, comodidad y convivencia en el fútbol: entre la vigilancia y la voluntad política, un análisis comparado sobre la política del fútbol*

colombiano los casos de Cali y Medellín. Quito: Tesis (Maestría de Investigación en Estudios Urbanos) - FLACSO Ecuador, 2018. Disponível em: [https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/27/simple-search?](https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/27/simple-search?query=&sort_by=score&order=desc&rpp=10&filter_field_1=subject&filter_type_1>equals&filter_value_1=COLOMBIA&filter_field_2=subject&filter_type_2>equals&filter_value_2=VIOLENCIA&filter_field_3=subject&filter_type_3>equals&filter_value_3=CULTURA&filter_field_4=subject&filter_type_4>equals&filter_value_4=POL%C3%8DTICA&etal=0&filtername=subject&filterquery=MEDELL%C3%8DN+%28CIUDAD%29&filtertype>equals)

[query=&sort_by=score&order=desc&rpp=10&filter_field_1=subject&filter_type_1>equals&filter_value_1=COLOMBIA&filter_field_2=subject&filter_type_2>equals&filter_value_2=VIOLENCIA&filter_field_3=subject&filter_type_3>equals&filter_value_3=CULTURA&filter_field_4=subject&filter_type_4>equals&filter_value_4=POL%C3%8DTICA&etal=0&filtername=subject&filterquery=MEDELL%C3%8DN+%28CIUDAD%29&filtertype>equals](https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/27/simple-search?query=&sort_by=score&order=desc&rpp=10&filter_field_1=subject&filter_type_1>equals&filter_value_1=COLOMBIA&filter_field_2=subject&filter_type_2>equals&filter_value_2=VIOLENCIA&filter_field_3=subject&filter_type_3>equals&filter_value_3=CULTURA&filter_field_4=subject&filter_type_4>equals&filter_value_4=POL%C3%8DTICA&etal=0&filtername=subject&filterquery=MEDELL%C3%8DN+%28CIUDAD%29&filtertype>equals). Acesso em: 14 mar. 2025.

Rezende, Fábio Henrique França. *Os bondes de pista: a briga como possibilidade de lazer para grupos de torcedores de futebol no Brasil*. 2024. Dissertação (Mestrado em Estudos do Lazer) – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/77904/4/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20F%C3%A1bio%20Henrique%20Fran%C3%A7a%20Rezende.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2025.

Rezende, Fábio Henrique França; Saldanha, Renato Machado; Silva, Silvio Ricardo da. "Estatuto de Defesa do Torcedor e Lei Geral do Esporte: similaridades e distinções no que concerne à atuação perante as torcidas organizadas". *Ludopédio*, São Paulo, v. 169, n. 7, 2023. Disponível em: https://ludopedio.org.br/arquibancada/estatuto-de-defesa-do-torcedor-e-lei-geral-do-esporte-similaridades-e-distincoes-no-que-concerne-a-atuacao-perante-as-torcidas-organizadas/?srsltid=AfmBOoqH4KwbtMPs580Hou6ZwiPBLLjhrx9HjMCsflw_WXV5obRs-Z-t. Acesso em: 14 mar. 2025.

Rezende, Fábio Henrique França; Saldanha, Renato Machado; Silva, Silvio Ricardo da. "Tutela e controle no torcer no Brasil". *Ludopédio*, São Paulo, v. 168, n. 20, 2023. Disponível em: <https://ludopedio.org.br/arquibancada/tutela-e-controle-no-torcer-no-brasil/?srsltid=AfmBOooiqTxMgMUgUdGW2qPyBrJJPK07PPdXHazlhTcr6JSTHESjBFEX>. Acesso em: 14 mar. 2025.

Santos, Tarcyanie Cajueiro. *Dos espetáculos de massa às torcidas organizadas: paixão, rito e magia no futebol*. São Paulo: Annablume, 2004.

Souza, Eduardo Araripe Pacheco de. As gerações de grupos organizados de torcedores no Brasil: o caminho até as alianças. *Csonline (UFJF)*, v. 31, p. 192, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/30164>. Acesso em: 12 mar. 2025.

Teixeira, Rosana da Câmara. Torcidas jovens: entre a festa e a briga. *Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. n.10/11, p.85-104, 2001. Disponível em: https://ludopedio.org.br/wp-content/uploads/041449_Rosana%20-%20Torcidas%20jovens.pdf. Acesso em: 18 nov. 2024.

Teixeira, Rosana da Câmara. *Os perigos da paixão: visitando jovens torcidas cariocas*. São Paulo: Annablume, 2003.

Toledo, Luiz Henrique de. *Torcidas organizadas de futebol*. Campinas: Autores Associados, 1996.

Zucal, José Garriga. "Soy macho porque me la aguanto: etnografías de las prácticas violentas y la conformación de identidades de género masculinas". In: Alabarces, Pablo; Conde, Mariana; Dodaro, Christian. (Comp.). *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006. p.39-58. Disponível em: <https://cdsa.academica.org/000-045/233.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2025.

Zucal, José Garriga. *Nosotros nos peleamos: violencia e identidad de una hinchada de fútbol*. Buenos Aires: Prometeu Libros, 2010.



ETNOGRAFANDO CAMINHOS: OS DESLOCAMENTOS QUE NOS LEVAM À ILHA ENCANTADA

Leonardo Silveira Santos

Doutorando em Antropologia e Sociologia na Universidade Federal do Pará
leonardosilveirasantos7@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7064-137>

REVZAB
● ● ● ● ● ●



RESUMO

O artigo aborda o deslocamento etnográfico não apenas como ferramenta metodológica, mas como experiência sensorial e epistemológica na construção do conhecimento antropológico. Tomando a ilha de Itapuá como locus de análise, inscreve-se em uma linhagem de pesquisas que remontam aos trabalhos de Heraldo Maués e Angélica Motta-Maués na década de 1970 e às investigações de Gisela Villacorta na virada do século XXI. Ao longo desse período, a pesca como eixo estruturante da vida social, enquanto a agricultura cedeu espaço a novas dinâmicas socioeconômicas e religiosas. Compreender Itapuá demanda atentar-se aos fluxos de informação e às nuances nos modos de vida, que evidenciam as interações sociais e ambientais ao longo do tempo.

Palavras-chave: Deslocamento etnográfico; experiência sensorial; epistemologia; modos de vida.

ABSTRACT

The article addresses ethnographic displacement not only as a methodological tool, but also as a sensory and epistemological experience in the construction of anthropological knowledge. Taking the island of Itapuá as its locus of analysis, it situates itself within a lineage of research that dates back to the work of Heraldo Maués and Angélica Motta-Maués in the 1970s, as well as the investigations of Gisela Villacorta at the turn of the 21st century. Over this period, fishing has remained a structuring axis of social life, while agriculture has given way to new socioeconomic and religious dynamics. Understanding Itapuá requires attention to the flows of information and to the nuances in ways of life that reveal the evolving social and environmental interactions over time.

Keywords: Ethnographic displacement; sensory experience; epistemology; ways of life.

RESUMEN

El artículo aborda el desplazamiento etnográfico no solo como herramienta metodológica, sino como experiencia sensorial y epistemológica en la construcción del conocimiento antropológico. Tomando la isla de Itapuá como locus de análisis, se inscribe en una línea de investigaciones que remonta a los trabajos de Heraldo Maués y Angélica Motta-Maués en la década de 1970 y a las indagaciones de Gisela Villacorta en el cambio de siglo XXI. A lo largo de este período, la pesca se mantuvo como eje estructurante de la vida social, mientras la agricultura cedió espacio a nuevas dinámicas socioeconómicas y religiosas. Comprender Itapuá exige atender a los flujos de información y a las sutilezas en los modos de vida, que ponen en evidencia las interacciones sociales y ambientales a lo largo del tiempo.

Palabras clave: Desplazamiento etnográfico; experiencia sensorial; epistemología; modos de vida.

Introdução

Quando nos propomos a compreender os aspectos socioculturais de um determinado grupo social, o deslocamento do pesquisador ao campo é algo que permeia, na maioria dos casos, a elaboração etnográfica. Esse caminhar é repleto de potencialidades que imergem das experiências vividas. Como nos conta Mariza Peirano (2014) a antropologia trabalha na empiria, na vivência dos eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos, esse é o mundo a ser analisado. Assim, o deslocar-se é repleto de falas entrecortadas, de escutas terceirizadas e de experimentar um pequeno fragmento da realidade do grupo social.

No exercício da etnografia na Amazônia, os deslocamentos frequentemente nos conduzem por caminhos e paisagens diversas, sobretudo quando nos propomos a sair dos limites do espaço urbano. Lancha, barco, ônibus, carro, moto; ramais, asfalto, água doce e salobra; mangues, várzea e terra firme; vilas, cidades, comunidades, aldeias, ilhas, continentes e sítios; agropecuária, mineração, monoculturas, predação. Caminhos que nos levam a uma Amazônia paraense multifacetada, de ecossistemas e realidades diversas. Cada deslocamento carrega consigo particularidades, variações de afetos e adaptações metodológicas. Assim, neste escrito, optamos por nos enveredar pelos caminhos de um determinado lugar, a ilha de Itapuá, descrevendo e refletindo sobre as falas, as práticas locais e outras potencialidades que o deslocamento oferece ao fazer etnográfico. Este estudo possui aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)¹ e possui colaboração do Grupo de Pesquisa *Karuara: Saberes, Cosmopolíticas, Modos de Vida, Paisagens e Ontologias das Religiões na Amazônia*.

63

Antes de adentrarmos essa elaboração de uma etnografia do deslocamento, vale destacar que a ilha de Itapuá tornou-se um local clássico da antropologia paraense, muito devido aos estudos elaborados por Heraldo Maués (1990) e Angélica Motta-Maués (1993), na década de 1970. Suas pesquisas abordaram diversos temas, como aspectos da religião, com destaque para a pajelança cabocla e o catolicismo popular, e relações entre trabalho e gênero. Somam-se a eles, a descrição de aspectos socioculturais e ambientais da ilha. A Itapuá revelada em seus escritos era formada majoritariamente por pescadores artesanais, de pequenas casas de madeira e com vários roçados de mandioca, onde a pesca seria exclusivamente masculina e a roça predominantemente feminina. Essas atividades também refletiriam a base alimentar da ilha, voltada no consumo de peixes da região, açaí e farinha de mandioca. Costumeiramente, o acesso até o mundo itapuaense era realizado pelas águas; o ramal, apesar de sua existência, imputava perigos aqueles que desafiavam o seu solo lamacento, sendo pouco visitado pelos moradores da ilha.

Vinte e cinco anos depois, no início do século XXI, Gisela Macambira Villacorta, em parceria com Heraldo e Angélica Motta-Maués, escreveu um artigo sobre matintapereras² e pajés³. Nesse texto, além de abordar o tema central da pesquisa, foram demonstradas, analisadas e comparadas informações e vivências que revelaram a existência de duas Itapuás, com dinâmicas sociais transformadas ao longo do tempo, algo esperado quando se trata de modos de vida. Por exemplo, em ambos os estudos, a pesca aparece como principal atividade econômica e predominantemente masculina; no entanto, o mesmo não se pode dizer da agricultura, que perdeu força diante das mudanças sociais.

A esse fenômeno, a autora atribui a três fatores: as mulheres passaram a ocupar outras

atividades remuneradas, como o preparo e a venda de polpa de fruta; elas também começaram a frequentar e a ter um maior pertencimento nos cultos evangélicos, como apontado nesse trecho da obra “os ofícios e o cuidado necessário à manutenção do espaço dos cultos parece ter, em parte, “substituído” o trabalho que antes era carreado para as roças” (Motta-Maués; Villacorta, 2008: 337); e a mudança na paisagem de Itapuá, que ocorre mediante o aumento populacional, impulsionada pela maior presença de pessoas de fora da ilha, e a formação de fazendas, sítios e outras atividades extrativistas que ou eram rarefeitas ou não foram descritas nos estudos realizado na década de 1970.

Embora fique evidente que essas pesquisas não tenham se aprofundado na relação do deslocamento até a ilha (esse não era o foco principal de suas investigações), elas nos ajudam a pensar Itapuá a partir de uma descrição histórico-antropológica desse lugar e dos modos de vida. Se hoje, em 2025, pisamos em uma ilha onde a pesca ainda se mostra muito forte como atividade econômica, alimentar e de identidade. Por outro lado, os quintais se apresentam cada vez mais fragilizados na medida em que observamos a desertificação em um horizonte descampado.

A primeira tarefa que cabe a este escrito, antes de adentrarmos propriamente no tema deste trabalho, é esclarecer ao leitor ou à leitora que esta não é uma pesquisa sobre a evolução de Itapuá, muito menos de tentar dar linearidade às dinâmicas sociais do grupo. Embora os textos antropológicos previamente mencionados possam nos dar uma ideia de modificações ao longo do tempo, que do ponto de vista antropológico é natural que ocorra, essas obras refletem o que o autor e as autoras puderam observar durante suas vivências, a contingência dos eventos vividos, bem como o que eles(as) julgaram relevante ao ponto de destacar em seus respectivos escritos. James Clifford (2011) evidenciou que o etnógrafo, ao apresentar a sua experiência de forma textual, não o faz por meio de objetividade e neutralidade, mas sobre influência do contexto histórico, político e subjetivo do pesquisador e dos interlocutores.

O que pretendo demonstrar aqui é que os fluxos de informações e os modos de vida são dinâmicos, e nenhuma pesquisa pode capturar plenamente a complexidade dessas interações. Por exemplo, a pesca como fenômeno protagonizador na vida social dos(as) itapuaenses, não quer dizer que os métodos, os materiais ou os locais se mantenham idênticos àqueles observados pelos(as) pesquisadores(as). Da mesma forma, a transformação dos quintais, de roças de mandioca em sítios, não elimina as nuances e mudanças ocorridas entre esses períodos e outras formas de relações com o local. Portanto, esta pesquisa possui a consciência que as informações aqui registradas não retratam uma totalidade ou um quadro fixo, elas se desatualizam na ampulheta do tempo e marcam aquilo que, dentro de um contexto, despertou os sentidos vividos pelo autor.

O objetivo deste estudo é evidenciar a maneira pela qual o deslocamento do etnógrafo se entrelaça ao processo investigativo. Frequentemente, os mesmos percursos são trilhados por seus interlocutores, revelando os desafios da mobilidade, sobretudo em contextos afastados dos grandes centros urbanos. Ademais, este artigo explora as dimensões epistemológicas inerentes a esses trajetos, destacando como, por meio deles, o pesquisador se insere no sistema cultural local, possibilitando análises das dinâmicas socioculturais e ambientais desses espaços.

Para atingir nosso objetivo, realizamos múltiplas incursões à Itapuá entre os anos

de 2021 e 2025, com períodos variados de permanência na ilha e recorrendo aos meios de transporte mais usuais no cotidiano local para o nosso deslocamento. Ao longo desses trajetos, engajamo-nos em conversas informais, ‘puxando papo e dando trela’ (Fleischer, 2018), estabelecendo contato com moradores que, ao compartilhar suas vivências, entrelaçavam suas histórias pessoais à da própria ilha. Nessas interações, emergiram não apenas memórias e narrativas sobre as transformações do território, do que foi, do que é e do que poderá ser, mas também reivindicações estruturais e percepções sobre as mudanças sociais e ambientais ao longo do tempo.

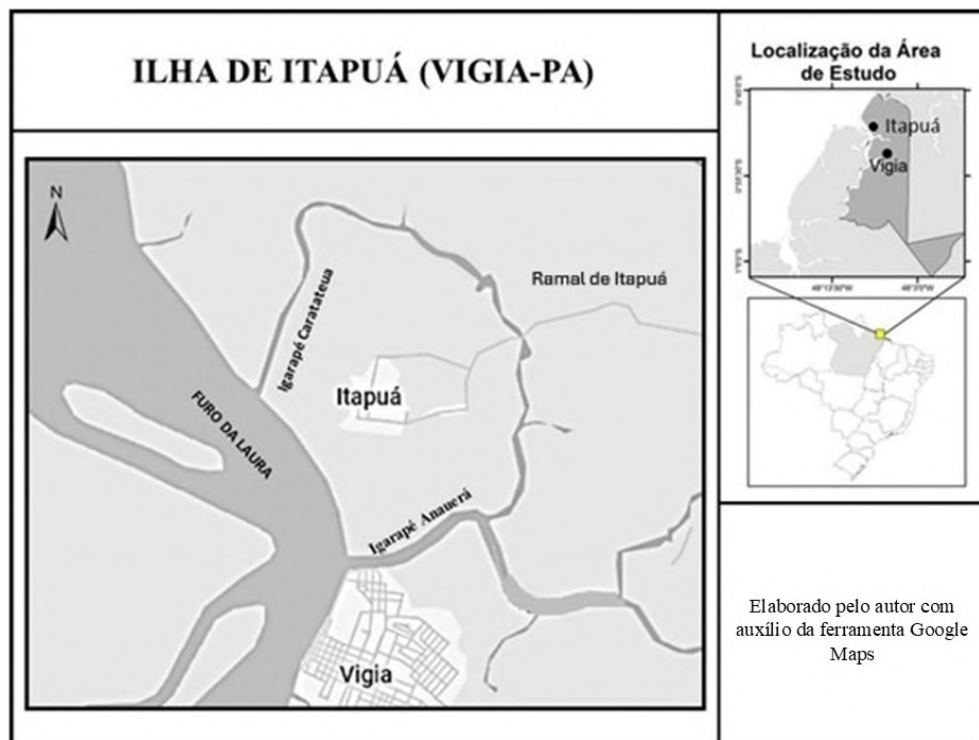
Nessa pesquisa evitou-se a utilização de caderno de campo e gravadores no momento do deslocamento, o intuito era estabelecer conversas mais fluidas que focassem em direcionamentos diversos, como o estudo do cotidiano ou ordinário e do transitório (Deslauriers; Kérisit, 2014). Evidente que houveram anotações, mas foram realizadas em momentos posteriores ao nosso deslocamento.

Este artigo se estrutura em três partes interconectadas. Inicialmente, delineamos a área de estudo, enfatizando as configurações socioculturais e ambientais que compõem a vivência e a bibliográfica na e da ilha de Itapuá. Em seguida, no tópico *Etnografando o deslocamento*, lançamos um olhar etnográfico sobre os percursos cotidianos entre Vigia e Itapuá, analisando suas múltiplas dimensões. O primeiro eixo trata da mobilidade terrestre pelo ramal, onde são examinadas as dinâmicas de deslocamento, as transformações socioeconômicas e os impactos ambientais em um território atravessado por monoculturas, pecuária e mineração, práticas que reconfiguram a paisagem e tensionam as relações socioecológicas. O segundo eixo foca na travessia fluvial, ressaltando as interseções entre pesca, religiosidade e processos de mudança socioambiental. A partir das narrativas locais, exploramos a coexistência entre pesca artesanal e industrial, as reconfigurações da paisagem e do imaginário coletivo. Finalmente, a conclusão destaca as potencialidades da etnografia do deslocamento enquanto ferramenta analítica para compreender as dinâmicas sociais, econômicas e ambientais que emergem nos contextos estudados.

Área de Estudo

Localizada próxima à baía do Marajó, a ilha de Itapuá (Figura 1), situada nas coordenadas 0°49'48.4"S e 48°08'18.8"W, está vinculada ao município de Vigia de Nazaré - considerado por muitos vigienses e historiadores, como a cidade mais antiga do Pará⁴. Vigia também desponta, segundo informações do Censo 2022, como uma das cidades mais populosas da microrregião paraense a qual pertence, com aproximados 51 mil habitantes (IBGE, 2023).

Figura 1 – Distribuição geográfica de Itapuá.



Fonte: Mapa elaborado pelo autor a partir da ferramenta Google Maps e do Mapa de Localização do furo da Laura.

O território vigiense abrange uma área de 401.589 km², fazendo fronteira com os municípios de São Caetano de Odivelas, Colares e Santo Antônio do Tauá. Dentro desse território, aproximadamente 8.500 km² correspondem à área de Itapuá, conforme medições feitas pelo aplicativo “medição de área”. Além disso, podemos destacar que a ilha pertence à mesorregião do nordeste paraense e à microrregião do salgado paraense⁵.

O ambiente da ilha de Itapuá foi descrito como uma espécie de savana amazônica, por apresentar vegetação típica nas proximidades de rios e igarapés, além de solos mais arenosos, como foi apresentado na pesquisa de Ana Campos e Mário Jardim (2020). Por outro lado, as áreas estuarinas, sujeitas à sazonalidade das inundações de águas salobras, favorecem a formação de extensos manguezais. Assim, pode-se dizer que Itapuá abriga uma diversidade de ecossistemas interligados, onde zonas de transição surgem entre a água, manguezais, várzeas e terra firme, coexistindo e criando uma dinâmica ecológica única.

A ilha possui um grupo social que, em grande maioria, se identifica como pescadores artesanais. Esse aspecto foi muito forte nas pesquisas de Maués, Motta-Maués e Villacorta, bem como se repete agora neste estudo. A relação com a pesca, apesar das dinâmicas sociais e a proximidade com o centro urbano de Vigia, atravessa o tempo e se mantém como símbolo da identidade itapuaense. Na ilha, vamos perceber que a pesca vai além de uma atividade econômica. Se olharmos para aqueles que possuem outros ofícios, vamos perceber que estes guardam memórias sobre a pescaria ou a praticam nos momentos de lazer ou como forma de subsistência. Como nos ensina Roberto Cardoso de Oliveira (2000), a identidade é um fenômeno cuja inteligibilidade requer contextualizá-lo no interior das sociedades que o abrigam. Assim, se levarmos em consideração a pluralidade dos itapuaenses, é possível dizer

que há múltiplos contextos e, por isso, diversidade de grupos e de identidades, mas que possuem profundas raízes, ancestralidades, na pesca.

Etnografando o Deslocamento

Agora, convido o leitor para conhecer os caminhos percorridos até a ilha de Itapuá, nessa caminhada destacamos aspectos sociais, econômicos e ambientais que podem ser observados a partir da etnografia nas águas e no ramal, entre o centro comercial e urbano de Vigia (Continente) e Itapuá (ilha). Como Mariza Peirano (2014: 386) nos ensina, uma boa etnografia busca colocar no texto, em palavras sequenciais, em frases que se seguem umas às outras, em parágrafos e capítulos, o que foi a ação vivida. Em outros termos, é a tentativa de expressar, no texto escrito, as emoções e os sentidos experienciados pelo etnógrafo. Esse ofício, por vezes, aproxima-se de um romancista, não no sentido de romantizar a realidade, mas de elaborar uma redação que dialoga com o gênero literário romanesco em sua forma de descrever e refletir sobre a vivência e as realidades sociais.

O alvorecer de nossa locomoção parte da área mais populosa de Vigia, o seu centro comercial. Lá, ao falarmos nossa intenção de ir à Itapuá, muitos vigienses, antes mesmo de nos indicar o caminho, faziam alusões ao lugar, como é o caso de “*vocês vão à terra dos mudos?*”, ou “*lá nos alemães?*”, ou “*na terra das laranjas?*”. Em verdade, se comparada aos próprios vigienses, as pessoas da ilha geralmente possuem estatura elevada e pele alva, mas ainda não encontrei qualquer tipo de material ou de antepassado que ligue itapuenses e alemães. Em todo caso, isso não deixa de ser um fato interessante e que pode ser melhor aprofundado em pesquisas futuras, bem como, a relação das laranjeiras com a ilha e a tal mudez, que ao meu ver nunca me foi percebida.

A partir dos diálogos curtos e entrecortados entre os vigienses, emergiu uma memória banhada de adjetivações e estereótipos sobre os itapuaenses. No entanto foi também a partir dessas falas que descobrimos haver duas possibilidades para chegarmos à ilha encantada⁶ e pisarmos em seu chão mágico⁷. De maneira mais “usual”, as pessoas realizam o trajeto seja por via terrestre, através do ramal de Itapuá, ou por rota fluvial, pelo furo da Laura.

O ramal de Itapuá: entre a poeira e a lama

Se o viajante optar pelo ramal, ele poderá “pegar” um ônibus no centro de Vigia que o levará até a ilha, pelo valor de R\$ 6,00. O veículo sai do centro rumo à saída da cidade, onde acessa a PA 140, no trecho que conecta Vigia de Nazaré à São Caetano de Odívetas, outra importante cidade da região e que já pertenceu ao território vigiense. Após 5 km de via asfaltada, mais precisamente entre uma granja e um refúgio de mata fechada, surge a nossa esquerda uma larga passagem de terra alaranjada conhecida como o ramal de Itapuá. Placas fincadas à beira da estrada destacam o nome da ilha e a direção correta para seguir ao nosso destino.

Nesse ponto, aquele imenso ônibus deixava a capa asfáltica para trás e pisava com força no chão endurecido do aterramento. No período de estiagem, o girar de suas rodas na terra seca fazia surgir uma espécie de calda no ônibus, uma poeira formada por pequenas pedras e areia que ao longe se avistava; no tempo da chuva, outro cenário se apresentava, o

mesmo girar tentava se equilibrar no chão lamacento, deslizava e pintava o veículo em terrosa película. Assim seguia, no ronco do motor e no baforar roxo-negror que fugia pelo escapamento, batendo e tremendo aquele corpanzil ao passar pelas pequenas ondulações, que mais pareciam costelas surgidas do barro vigiense.

“*Eu não gosto do ônibus, é muito quente. Na lancha ainda bate um ventinho*”⁸ nos conta uma itapuaense entre uma conversa e outra a bordo do veículo. As janelas fechadas, seja para evitar a água da chuva ou a poeira do ramal, transformava o ônibus em uma verdadeira sauna. Aquele abafado parecia dilatar o tempo, deixando a viagem ainda mais demorada. Os rostos suados não escondiam o desconforto térmico que os passageiros passavam ao entrar no ramal de Itapuí.

Seguindo na extensão dos quase 6 km de ramal, várias bifurcações se apresentam e podiam facilmente confundir os olhares estrangeiros, são ramificações que podem nos levar a outras *povoações*⁹ como, por exemplo, Macapazinho – o único local que possui uma placa identificando o caminho, e algumas localidades da região da Barreta. Coabitando a via e seus acessos, também nos deparamos com o fluxo de veículos de grande porte como caminhões, tratores ou maquinários utilizados nas diversas lavouras e pecuárias instaladas no ramal de Itapuí. A criação de bovinos e monoculturas, como banana, açaí, cana-de-açúcar e coco, são os principais cultivos que a vista alcança e que contornam o caminho alaranjado do ramal. Além desses aspectos, é possível perceber diversos areais, isto é, extensas áreas de extração de areia branca que atendem principalmente à construção civil. A seguir alguns registros dessas atividades às margens do ramal de Itapuí (Figura 2).

Figura 2 - Pecuária, monocultura, mineração e a circulação de veículos pesados no ramal de Itapuí.



Fonte: Acervo do autor (2024).

De todo modo, o conjunto dessas atividades deteriora a estrada, mas, ao mesmo tempo, por questões econômicas, faz com que o poder público mantenha uma vigilante manutenção da via. Inclusive, entre os itapuaenses, há a expectativa de que a terra batida dê lugar ao asfalto, em um movimento semelhante ao que ocorreu no ramal da Barreta, uma via que corre paralela ao ramal de Itapuá e que foi recentemente asfaltada em 2024. Essas atividades encontraram um terreno fértil para sua expansão e, com largas braçadas, avançam suas fronteiras em direção ao grupo social de Itapuá, ao mesmo tempo em que ameaçam a biodiversidade local e os modos de vida.

Seguindo o pensamento de Violeta Loureiro (2023: 23), podemos compreender que essas são algumas das atividades que empobrecem a diversidade ambiental da Amazônia. A retirada da pluralidade botânica afeta inúmeras espécies de animais, aves e insetos que se relacionam com flores, frutos e substâncias dessas espécies. Os solos, por sua vez, são também drasticamente atingidos com a perda da cobertura vegetal. Sem essa proteção botânica, a exposição ao sol e a filtragem de seus nutrientes pelas intensas chuvas tornam esse solo arenoso e pobre de nutrientes. Assim, a retirada ou a substituição da floresta por monoculturas rompe com a lógica da diversidade amazônica e com o equilíbrio do ecossistema, estando diretamente ligado ao empobrecimento biológico do ambiente.

69

Vandana Shiva (2003) amplia esse debate ao argumentar que a monocultura agrícola também resulta em uma monocultura da mente, que empobrece e uniformiza os modos de vida. Em outras palavras, fundamentando-se no pensamento de Shiva e nas dinâmicas sociais de Itapuá, podemos pensar que práticas como a alimentação, a medicina tradicional, a proteção, o trabalho e o cultivo, que são intrinsecamente ligadas ao saber local, são expressões culturais diretamente afetadas pelas novas atividades extrativistas que se estabelecem na ilha e em seus arredores. Desse modo, o que antes era plural e diverso caminha para uma experiência cada vez mais homogênea e árida.

Apesar da presença dessas grandes propriedades, nota-se que, na medida em que nos aproximamos de Itapuá, a vegetação parece se erguer. Em certos pontos, o toque entre galhos e folhas formavam verdadeiras abóbodas verdes que desafiavam a via que apartava as árvores. Na medida em que a floresta avança e se fecha, casas surgem em pequenas clareiras. Galhos e barros formam as paredes que, sobre o telhado de palha, acolhem aquelas pessoas e seus modos de vida. Essa era a arquitetura mais presente nas casas da povoação conhecida como Anauerá.

Nesse local, uma ponte (Figura 3) se apresenta em nosso caminho. Se, a princípio, ela era percebida pequena em tamanho, logo tomaríamos consciência do seu gigantismo na identidade itapuaense. Os pouco mais de cinco metros de extensão que sobrepunha o encontro dos igarapés¹⁰ Anauerá e Caratateua é o que provoca, na ontologia itapuaense, o sentido insular à Itapuá. Bem verdade, a noção local de ilha e a oscilação do nível dessas águas desafiavam a nossa compreensão forjada nas ciências formais. Aprendemos na escola formal, durante as aulas de geografia, que ilha é uma porção de terra cercada por água de forma constante o que não seria aplicado à Itapuá, uma vez que há momentos em que esse “abraço fluvial” não ocorre, estando ligado ao nível da maré que vem do furo da Laura e que oscila diariamente. Heraldo Maués (1990) também abordou o tema, não no sentido de classificar ou não Itapuá como ilha, mas entendendo o fenômeno como um elemento intrínseco da identidade itapuaense. Em seu entendimento sugeriu que o pertencimento a uma ilha se configura como um marcador distintivo dos modos de vida locais, diferenciando-os das

demais regiões, incluindo o centro de Vigia. Esse aspecto é tão marcante em Itapuá que é possível saber quem é de “fora” e quem é de “dentro”. Por exemplo, se utilizar a palavra ilha, é sinal que o morador é antigo ou que possui laços mais profundos e consolidados com Itapuá, se utilizar o termo vila, é bem provável que essa pessoa pouco visite ou que seja um morador recente do lugar.

Figura 3 - A ponte de Itapuá.



Fonte: Acervo do autor (2025).

Lévi-Strauss (2010) nos revela que o pensamento humano pode trazer pares opostos, são formas que as sociedades organizam e classificam o mundo. Cru↔cozido, doce↔amargo↔salgado, bom↔mau entre tantos outros. Em Itapuá os binômios também se fazem presentes, podemos destacar vila↔ilha, ilha↔continente, lancha↔ônibus, quintal↔roça entre muitos outros que refletem pensamentos que estão nas extremidades, ou seja, são opostos, mas servem para ordenar as relações sociais itapuaense. Em meio à dicotomia dos termos, e em respeito àqueles que possuem raízes profundas com essa terra, vamos nos referir à Itapuá como ilha, entendendo que esse termo é um marcador antropológico da identidade itapuaense.

Após a emblemática ponte de Itapuá, observa-se que as grandes propriedades rurais marcam forte presença no território da ilha, estando cada vez mais próximas do grupo social itapuaense. As fronteiras avançam, encontram um solo fértil às suas atividades e imprimem

uma paisagem mais uniforme e outra dinâmica aos modos de vida. Aquele solo alaranjado vai serpenteado as monoculturas até chegar a uma bifurcação, à esquerda uma vegetação mais fechada, com casas mais espaçadas e poucas cercas, é a região conhecida como o Açaí; à direita, uma região mais descampada, onde a via se alarga e as casas se assemelham a sítios, é a povoação – local que concentra a maior parte da população da ilha. Chegamos em Itapuá.

A travessia pelas águas de Laura

Após conhecermos os caminhos do ramal é chegada a hora de navegarmos pelas águas salobras que nutrem o viver vigiense e itapuaense. Nesse caso, o Furo da Laura ou Rio Guajará-mirim, como também é conhecido, corre de forma adjacente à baía do Marajó até encontrá-la em dois pontos, é o curso d'água que nos permite outro deslocar até a ilha de Itapuá e por onde, diariamente, há um fluxo intenso de embarcações voltadas à pesca e à locomoção.

Para nossa ida à Itapuá vamos, novamente, ter o centro de Vigia como referência. Nesse ponto, se caminharmos pelo comércio vigiense em direção ao local da nossa viagem, vamos passar pela praça da prefeitura de Vigia e pela histórica construção Jesuítica da igreja de Pedra (ou do Bom Jesus) até chegarmos à praça do pescador, onde um pequeno porto possibilita o embarque e o desembarque de pessoas e de mercadorias na rota Vigia-Itapuá, ou vice-versa. Nessa praça há restaurantes, quiosques e uma imponente imagem de São Pedro ao centro. O santo, seguindo as tradições católicas, é o padroeiro dos pescadores. Vigia, bem como Itapuá, é conhecida pela sua vocação pesqueira.

71

A cidade de Vigia é marcada por símbolos que remetem à atividade pesqueira, presentes em sua orla, nas inúmeras lojas de pesca e até na igreja matriz Madre de Deus, onde, em sua entrada, está gravada a frase “Auxílio dos Pescadores Vigienses”. Em 2024, o Círio de Vigia, conhecido por ser o mais antigo do Pará, trouxe no manto das romarias de Nossa Senhora de Nazaré a imagem de barcos, evocando o Furo da Laura e as embarcações que navegam por suas águas. Religião e pesca parecem caminhar de forma indissociável entre os vigienses, um aspecto que se torna ainda mais evidente quando observamos frases bíblicas e nomes de santos estampados nas diversas embarcações ancoradas ao longo das margens vigienses.

Do outro lado dessas águas, Maués e Motta-Maués ao ressaltarem os aspectos religiosos que marcam a Itapuá vivenciada por eles, como o catolicismo e a pajelança, destacaram também o fato desse grupo social ser formado, em sua grande parte, por pescadores artesanais. A Itapuá vivenciada neste estudo também notou uma forte presença da atividade pesqueira, envolvendo a captura de espécies como gurijuba (*Arius luniscutis*); pratinheira (*Mugil curema*); sardinha (*Sardinella janeiro*); dourada (*Brachyplatystoma flavicans*), pescada-amarela (*Cynoscion acoupa*); pescada-branca (*Cynoscion leiarchus*); pescada-preta (*Plagioscion auratus*); acari (*Loricariidae*); Jurupiranga (*Tachysurus luniscutis*) e peixe-pedra (*Synanceia verrucosa*). No entanto, a abundância de peixes nas águas vigienses atraiu grandes empresas pesqueiras, criando um cenário em que a pesca artesanal, apesar de resistir, coexiste com embarcações industriais que promovem uma pesca predatória, não somente pela carne, mas também pelo grude¹¹ (Figura 4).

Figura 4 - Grude recolhido por um pescador itapuaense.



Fonte: Acervo do autor (2024).

Além da predação, o aumento da modalidade pesca industrial tem agravado a qualidade dessa água. O transitar de mais embarcações representa mais despejo de substâncias poluentes nas águas. Esses são fatores que tencionam e impactam a pesca artesanal e a subsistência de pescadores e pescadoras vigienses e itapuaenses. O descarte do óleo e de outros resíduos tóxicos no rio, por exemplo, são causas diretas do desequilíbrio ambiental, do enfraquecimento da diversidade e do aumento dos desafios à atividade pesqueira, com destaque à artesanal. Diante dessa violência, o Brasil, por meio da lei nº 9.966, de 28 de abril de 2000, mais conhecida como “lei do óleo”, dispõe sobre os princípios básicos a serem obedecidos na movimentação e no descarte de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas nas águas. Mesmo assim, enquanto aguardávamos a embarcação que nos levaria à Itapua, era possível observar o óleo flutuando nas águas da margem vigienses, nesse mesmo local, diversas pessoas denunciavam a prática ilegal e os malefícios que ela impunha à saúde do rio.

Ainda no ponto da travessia, fomos percebendo que o local era ótimo para iniciar diálogos. O clima aparentemente tranquilo e o vento suave que vinha de Laura fazia ecoar memórias, principalmente dos mais antigos. Foi nesse pequeno porto que ficamos sabendo que a praça do pescador, em tempos idos, foi espaço de grandes festividades e lazer para os vigienses. Embora isso ainda aconteça de maneira semelhante, só que um pouco mais distante da praça, em uma espécie de anexo que fica na frente da igreja de pedra e a uns 10 metros da praça do pescador. Os mais antigos, inclusive, gostam de se referir ao porto utilizando pelo seu antigo nome “rabo de osga”, que além do lazer também proporcionava um excelente local de pescaria na beira.

O vento que Laura trazia aliada à espera da embarcação acalentavam uma brisa serena que deixava as pessoas mais comunicativas, fazendo com que o rabo de osga fosse um local de compartilhamento de inúmeras histórias sobre a ilha, seus personagens e acontecimentos. Algo bem diferente do calorento ônibus que tremulava na terra batida e deixava a

comunicação quase que impossível.

Entre as muitas histórias contadas há algumas que se destacam por colocar Itapuá no centro ou no protagonismo de vários eventos, até mesmo em escala global. No rabo da osga, ouvi que foi em Itapuá que o navegador e cartógrafo italiano Américo Vespúcio pisou pela primeira vez no continente que é batizado em sua homenagem; também *espiei de rabo de olho*¹² e ouvidos atentos que um grande terminal portuário seria construído na ilha para o escoamento de minérios e grãos, mas que na última hora o político José Sarney levou o investimento para o estado do Maranhão; em outros momentos soava aos ouvidos que Vigia e Itapuá foram as últimas regiões do Brasil a aderirem à independência. Para uns, essas histórias não existem, *sem pé nem cabeça*; para outros, são verdades incontestes, mas o fato é que as pessoas contam, narram a partir de um imaginário local.

A partir de Paes Loureiro (2015) compreendemos o imaginário amazônico como algo poetizante estetizador que governa o sistema de funções culturais, tendo como suporte material a natureza e desenvolvendo-se por meio da vaga atitude contemplativa própria do homem da região em sua imersão no devaneio. Dessa forma, vamos perceber que em Itapuá essas falas também são imersas em um imaginário contemplativo da ilha, ou seja, as histórias que chegam e que possuem uma abrangência nacional e até mesmo global são lidas, interpretadas, a partir de um imaginário itapuaense, ou como o autor coloca, em sua meditação ontológica, que posiciona a ilha como a protagonista de vários debates.

Foi também no Rabo de Osga, sob os olhos de São Pedro, na praça dos pescadores, que ouvi outras duas falas que merecem destaque. Um senhor, ao recordar com tom jocoso histórias saudosas da ilha para duas senhoras, disse: “*As matintas de hoje não sabem nem mais assoviar*”. A frase, além de arrancar algumas gargalhadas, também remete a um tempo em que as matintapereras eram mais presentes, refletindo as dinâmicas sociais e ambientais.

Em nossas vivências em Itapuá, sempre que nos indicam o lugar de aparição das matintas, ele está associado a uma área de mata mais densa ou a localidades menores que ainda preservavam biodiversidade. Inspirados em Philippe Descola (2016), compreendemos que a relação social com o ambiente de 'mata fechada' se estabelece de forma singular. Espaços densamente arborizados, dependendo da hora e da fase da lua, tornam-se cenários de aparições e transmutações, revelando um regime específico de interação entre pessoas e matintas.

A segunda fala se deve a um São Benedito de Itapuá, um santo muito procurado pelos moradores da ilha e das localidades vizinhas. As pessoas costumam fazer pedidos, súplicas e orações ao santo, há quem deixe velas e fitas em agradecimento pelas graças recebidas. As solicitações variam desde a cura de enfermidades até situações relacionadas à pesca, como a perda de redes e a escassez de peixes. Maués (1990) destacou que em Itapuá o padroeiro era o menino Deus, mas o santo que reunia maior devoção era São Benedito.

As duas falas expressam aspectos dos modos de vida vigiense. Se, por um lado, a matinta deixou de assoviar, por outro, o São Benedito parece semelhante ao observado por Maués. Isso nos faz refletir que a expansão das fronteiras de um ambiente menos biodiverso fortalece uma religião dominante, no caso, as igrejas cristãs, e enfraquece as expressões locais, como a matinta.

Foi nesse processo de escuta atenta e diálogo, inclusive nas conversas marginais ao discurso principal, que começamos a reunir informações antes mesmo de adentrar a navegação por Laura. Como nos lembra Roberto Cardoso de Oliveira (2023), o trabalho

antropológico inicia-se com atos cognitivos preliminares, olhar e ouvir, que precedem e fundamentam a escrita etnográfica. A noção de *sentidos atentos* (Santos; Moraes Júnior; Lemos, 2024) amplia essa perspectiva, incorporando múltiplas formas de percepção que atravessam o fazer etnográfico. A experiência sensorial no campo não apenas fornece dados, mas direciona a apreensão dos modos de vida, convocando o etnógrafo a exercer habilidades sociais de escuta, interação e leitura sensível dos contextos vivenciados.

Deixando um pouco as conversas de lado, ainda na praça do pescador, ou melhor, no rabo de osga, é possível observar a primeira face de Itapuá. Surge uma paisagem amazônica entrelaçada por uma espécie de mangue-varzeiro, onde plantas de raízes retorcidas parecem sair do solo, onde a oscilação da maré fertiliza o solo itapuaense. Ao centro desse *muramento* verde, um largo espaço de gramas e um pequeno trapiche podem ser observados, é o início da ilha.

A rota Vigia-Itapuá ou Itapuá-Vigia, mais conhecida como “a travessia”, possui duração de aproximadamente 15 a 20 minutos, e são realizadas pelas chamadas lanchas, no valor de R\$ 5,00. Esse tipo de embarcação é constituído em madeira e pode transportar em torno de 20 passageiros, além de eletrodomésticos, eletroeletrônicos, móveis, bicicletas, alimentos, mercadorias e materiais de construção, leva-se de tudo pelas águas de Laura. Nessa embarcação, há duas possibilidades de acomodação: o teto ou o salão. No teto vão as mercadorias maiores, mas há quem prefira ir nesse espaço, vislumbrando a paisagem e sentindo o vento e o calor do imponente Sol do salgado paraense. No salão, ao contrário do teto, as pessoas podem se acomodar em bancos que ficam nas extremidades ou atravessados nesse espaço. A altura de cerca 1 metro e meio força a coluna dos mais altos que se curvam na procura de um lugar. Ao centro do salão, um avantajado, estrondoso e fumacento motor a óleo diesel possui lugar privilegiado. O seu cantar é a trilha sonora que embala a travessia e faz garças, guarás e urubus voarem do manguezal na medida em que a lancha se aproxima e margeia Itapuá.

A calma do curso fluvial faz, na serenidade de Laura, o singrar da lancha nas águas salobras. No controle da embarcação, um comandante seguia com olhos atentos, meio corpo para fora da cabine e esbanjando destreza no manuseio do timão somente com os pés (Figura 5). Aos olhares estrangeiros a cena parecia incomum, “estranha”, mas para os e as itapuaenses aquilo era algo natural, nenhuma aparente incompreensão era esboçada, não havia dúvida que esse é o jeito correto de conduzir a embarcação. E assim foi, aquela lancha navegando pelo furo da Laura, beirando a urbanidade de Vigia e seus grandes barcos ancorados na beira, até o colossal manguezal que se elevava na ilha de Itapuá.

Figura 5 - O modo de navegar em Itapuá.



Fonte: Acervo do autor (2025).

Perto do destino, duas áreas possíveis ao desembarque se acenavam: o trapiche, quando as águas estão baixas ou o pequeno porto que desemboca no início das primeiras casas, quando a maré está alta, Laura é quem direciona o destino. O desembarcar nas águas rasas significa chegar na Itapuá de fora, uma área que já acolheu praia, bares e fazenda de búfalo e de gado, trata-se de um terreno alagado de vegetação baixa. Até uns dois ou três anos atrás havia uma ponte de madeira, com várias peças soltas e ausentes que causavam inúmeros acidentes. A antiga passarela foi substituída por um aterramento que formou uma espécie de rua, onde até carros e motos conseguem trafegar em meio aos pedestres que buscam caminhar no local. Nos seus mais de 500 metros, a nova rua vai serpenteando o campo alagado e, em certos momentos, segue paralela a antiga passarela que vai sendo engolida pela vegetação e repousando na memória daqueles que por ela transitaram.

Chegando no porto das águas grandes vamos encontrar diversas pequenas embarcações, como cascos e montarias, e suas inúmeras redes de pesca. Descer nesse local, além de economizar uma boa *pernada*¹³, é chegar na região conhecida como povoação, onde se concentram a maior parte dos moradores de Itapuá. As primeiras residências surgem justamente nesse ponto, são de alvenaria e se assemelham a estrutura de sítios – pequenas propriedades rurais, um padrão repetido em várias partes da povoação.

No campo religioso, ocorreram profundas mudanças nas dinâmicas sociais. Se, em Maués (1990), pajelança e catolicismo possuíam uma íntima relação que foi central para o conceito de catolicismo caboclo, em Motta-Maués e Villacorta (2008) observou-se outra realidade. Nesse trabalho, a presença de pajés é reduzida, enquanto a Igreja Católica continua predominante, mas agora acompanhada por cultos evangélicos, resultado da instalação da Assembleia de Deus. Em nosso estudo, também encontramos dificuldades para identificar pajés ou até mesmo falar sobre pajelança. Por outro lado, o catolicismo ainda nos parece ter grande apelo em Itapuá, coexistindo com o crescimento das igrejas pentecostais. Até o momento da conclusão deste trabalho, contabilizamos sete espaços vinculados ao movimento pentecostal, entre igrejas e pontos de oração, o que evidencia o enraizamento dessa religião entre a população local.

Vale ressaltar que essas informações demonstradas sobre o campo religioso não significam dizer que a pajelança não existe, mas destacar que este estudo enfrentou uma dificuldade em falar sobre o assunto com o grupo social. Na maioria dos casos são retratados como aspectos que ficaram no passado, ou que estão escamoteados para povoações mais distantes da ilha.

A partir dos registros etnográficos de Maués, Motta-Maués e Villacorta, bem como de nossas observações e anotações em campo, podemos dizer que Itapuá vem sofrendo um processo de ordenamento *à la* urbano, o que chamamos de municipalização. O melhoramento do ramal facilitou a locomoção e fez com que a relação campo-cidade ou ilha-continente fosse estreitada. As casas parecem seguir um modelo de sítio, outras de condomínio, nessas moradas pouco há diversidade, cabendo aos campos gramíneos ou aos açais colorir com um pouco de verde a árida arquitetura.

Edna Alencar e Isabel Sousa (2016), ao abordarem modos de habitar na várzea amazônica, entre o tradicional e o moderno, destacaram que apesar das modificações estruturais da casa, as pessoas tendem a manter os usos e costumes do mundo rural. Por outro lado, podemos levar esse pensamento para entender a outra face, a dos chamados de fora que, mesmo passando a habitar o “campo”, levam consigo o seu modo de habitar da cidade. Essa dinâmica amplia a ocorrência de cercas e muros, do tráfego de veículos, da diminuição da biodiversidade e na diminuição do convívio entre pessoas.

Caminhar pela povoação, em sua rua principal, é encontrar casas espaçadas e delimitadas com seus muros; é não ter um aconchego de sombra, o que nos faz lembrar das histórias das laranjeiras ainda em Vigia; é caminhar entre carros e motos que, em seus passares ao longo do dia, criam uma neblina cor de açafraão que invade os terrenos, sem ao menos respeitar cercas ou muros. Enquanto isso, o ladrilho dos cães ecoava pela ilha e alertava a vizinhança, havia gente estranha passando na rua. Janelas se abriam e revelavam olhares curiosos que logo se dispersavam ao verem que não era nada demais, apenas uma gente de fora.

Figura 6 - A rua principal de Itapuá.



Fonte: Acervo do autor (2024).

77 **Considerações Finais**

Desde 2021, nossas idas e vindas à Itapuá têm depurado o nosso olhar, seja na espera ou no balanço dos transportes. A mobilidade entre a ilha e o continente revela potenciais epistemológicos ao explorarmos os trajetos percorridos por meio de uma etnografia do deslocamento. É na travessia e nos ramais que o conhecimento se manifesta: diálogos e conversas paralelas explicam e provocam inquietações, possibilitam novas compreensões, afetam os sentidos e nos desafiam a aprofundar questões.

A Itapuá descrita pelas pesquisas antropológicas das décadas de 1970, 1980 e 1990 apresentam aspectos socioculturais que ora se assemelham, ora se diferem da ilha retratada neste estudo. A transformação da paisagem pode ser entendida como um reflexo natural e esperado das dinâmicas dos modos de vida e suas interações. No entanto, essas mudanças moldam uma paisagem que atende a um mercado mais amplo, resultando em uma antropização árida, incompatível com o horizonte dos modos de vida forjados na diversidade.

A floresta é gradualmente substituída, sufocada pelas grandes propriedades de terra e pelas monoculturas. O solo é remexido e violentado pela extração de areia branca, destinada, em grande parte, às necessidades da construção civil. A pesca artesanal resiste e coexiste com a voracidade das grandes empresas e de seus mercados consumidores, impulsionados pela indústria pesqueira e pelo comércio em torno do grude. Enquanto isso, furos, rios e igarapés, que abrigam vidas e cosmologias, enfraquecem diante do crescimento desordenado da cidade e de suas atividades.

Itapuá vivencia um processo de municipalização, no qual o seu crescimento populacional, impulsionado pela chegada de novos habitantes, intensificou o fluxo de veículos, de novas congregações religiosas, de outras redes de comunicação, além de

mercadinhos, escolas, Unidade Básica de Saúde e açougues. Além disso, esse processo ampliou ruas e reduziu significativamente a cobertura vegetal. A desertificação é notada nos quintais, geralmente cobertos por gramíneas e açais, e nas ruas, onde as cortinas de poeira sobem e invadem as casas e os terrenos itapuaenses.

Por fim, embora ainda haja muitos temas a serem aprofundados, encerro este texto destacando a importância das pesquisas realizadas anteriormente na ilha. Além de todo arcabouço científico, as obras de Heraldo Maués, Angélica Motta-Maués e Gisela Villacorta abriram portas para os nossos primeiros diálogos. Com o tempo, mencionar estes trabalhos se tornou uma estratégia metodológica valiosa no diálogo e no convívio com as pessoas. Talvez não fosse possível ter a mesma confiança se as pesquisas anteriores não tivessem existido ou se tivessem sido conduzidas de forma desrespeitosa com a comunidade. Dessa forma, a vivência em Itapuá e em seus caminhos nos revelaram a necessidade de conduzir uma pesquisa séria e comprometida, tanto com a ciência quanto com o grupo social.

Notas

¹ Aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), parecer nº 6.760.361

² Em Itapuá, como nos mostra a pesquisa de Motta-Maués e Villacorta (2008: 334), a Matintapereira é representada como uma mulher que pode assumir a forma de animais, sendo capaz de voar como os pássaros, emitindo nessa ocasião um assobio característico.

³ É o elo entre pessoas e o sobrenatural (Motta-Maués; Villacorta, 2008).

⁴ Esse é um tema que gera muitos debates entre os historiadores. Acreditasse que a missão de Castelo Branco aportou na então aldeia Uruitá, dos Tupinambá, a sudeste da ilha do Marajó, seis dias antes de fundar Belém. Posteriormente, a aldeia Uruitá virou um porto de vigilância do tráfego da baía do Marajó, o que mais tarde ficaria conhecida como Vigia. Desse modo, o município festeja sua fundação a contar da primeira passagem portuguesa ao local, ainda como Uruitá, em seis de janeiro de 1616 (Maués, 1990).

⁵ O modelo de ordenamento agrupou, nessas regiões, municípios com características similares como: geográficas e socioeconômicas. A partir dessa fragmentação, cada ente federativo passou a ter mesorregiões subdivididas em microrregiões. Atualmente, o estado do Pará possui seis mesorregiões (Baixo Amazonas, Marajó, Metropolitana de Belém, Nordeste Paraense, Sudeste Paraense e Sudoeste Paraense) e vinte e duas microrregiões (Almeirim, Altamira, Arari, Belém, Bragantina, Cametá, Castanhal, Conceição do Araguaia, Furos de Breves, Guamá, Itaituba, Marabá, Óbidos, Paragominas, Parauapebas, Portel, Redenção, Salgado, Santarém, São Félix do Xingu, Tomé-Açu e Tucuruí). Disponível em: < <https://www.pa.gov.br> >. Acesso em: 10 de maio de 2023.

⁶ Título da obra idealizada por Heraldo Maués, que se debruça sobre a pajelança cabocla na ilha de Itapuá (1990).

⁷ Título da obra literária escrita por Gera Wellington (2019) retrata a viagem de uma menina

de Belém até a terra de seu Avô, Itapuá. Na história, além de ressaltar os modos de vida da ilha, são apresentadas inúmeras interações entre a menina e os seres encantados que habitam o local.

⁸ Diário de campo, 18 de janeiro de 2024.

⁹ Termo utilizado em Itapuá para se referir a locais que concentram um quantitativo de pessoas, como localidades ou comunidades.

¹⁰ Um caminho fluvial que adentra as matas e que se conecta com outro corpo de água.

¹¹ O grude é extraído das vísceras do peixe por meio de um processo de evisceração. A prática acontece por meio de um corte longitudinal na região ventral do peixe para remover a bexiga natatória. Em seguida, a bexiga é lavada com água e separada para uma rápida limpeza, removendo assim o sangue e a gordura. O material é desejado por países asiáticos, onde é utilizado como fixador nas indústrias de cosméticos, alimentos e bebidas, como demonstrados pelas pesquisadoras Vanessa Ferreira e Greice Carneiro (2022).

¹² Expressão local que denota o ato de ouvir a conversa entre outras pessoas.

¹³ Termo local para se referir a uma longa caminhada ou a grandes distâncias.

79

Referências

Alencar, Edna Ferreira; Sousa, Isabel Soares de. 2016. “Tradição e mudanças no modo de habitar as várzeas dos rios Solimões e Japurá, AM”. *Iluminuras*. Nº 41, p 203-232.

BRASIL. Lei nº 9.966, de 28 de abril de 2000. Dispõe sobre a prevenção, o controle e a fiscalização da poluição causada por lançamento de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas em águas sob jurisdição nacional. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 29 abr. 2000.

Campos, Ana Caroline de Souza; Jardim, Mário Augusto Gonçalves. 2020. “Composição florística da regeneração de um trecho de savana na Amazônia Oriental”. *Revista Brasileira de Geografia Física*. Nº 6, p 2777-2787.

Clifford, James. *A Experiência Etnográfica – antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2011.

Descola, Philippe. *Outras Naturezas, Outras Culturas*. São Paulo: 34. 2016.

Deslauriers, Jean-Pierre; Kérisit, Michèle. “O delineamento de pesquisa qualitativa”. In: Poupard, Jean; Deslauriers, Jean-Pierre; Groulx, Lionel-H.; Laperrière, Anne; Mayer, Robert; Pires, Álvaro. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis:

Vozes. 2014. p. 127-153.

Ferreira, Vanessa Rocha; Carneiro, Greice Costa Vieira. 2022. “A Exploração do Trabalho Infantil no Mercado do Grude do Peixe na Cidade de Vigia no Estado do Pará”. *Revista do Direito do Trabalho e Meio Ambiente do Trabalho*. Nº 1, vol 8, p 77-95.

Fleischer, Soraya. *Descontrolada – uma etnografia dos problemas de pressão*. São Carlos: EdUFSCar. 2018.

IBGE. Censo demográfico 2022: resultados preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/censos>. Acesso em: 22 out. 2024.

Lévi-Strauss, Claude. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify. 2010.

Loureiro, Violeta Refkalefsky. *Caminhos e Descaminhos da Amazônia em Busca do Desenvolvimento – Acertos, Erros e Possibilidades*. Manaus: Valer. 2023.

Maués, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada – Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA. 1990.

Motta-Maués, Maria Angélica. “*Trabalhadeiras*” & “*Camaradas*”: Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA. 1993.

Motta-Maués, Maria Angélica; Villacorta, Gisela Macambira. “Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica”. In: Maués, Raymundo Heraldo; Villacorta, Gisela Macambira. *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA. 2008. p. 327-348.

Paes Loureiro, João de Jesus. *Cultura Amazônica – uma poética do imaginário*. Manaus: Valer. 2015.

Oliveira, Roberto Cardoso de. 2000. “Os (Des)Caminhos da Identidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Nº 42, vol 15, p 7-21.

Oliveira, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP. 2023

Peirano, Mariza. “Etnografia não é método”. 2014. *Horizontes Antropológicos*. Nº 42, vol 1, p 377-391.

Santos, Leonardo Silveira; Moraes Júnior, Manoel Ribeiro; Lemos, Flávia Cristina Silveira. 2024. “Etnografia para Sentidos Atentos: participar, narrar e compreender modos de vida”. In: Lemos, Flávia Cristina Silveira; Galindo, Dolores; Bicalho, Pedro Paulo Gastalho de; Lima, Alúcio Ferreira de; Barros, João Paulo Pereira; Moraes Júnior, Manoel Ribeiro de; Aquime, Rafaela Habib Souza; Tundis, Amanda Gabriella Oliveira. *Pesquisa-Intervenção: Processos de Subjetivação, Saber e Poder*. Curitiba: CRV. 2008. p. 275-282.

Shiva, Vandana. Monoculturas da mente – perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaya. 2023.

Wellington, Gera. *Itapuá* – um pedaço de chão mágico. Belém: Folheando. 2019.



IMERSÃO E EMOÇÕES NO CAMPO ANTROPOLÓGICO: ALGUMAS REFLEXÕES

IMMERSION AND EMOTIONS IN THE ANTHROPOLOGICAL FIELD: SOME
REFLECTIONS

Emanuelle Camolesi

Doutoranda em Antropologia na Universidade Federal Fluminense

<https://orcid.org/0009-0006-7230-6246>

emanuelle_csi@hotmail.com

REVZAB
● ● ● ● ●

RESUMO

Por meio deste texto, busco apresentar alguns questionamentos e inquietações quanto a pesquisa de campo mais imersivo na Antropologia. Partindo de um diálogo possível entre os autores Foote-Whyte (2005), Kulick (2008), Jackson (2025) e Rojo (2015 e 2010), enfoco nas emoções que estes expressam ter sentido em seus campos de pesquisa ao decidirem estar em contato contínuo e prolongado com seus interlocutores, comparando esta forma de trabalho de campo, com o estudo que desenvolvi anteriormente, em outra área das ciências humanas. Procuro demonstrar como as interpretações quanto a imersão no mundo cosmológico do “outro”, exposto por estes autores e suas noções de alteridade, me colocaram em estado reflexivo quanto minha própria pesquisa e minha disposição em expor meu corpo e meus sentimentos, para fazer ciência. Influenciada a pensar quanto às minhas próprias limitações pessoais como pesquisadora, tais concepções me auxiliaram a decidir entre um campo mais ou menos imersivo.

Palavras-chaves: Observação participante; Imersão; Emoções; Alteridade; Trabalho de campo.

ABSTRACT

Through this work, I seek to present some questions and concerns regarding more immersive field research in Anthropology. Starting from a possible dialogue between the authors Foote-Whyte (2005), Kulick (2008), Jackson (2025) and Rojo (2015 and 2010), I focus on the emotions that they express having felt in their research fields when deciding to be in continuous and prolonged contact with their interlocutors, comparing this form of fieldwork with the study I developed previously, in another area of the human sciences. I seek to demonstrate how the interpretations regarding immersion in the cosmological world of the “other”, exposed by these authors and their notions of alterity, put me in a reflective state regarding my own research and my willingness to expose my body and my feelings, in order to do science. Influenced to think about my own personal limitations as a researcher, such conceptions helped me to decide between a more or less immersive field.

Keywords: Participant observation; Immersion; Emotions; Otherness; Fieldwork.

Introdução

Ao iniciar uma pesquisa, aquele que o faz, tem em suas mãos uma longa lista de escolhas e decisões que deve tomar para conduzi-la da forma que acreditar ser mais benéfico aos seus objetivos e questões teóricas. Estas decisões contidas no processo investigativo, estão permeadas de emoções, que segundo Rojo (2015: 768), têm sido deixadas de lado e por isso, os aspectos subjetivos das pesquisas têm permanecido praticamente invisíveis. Uma destas escolhas, na Antropologia, é a de quanto o pesquisador está disposto a imergir no mundo cosmológico daqueles que se pretende pesquisar.

Esta busca pela visão de mundo do “outro”, da qual a Antropologia se dedica, significa reconhecer a pluralidade e diversidade das pessoas e dos grupos sociais. Esta alteridade,

inerente a abordagem antropológica desde Malinowski (1978), pode ser alcançada exatamente por pela distinção e pelo choque entre diferentes culturas, experiências, linguagens e modos de viver (Rojo, 2015; Jackson, 2025), que são vivenciados pelo pesquisador em campo.

Foote-Whyte (2005) reflete que ao escolher um campo mais imersivo, ou seja, com um contato efetivo com os observados por determinado período longo de tempo, a vida pessoal do pesquisador se entrelaça aos seus estudos e aos seus interlocutores. Isto significa dizer, para ele, que expor como uma pesquisa foi realizada implica também em “um relato bastante pessoal do modo como o pesquisador viveu durante o tempo de realização do estudo.” (Foote-Whyte, 2005: 283). Nesta questão, Jackson (2025), Kulick (2008), Foote-Whyte (2005) e Rojo (2010; 2015) incorporam em seus textos etnográficos, relatos pessoais de seus campos de pesquisa, revelando suas inseguranças, receios e incômodos, e assim, demonstram como as emoções atravessam a pesquisa de campo.

Neste artigo, busco estabelecer um diálogo entre os autores mencionados, explorando suas perspectivas sobre o trabalho de campo antropológico mais imersivo. O foco recai na forma como suas escolhas metodológicas, que ao privilegiarem o ponto de vista dos observados podem ampliar perspectivas e gerar novos *insights* para a construção de conhecimentos, pautados na alteridade. Em um breve contraste com uma pesquisa anterior que realizei em 2022 sobre o habitar em vilas operárias de usinas de açúcar em Campos dos Goytacazes, – envolvendo 7 vilas e centrada na narrativa e na memória (Camolesi, 2022) – apresento os questionamentos e inquietações que a leitura desses autores e suas reflexões sobre emoções no campo, suscitaram em mim, uma estudante de Antropologia, egressa do bacharel em História.

84

Imersão em campo: uma escolha entrelaçada às limitações pessoais do(a) pesquisador(a)

Antes da década de 1920, nas origens da disciplina, um certo distanciamento existia entre os grupos pesquisados e o antropólogo; uma distância tanto física, quanto emocional. Na anterior “antropologia de gabinete”, os primeiros pensadores se debruçavam em dados etnográficos coletados superficialmente por amadores no exterior do grupo pesquisado ou membros da própria comunidade, para documentar suas percepções dos estágios de desenvolvimento da cultura e suas explicações para tais fenômenos (Stocking, 1985: 71-73). Isto mantinha um afastamento que foi transformando-se (com a preparação técnica e científica) e diminuindo pouco a pouco (com a presença dos etnógrafos em contato com os grupos estudados), até a publicação de “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, em 1922.

Malinowski (1978), ancorado nas propostas de Rivers (1912) e outros pensadores da época, com sua sistematização do trabalho de campo e sua tentativa de cientificá-lo aos modos da disciplina, redimensionou o objetivo da Antropologia em compreender a evolução cultural humana, para então, buscar o “*native’s point of view*” (Peirano, 1994: 205), examinando a cultura na totalidade de seus aspectos e com riqueza de detalhes. Do modelo de Malinowski (1978) e suas propostas, destaco que este ponto de vista só poderia ser apreendido com a convivência contínua e prolongada com os grupos sociais que se pesquisa, em um envolvimento próximo e intenso, criando diálogos e relações de confiança, aprendendo a linguagem e os significados de alguns conceitos-chave dos nativos, com uma

observação e participação científica e técnica.

Estabelecendo este método, a “observação participante”, Malinowski (1978) legitimou um novo modelo pelo qual os antropólogos conduziram dali em diante suas pesquisas **em** campo. Isto significa que, a distância considerável que antes existia entre pesquisador e pesquisado, reduziu drasticamente. De seus gabinetes ou varandas, os pesquisadores deslocam-se a partir de então, para os mais diversos lugares do globo, lançando-se ao desconhecido, não mais interpretando dados como algo a ser coletado, mas sim como construções dos significados da vida do “outro”, que se desenvolvem a partir do encontro com a fonte, em um contexto único e em um constante negociar de informações em campo.

Em minha graduação em História, tive uma caminhada de “braços dados” com a Antropologia através de disciplinas optativas do curso de Ciências Sociais que escolhi cursar, contato com muitos amigos deste mesmo curso, participando de um núcleo de pesquisas com foco na ruralidade e vida multi-espécie e uma pesquisa que desenvolvi neste mesmo núcleo. Nesta caminhada, tive algumas perspectivas do que envolvia o “fazer trabalho de campo antropológico”, entretanto, em retrospectiva, não fui capaz de apreender a dimensão e os entrelaçamentos possíveis, que se dão neste profissional ao entrar e estar em campo.

Como recém ingressante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF, com um relativo aprofundamento nas discussões e de teorias, percebi que não há consenso quanto a muitos assuntos na Antropologia. Minha posição como recém-egressa e meu pouco contato com os conceitos fundamentais da disciplina antropológica, me fizeram refletir quanto ao meu processo de formação nesta nova área das ciências humanas, da qual não há método ideal, não há campo ideal e não há questão que não possa ser trabalhada. Uma constatação recorrentemente apresentada por diversos autores, é a centralidade da pesquisa de campo como elemento constitutivo do trabalho antropológico. Como afirma Peirano (1994), a etnografia é mais do que uma técnica de coleta de dados, trata-se de um modo de conhecimento que exige engajamento prolongado e reflexivo com o campo, que atualmente, se ampliou para incluir também a construção de dados em arquivos e outras fontes documentais, como demonstram Giumbelli (1997), Carvalho e Silva (2018), Reinheimer (2002), entre outros.

Importante ressaltar, que o trabalho de campo não é um procedimento exclusivo da Antropologia. Contudo, nesta disciplina, ele assume uma proporção maior e mais profunda, com uma centralidade epistemológica, compreendido como um modo de produção de conhecimento, que transforma tanto o pesquisador, quanto os dados por ele produzidos (Peirano, 1994).

A título de comparação, para o meu trabalho de conclusão de curso em História, minha vontade de trabalhar com a memória (Pollack, 1992; Nora, 1993), com o auxílio da História Oral (Ferreira, 2000; Costa, 2014; Oliveira, 2020; Dunaway, 2018) e inspirada no antropólogo Tim Ingold (2015), concentrei-me em dar foco nas narrativas e nos movimentos de meus interlocutores. Para tal, fiz roteiros de entrevistas semi-estruturados e entrevistei, em 7 locais diferentes, interlocutores dos quais não conhecia e que depois das entrevistas pontuais que me cederam, não mantive contato¹ (Camolesi, 2022).

A abordagem que utilizei naquela ocasião, aproxima-se do que Florence Weber (2005) classificaria como “entrevistas qualitativas”, e não exatamente uma prática etnográfica, que exige rigor metodológico e teórico do qual ainda não havia incorporado. Para Weber (2005), a etnografia requer relações sustentadas entre os interlocutores, inserção no cotidiano e análise

das práticas em sua densidade relacional – o que difere metodologicamente de entrevistas pontuais e encontros previamente marcados. Essa distinção foi indicada também por Malinowski, ao denunciar o “método de pergunta e resposta”, como prática incapaz de captar os significados vividos no interior das culturas (Goldman, 2005: 149 *apud* Rojo, 2010: 6).

Compreender estas distinções foi fundamental para aprofundar meu entendimento sobre os fundamentos do trabalho de campo na Antropologia. Representou um passo em direção às reflexões aqui expostas, quanto as escolhas e limites que envolvem a imersão etnográfica possível e desejada. Foi relativamente confuso tentar desconstruir a relação de aparentemente equivalência, e por vezes simplificadas, entre o “trabalho de campo antropológico” e o método da “observação participante”. Como aponta Rojo (2010), tais associações simplificadas podem obscurecer a diversidade de estratégias metodológica empregadas na Antropologia e a complexidade envolvida na presença do pesquisador no campo.

Embora o método da observação participante tenha sido consagrado como técnica central desde Malinowski (1978), ela não é mais sinônimo de etnografia. Como demonstram diversos autores, a etnografia pode combinar múltiplas técnicas articuladas a partir do engajamento prolongado e situado com o universo social pesquisado. Contudo, nem sempre será possível lançar mão de tal método em sua forma mais intensa, seja por razões éticas, contextuais ou pessoais do pesquisador. Dito isso, essa metodologia permanece, apesar das transformações modernas, como uma chave metodológica da alteridade antropológica nas etnografias contemporâneas.

Para Foote-Whyte (2005), o pesquisador desenvolve e aperfeiçoa suas ideias durante a pesquisa, não apenas com acumulação de teorias, mas com uma “imersão nos dados e do processo total de viver” (Foote-Whyte, 2005: 284). Para o estudo que desenvolvia sobre áreas urbanas degradadas socialmente pela alta densidade demográfica, o autor percebeu que para atingir seus objetivos, precisaria de uma abordagem que incluísse conhecer as pessoas, seus problemas, suas visões de mundo e suas vivências. Para tal, constatou que deveria dedicar tempo e encaixar-se nas atividades de seus interlocutores, já que aprendeu que “a vida no lugar não se desenrolava segundo encontros formalmente agendados” (*ibidem*: 295).

O autor apresenta um questionamento quanto a necessidade de imersão na vida social do “outro” para sua pesquisa e me fez entender que se propor a fazer um campo mais imersivo, prolongado e contínuo, é uma escolha do pesquisador. Isto porque serão suas questões teóricas e pessoais que o levarão àquele campo, que também faz parte das diversas decisões do pesquisador ao realizar um estudo. Foote-Whyte (2005) acreditava, inicialmente, que conseguiria ir e vir das acomodações que possuía na universidade de Harvard e fazer campo em Cornerville ao mesmo tempo. Assim, havia a possibilidade, se tal realmente decidisse, de permanecer fora do cotidiano de seus pesquisados, porém, mesmo sentindo-se desconfortável, convenceu-se que uma imersão mais profunda, morando no bairro escolhido e construindo relações interpessoais, beneficiaria sua construção de dados e suas análises (Foote-Whyte, 2005).

Don Kulick (2008) também incorpora em sua etnografia, esta escolha de contato estreito e ininterrupto com o mundo de suas interlocutoras, procurando pela forma como as travestis de um bairro de Salvador interpretam sua própria existência. O autor discorre em sua Introdução da etnografia “Travesti: Prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil” (2008), quanto a existência de dois estudos etnográficos anteriores ao seu, com foco nas

travestis brasileiras (Silva, 1993; Oliveira, 1994), nos quais Kulick reconhece seu pioneirismo e sensibilidade, mas ao mesmo tempo, questiona os dados que foram construídos através de contatos pontuais, nas ruas, com as observadas.

Na interpretação de Kulick (2008), a falta de convívio e participação rotineira, fez com que ambos os pesquisadores anteriores, presenciassem apenas algumas faces da vivência, relatos escandalosos de suas vidas nas ruas, que moldaram a visão desses autores quanto ao seu objeto, resultando em análises que poderiam fortalecer a discriminação que estas sofrem (Kulick, 2008: 23-25). O autor não utiliza a metodologia da observação participante para sua imersão, pois dentro das limitações do próprio pesquisador, não havia intenção de viver como travesti. Ele chega mais próximo da metodologia de um olhar “de perto e de dentro” (Magnani, 2002), que o permite ter contato mais íntimo e intensivo, não apenas com os discursos de suas interlocutoras, mas também observando de perto suas ações e comportamentos. Nas palavras do autor:

A resolução do enigma etnográfico, como eu o vejo, implica estar presente em interações situadas dentro de um contexto e tentar explicitar a lógica não manifesta que dá sustentação a essas mesmas interações - lógica que permite às pessoas agirem de determinados modos tidos como naturais, e possibilita que as pessoas digam coisas a outras pessoas, com a expectativa de serem compreendidas (Kulick, 2008: 35).

Ambos os autores acreditam que um contato direto e prolongado com seus objetos de estudo, enriquecem a construção e análise de dados etnográficos, e ao mesmo tempo, demonstram que esta decisão é permeada de emoções e subjetividades. Foote-Whyte discorre quanto ao seu desconforto inicial em morar junto de seus interlocutores, sua frustração com a dificuldade na linguagem desconhecida e seu desgaste emocional em ser um estranho e “de fora” (Foote-Whyte, 2005). Kulick mostra-se preocupado com sua integridade física e material ao fazer campo altas horas da madrugada, em um bairro classificado como violento; discorre seus incômodos rotineiros em campo e como se sentia obrigado a estar constantemente na presença de suas interlocutoras, pelo simples fato de as estar estudando (Kulick, 2008).

Muito foi discutido em sala entre os colegas e docentes, quanto ao mito criado por Malinowski do “verdadeiro trabalho de campo”, que Kulick e Foote-Whyte também se inspiram. Em comparação, não foi cogitado por mim esse contato com um grupo social específico em minha pesquisa anterior, pois minhas questões perpassavam por vontades pessoais quantitativas de entrevistas na maior quantidade de lugares possíveis². Um campo prolongado e mais imersivo em um ou dois desses lugares seria possível, se estivesse disposta, e percebo hoje que foram minhas questões, limitações, possibilidades contextuais e vontades singulares com a pesquisa, que me direcionaram a uma abordagem menos imersiva, mais quantitativa e com foco no discurso dos interlocutores.

Tais contrastes entre abordagens mais ou menos imersivas, suscitaram em reflexões e problematizações quanto o tipo de dado que cada metodologia permite construir. Indagações que orientam meu interesse aqui em aprofundar nas possibilidades de imersões etnográficas, como: até que ponto a escolha de não se inserir no cotidiano dos entrevistados, limita a compreensão das existências dos grupos que pesquisamos? Que tipo de acesso às suas narrativas a distância favorece? Que tipo de outros aspectos da vida a aproximação favorece?

A interpretação que os dados que compõem as análises antropológicas, não estão dispostos na superficialidade do campo para serem simplesmente coletados, mas devem ser

construídos pouco a pouco com este contato, em uma negociação com os interlocutores quanto suas experiências e discursos, me parece que fixa a concepção de que é este contato entre mundos (do pesquisador e do pesquisado), confrontado com as teorias, que possibilita as análises. Isto porque é ao se permitir ser afetado (Favret-Saada, 2005) pelas situações em campo e pela vida do “outro”, que o pesquisador constrói relações e estas abrangem possibilidades de epifanias para suas questões teóricas (que orientam o observador em campo). Estas próprias emoções e acontecimentos podem ser interpretadas como dados a serem analisados.

Cogito então, que esse convívio envolve uma dimensão emocional e física do pesquisador, que deve ser levada em conta já que envolve também limitações pessoais e suas predisposições. Este aspecto emocional está muito presente e se entrelaça nesta proposta de alteridade, da qual o próprio Malinowski também foi afetado: a publicação, em 1967, de seus diários de campo, expôs um pesquisador “assolado por sofrimentos psíquicos, físicos, fortes emoções e desejos” (Peirano, 1994: 5).

Corpo físico e emoções em campos mais imersivos

O autor Jackson (2025) me auxiliou a compreender essa dimensão emotiva em seu trabalho de campo entre os Kuranko, grupo localizado no nordeste da Serra Leoa. O pesquisador se viu emocionalmente afetado por seu campo de estudo já nas primeiras semanas. Ele expõe seu medo de interrogar estranhos em uma linguagem da qual sabia pouco; sua ansiedade de não concluir (em um prazo de um ano) a construção de dados para sua dissertação de doutorado e sua paranoia de estar em um lugar desconhecido - e distante dos serviços médicos - com sua esposa grávida. Devido a essas fortes emoções em campo, o autor expressa que se sentia como uma criança dentre os Kuranko, vivendo um choque de muitas experiências novas que o angustiava, mexiam com sua autoconfiança e desorientavam o seu mundo (Jackson, 2025).

Tão perturbado, que o autor teve um sonho em campo, do qual acreditava ser manifestação de presságios futuros. Este sonho (que na verdade revelava suas ansiedades do presente) o impeliu a consultar-se com um dos intérpretes de sonhos Kuranko e tal experiência, expandiu seus horizontes interpretativos quanto a importância dos sonhos e presságios na vida e no mundo de seus interlocutores (Jackson, 2025). Para o autor, nesses momentos difíceis, de insegurança e reordenamento de ideias, há também conhecimento e *insights* que nos levam a novas perspectivas. Jackson escreve:

Durante as primeiras semanas na aldeia, fiquei tão cativado pelas coisas que ouvia e via ao meu redor que era muito fácil acreditar que as entendia intuitivamente. Mas a compreensão nunca nasce do encantamento, assim como a iniciação não se consoma apenas na novidade. A compreensão vem da separação e da dor. Compreender é sofrer o eclipse de tudo que você conhece, de tudo que você tem e de tudo que você é. É, como dizem os Kuranko, como o traje que você veste quando é iniciado. Para vestir-se dele, você deve primeiro ser despojado de seu traje antigo, despido e reduzido ao nada. (Jackson, 2025: 236).

Ao longo das discussões e leituras para o mestrado, identifiquei que se colocar nesta posição de imersão em campo, quando há possibilidade de permanecer por um tempo, com uma convivência continuada com o cotidiano das relações sociais de um grupo e certos acontecimentos vivenciados pelos interlocutores, há chances de novas reflexões e indagações

a serem levantadas, ou a ampliação do olhar do pesquisador para questões antes não consideradas, como demonstrado por Jackson (2025).

Se colocar nesta posição não garante o acesso aos significados, pensamentos e emoções dos observados. No entanto, este choque de distintos pontos de vista (do grupo pesquisado, do pesquisador e das teorias) pode estabelecer uma janela de alteridade, da qual Rojo (2015) considera “uma das características diferenciadoras e constitutivas do olhar antropológico” (Rojo, 2015: 768).

Rojo (2015) posiciona-se contra uma tendência atual, identificada por ele como “autoetnografias”, que misturam e confundem os olhares de observado e observador, já que o próprio pesquisador desta tendência poderia ser considerado interlocutor de sua própria pesquisa. Em sua interpretação, o impacto emocional do “eu” (pesquisador) e do “outro” (pesquisado) oportuniza um certo deslocamento de interpretação e reflexividade que um indivíduo do próprio grupo, que vive aquela dinâmica rotineiramente, possivelmente não notaria (Rojo, 2015). Isto pois, o observado está simplesmente existindo em seu mundo normalmente; é o pesquisador, que ao colocar-se neste mundo diferente do seu, torna-se como um inquietador, questionando ações, falas, ocorrências e sensações que este mundo o proporciona.

Compreendo ser possível traçar um diálogo entre os autores pois, para eles, é através do convívio e construções de relações, na comparação e distinções entre as representações e significados de outros grupos sociais com as suas, nos desconfortos e preocupações (teóricas e pessoais) que se entrelaçam em campo, que os dados seriam construídos com alteridade.

89

Rojo (2015) expandiu minha perspectiva ao demonstrar como as emoções do pesquisador estão intrínsecas às decisões tomadas na conduta do estudo. Em seu artigo, “Caminhando através de trilhas fechadas: reflexão sobre objetos nunca ou quase nunca estudados na antropologia brasileira” (2015), ele apresenta quatro pesquisas que desenvolveu em sua trajetória e que me incentivaram a refletir quanto à decisão de imersão em campo. A primeira reflexão importante para minhas inquietações, foi a demonstração de como nossas decisões acadêmicas são atravessadas pelo gosto pessoal, pelo interesse teórico em questões que surgem no interior do pesquisador e pelas suas oportunidades contextuais.

O interesse subjetivo deste autor pela temática de “gênero, corporalidade e emoções” e também as possibilidades dispostas no contexto em que estava inserido, o levou a dois campos de pesquisa que me intrigaram demasiadamente³: uma comunidade naturista no Rio Grande do Sul e um clube náutico de velejadores em Niterói. Em ambos, o autor se inseriu fisicamente e emocionalmente de forma intensa e prolongada; no primeiro, fez trabalho de campo nu por um ano e, no segundo, permaneceu por 3 anos velejando com seus observados (Rojo, 2015).

O autor explica que suas escolhas de campos foram possibilitadas pelos momentos que se encontrava, como por exemplo, trabalhar a prática desportiva da vela foi possível pela aproximação do local que a prática era realizada, com o lugar que se encontrava trabalhando no momento da pesquisa⁴. A meu ver, isto reforça que este contato mais direto, e o que isto envolve, deve ser considerado antes da inserção no campo. Como o próprio autor enfatiza “seguindo o que discutem Abu-Lughod e Lutz (1990), torna-se impossível separar as dimensões da corporalidade e da emoção e estas atravessam as escolhas dos nossos campos a partir da necessidade de refletirmos sobre as nossas próprias limitações pessoais” (Rojo, 2015: 770).

Também em ambos os campos, o autor participou ativamente dos mundos pesquisados e talvez por sua temática, deixa evidente a dimensão física e emocional que estes campos mais imersivos demandaram de si. No primeiro caso, a necessidade de estar completamente nu, dentre pessoas que desconhecia, com valores e sentidos diferentes daquele de quem vive trajado de vestimenta, me incita a imaginar o quão complexo esta adaptação deve ter sido, mesmo que humildemente tenha considerado que o fez em relativo pouco tempo o controle de seu corpo - principalmente, neste caso, a ereção em meio a nudez coletiva e o próprio ato de observá-la (Rojo, 2015).

Posso apenas especular quanto a esta adaptação. Quão completamente nu - literalmente e simbolicamente - despido de seus valores, morais e concepções teve de estar disposto este pesquisador? É desta intensidade que fiquei reflexiva quanto ao trabalho de campo na Antropologia. Este foi um campo contemporâneo e atual, porém bem próximo das propostas de Malinowski – o próprio autor contempla que parte de seu interesse na comunidade naturista, dialogava com a imagem romântica apresentada a ele como sendo o “verdadeiro” trabalho de campo (Rojo, 2015: 770). Ao considerar estar disposto a desarmar-se quase completamente da “segurança” do que lhe é conhecido, ficar por um determinado tempo exposto aos conhecimentos, sentimentos, valores e crenças de quem nunca se viu antes... Me parece profunda tal decisão e um grande autoconhecimento. Penso que o relato deste campo específico do autor, tenha me feito refletir intensamente pelo impacto da nudez completa e literal que a pesquisa incorporou.

Importante destacar que o gênero influencia nas interações em campo, nas possibilidades de inserções, nos riscos e limites assumidos e impostos pelo corpo do pesquisador. O gênero influencia, por exemplo, a sociabilidade em espaços esportivos, pois as interações e discursos emocionais são formas de construir identidades de gênero e pertencimento (Rojo, 2009). No hipismo, atributos como coragem e sensibilidade são usados para reforçar distinções de gênero, performados de maneiras variadas, ainda que, formalmente, ambos compartilhem o mesmo espaço competitivo (Rojo, 2011). Nestas experiências aqui analisadas, realizadas por pesquisadores homens, suas imersões foram atravessadas por marcadores de gênero, afetando, de diversas maneiras, como os participantes interagem com a pesquisa, como o pesquisador vivencia o campo e constrói seus dados.

Refleti muito quanto a minha própria disposição de fazer um trabalho de campo mais imersivo, algo que comparativamente, não fiz até então. Qual seria a metodologia em campo, que me permitiria alcançar relativos retornos às minhas questões teóricas? Quais seriam as condições deste campo? O quanto das minhas próprias características me permitirão ou me impedirão de realizar este campo? Quanto consigo me permitir ser afetada pelas sensações, pelos acontecimentos, pelo espaço físico que desconheço, pela visão de mundo do “outro”?

Tentando decodificar meus próprios sentimentos e emoções complexas, o segundo campo de Rojo (2015) que chamou minha atenção, entre os velejadores em Niterói, o autor utiliza de seu próprio corpo como instrumento de obtenção de conhecimentos. Ancorado na crítica de Favret-Saada (2005) sobre a pouca valorização do “participar” do método da observação participante, o autor busca dar ênfase nesta última; para além de “ver e ouvir”, Rojo “vive e sente” na própria pele, as sensações de seu campo. Participar dentro do barco das atividades e técnicas que seus interlocutores praticam, deixando-se afetar por um conjunto de percepções sensoriais, viabiliza na visão deste autor, a construção de uma

comunicação dialética que não necessariamente é verbal. Rojo deixa claro que aprender as técnicas e habilidades corporais do velejar e colocá-las em ação, não apenas observando-as de longe, o permitiu construir “uma série de questões a serem problematizadas” (Rojo, 2010: 6).

Ao relatar a primeira vez em que o barco virou nas águas da Baía de Guanabara em uma das competições (chamada regata), o autor conta como se sentiu inseguro e assustado ao participar da disputa de forma improvisada, devido a um acontecimento inesperado em campo. A possibilidade do pesquisador ficar traumatizado e não dar continuidade com a pesquisa após a queda, foi algo levantado pelos próprios observados (Rojo, 2010). Isso demonstra o alto grau emocional que momentos como o relatado, podem produzir em campo. Também me fez refletir quanto à integridade física do pesquisador, que assim como Kulick (2008) que se sentia preocupado em andar pelas ruas de madrugada, pressuponho que Rojo (2010) teve de considerar, antes de inserir-se neste campo, se estaria disposto a enfrentar as complicações que poderiam ocorrer tanto pelo esforço físico que desempenharia dentro do barco, quanto a sua integridade física e emocional ao estar em contato direto com o mar – uma força da natureza completamente imprevisível.

A partir do relato de Rojo (2010), mais um nível de imersão física e emocional se apresentou a mim – e, com ele, novas inquietações. Quão “fundo” é possível ir na busca pelo chamado “ponto de vista nativo”? Seria eu capaz de deixar minha posição “na terra” e me “lançar ao ar”? Despir-me, no limite possível de minhas possibilidades, de minhas referências morais e concepções cotidianas, para compreender os modos de vida do “outro”? Estaria disposta a caminhar pelas ruas em horários incertos, lidar com o medo, com a imprevisibilidade dos afetos e relações de campo? Quão propensa estou a deixar-me afetar?

91

Essas perguntas, até então sem respostas definidas, tornaram-se centrais para pensar não apenas o “como” fazer pesquisa antropológica, mas “o que” se está disposto a viver para produzir o conhecimento científico desejado. Foi a partir dessas reflexões que iniciei as delimitações de uma nova proposta de pesquisa para o mestrado em Antropologia⁵, centrado nas emoções e corporalidade envolvidas na prática do voo livre, especificamente no parapente vivido no Parque da Cidade de Niterói/RJ.

Inspirada por estas inquietações, passei a vislumbrar uma imersão ativa no campo, na qual participaria, tanto quanto possível, nas emoções que atravessam as práticas do voo livre e seus significados para seus praticantes, colocando em interação minhas próprias experiências, enquanto pesquisadora e iniciante do esporte, com os saberes e afetos dos interlocutores.

Ao longo deste texto, procurei explorar como diferentes experiências etnográficas – como as de Foote-Whyte, Kulick, Jackson e Rojo – revelam que o trabalho de campo antropológico envolve escolhas metodológicas que são indissociáveis das dimensões emocionais e corporais do pesquisador. Os exemplos discutidos demonstram que a imersão com a observação participante, não é uma técnica neutra, mas sim, um processo que exige disposição para o incômodo, para o risco e transformação. Isto pois, o corpo e as emoções do pesquisador não são apenas meios de acesso ao “outro”, mas podem também se constituir como lugar de produção de conhecimento, pois é assim que, como seus interlocutores, ele sente, experimenta e registra o mundo que quer compreender.

Desta forma, a imersão que pretendo realizar no campo escolhido, não é apenas uma escolha metodológica, relacional e contextual, mas também envolve uma profunda consideração sobre meus próprios limites pessoais, corporais e emotivos. Ao se considerar a

imersão e a observação participante como possibilidade metodológica, é preciso reconhecer que ela está sempre atravessada por fatores como o gênero, a cultura, os afetos, a história pessoal e os limites de quem pesquisa; e é também perceber que a etnografia é construída nesse entrelaçamento de mundos e de sensibilidades. Considero então, que identificar tais limites em cada um de nós, pesquisadores, faz parte de nosso compromisso ético e reflexivo com o campo e com a Antropologia que se deseja contribuir.

Considerações finais

Durante minha graduação em História, tive um contato próximo com a Antropologia, o que me proporcionou uma visão inicial sobre essa área das ciências humanas. Nesse processo de descoberta, em conjunto das disciplinas do mestrado, diversos textos e autores contribuíram significativamente para ampliar minha compreensão sobre o que a Antropologia pode ser e como eu poderia me situar nela. Hoje, entendo que a bagagem que o pesquisador leva consigo ao campo – composta por suas questões, interesses pessoais, metodológicos e teóricos – desempenha um papel crucial na orientação do olhar e na definição das escolhas feitas, seja em contextos de maior ou menor imersão. Essas escolhas, por sua vez, resultam na construção de dados que diferem daqueles obtidos em entrevistas formais previamente agendadas ou realizadas de forma espontânea.

Minhas inquietações borbulham ao comparar o que estes etnógrafos aqui mencionados fizeram em seus campos de pesquisas e o que havia feito em pesquisa anterior. A própria interpretação de que os dados são construídos em relações e em diálogo e não dispostos no campo, esperando para serem coletados, mudou minha perspectiva do que é estar em campo. Esta mudança veio acompanhada de muitas indagações e problematizações que na minha caminhada pela História, não foram levantadas ou discutidas; questões como as expostas aqui e tantas outras. A própria possibilidade de um campo mais imersivo foi algo que sequer cogitei anteriormente e em retrospectiva, acreditava que apenas por estar presencialmente nestes lugares, conversando com as pessoas, já estava realizando um “trabalho de campo antropológico”.

A compressão que é possível realizar um trabalho de campo com diferentes níveis (ou graus) de envolvimento e imersão, e que cada escolha metodológica implicará em modos distintos de construção de dados, passei a questionar: este seria meu limite? Ou seria capaz e estaria disposta a imergir mais profundamente, “voar” em minhas incertezas e colocar-me vulnerável, física e emocionalmente, diante do “outro”?

Ao refletir sobre essas possibilidades, percebi que as emoções e a corporalidade não apenas atravessam o trabalho de campo, mas constituem dimensões centrais nas escolhas metodológicas do pesquisador. Decidir participar, sentir e ser afetado (Favret-Saada, 2005), implica reconhecer que o conhecimento antropológico não se constrói apenas pela observação, mas também pela experiência vivida – que envolve o corpo, a mente, o social (Mauss, 1981), os desejos, os medos e os deslocamentos subjetivos. Reconhecer isso, é assumir que as decisões metodológicas – inclusive o grau de envolvimento – são atravessadas por nossas próprias disposições afetivas e por nossos próprios limites, sejam eles pessoais, físicos, éticos, ou de outra natureza.

A crítica de Kulick (2008) aos outros trabalhos feitos sem o contato direto com suas interlocutoras, me fez questionar o tipo de dado que construí e quantos diversos outros foram

ignorados, em minha pesquisa anterior. Kulick (2008) também me fez refletir quanto de meus traços e trejeitos pessoais me aproximam ou distanciam dos meus objetivos em campo. Ao expor que suas características de homem branco, estrangeiro e gay em seu trabalho com as travestis, muito provavelmente lhe abriu portas que pesquisadores desprovidos destes atributos não alcançariam, problematizei quanto a relação do meu eu com o campo, trazendo à tona questionamentos que perpassam por minhas individualidades e anseios para realização e enfrentamento do campo.

Esta escolha pela imersão faz parte de uma vasta listagem de escolhas que o pesquisador deve tomar ao conduzir sua pesquisa e esta não é uma escolha qualquer, já que envolve uma dimensão de exposição física e emocional do observador, que deve ser analisada antes mesmo do início de qualquer trabalho de campo, pois é dos limites pessoais (e contextuais) que esta decisão se trata. Foote-Whyte (2005) foi importantíssimo para que entendesse realmente o que é a construção de dados em campo, o quanto dedicar tempo e esforço emocional de conhecer seus observados, seus problemas e soluções cotidianas para a vida, pode permitir que se visualize uma estrutura social diretamente ao observar as pessoas em ação (Foote-Whyte, 2005: 289).

Os argumentos de Foote-Whyte (2005), Kulick (2008) e Jackson (2025) me fizeram refletir o quanto estar em um mundo diferente do seu, é uma questão delicada e que mexe com os nossos sentidos. Mesmo que haja familiaridade com o lugar, dado o mundo globalizado, há o estranhamento com os próprios interlocutores que possuem uma visão sempre diversa ao do antropólogo, seja por conta da cultura, culinária, religião, linguagem, entre tantas outras construções sociais que formam os indivíduos e grupos plurais.

93

Estes autores permitiram que problematizasse meu próprio medo e insegurança de imaginar-me em tal situação. Penso ser tão complexo entender as lógicas que levam as pessoas a serem como são, agirem como agem e ouvir o que pensam, muitas vezes machuca nossos próprios valores e concepções de mundo. Ao perceber que o fazer campo na Antropologia incentiva este contato direto (algo que não era demanda na área da História) me causou certo pânico, já que me considero uma pessoa não tão sociável e simpática. Estas minhas características, me fizeram questionar se emocionalmente conseguiria me abrir ao desconhecido, da forma que estes autores propõem.

Com Rojo (2010 e 2015) todo este receio transformou-se em curiosidade. A possibilidade de utilizar o próprio corpo como ferramenta metodológica, me pareceu ainda mais intensa do que permitir-se envolver e afetar pelo mundo do “outro” apenas pela observação. Com as leituras de seus campos diversos, instiguei-me a abraçar minhas inseguranças quanto às minhas subjetividades, para imaginar-me utilizando de meu próprio corpo e emoções para fazer ciência. Jackson (2025) em um possível diálogo com Rojo (2015), motivaram-me a perceber que antes mesmo de inserir-me em qualquer campo, já estava sendo afetada pelo novo arcabouço teórico que me estava sendo apresentado, pois senti-me afetada pelo conflito de visões, ainda dentro de sala de aula.

Por isso, o antropólogo ao se colocar em um campo mais imersivo, tem a possibilidade de problematizar práticas e aspectos naturalizados pelos grupos sociais (Rojo, 2015), mas para isso, ele tem de estar predisposto a expor seu próprio corpo (seja utilizando-o como instrumento de conhecimento como Rojo propõe, ou como os outros autores o fazem, colocando-se na vida do outro, fisicamente presente) às peripécias da vida no local escolhido; despiando-se o máximo que puder de sua própria bagagem de concepções para uma nova

perspectiva de vida, deixando aberta uma porta de contato emocional e sensível às aflições e comoções que o campo e as pessoas carregam em si.

Ao refletir, como sugere Rojo (2015) quanto minhas próprias limitações, percebo que compartilho emoções com alguns destes autores, como a ansiedade de Jackson (2025) quanto ao tempo hábil para a realização da pesquisa. Como mulher, preocupo-me com minha integridade física, como fez Kulick (2008); tenho desconfortos em interrogar estranhos e não ser aceita pelos meus interlocutores, como expressou Foote-Whyte (2005). Porém, entendo que estes sentimentos estão atravessados pela necessidade e interesse em desenvolver um olhar antropológico.

Considerando estes diálogos possíveis entre os autores aqui discutidos e percebendo que a temática e questões que antes pretendia pesquisar, já não mais me instigava da mesma maneira de antes, me sinto inspirada a “voar” em um novo campo. Abandonando minha conhecida metodologia de “pergunta e resposta” e entrevistas agendadas ou ao acaso para, dentro de minhas limitações pessoais, permitir que o campo me afete através de minha observação e efetiva participação. Carregando um novo arcabouço de teorias e questões, decidi então deixar minha posição “na terra” das usinas (Camolesi, 2022), trajar equipamentos, técnicas e saberes que nunca experimentei e utilizar de meu próprio corpo e minhas emoções, para “decolar” em um mundo desconhecido.

Notas

¹ Minha pesquisa teve foco em incorporar memórias e narrativas de antigos trabalhadores rurais e seus familiares que habitavam as falidas usinas de açúcar no município de Campos dos Goytacazes, na segunda metade do século XX. Ao perceber que suas memórias e sua visão quanto ao habitar as vilas desses locais, não apareciam com frequência nos estudos relativos a este tema, interessei-me em descobrir quantas vilas operárias ainda existiam, e se haviam habitantes que ainda mantinham residências em tais, buscando defender suas memórias e narrativas como fontes históricas do tempo presente. As entrevistas foram feitas em dias dos quais dispunha do carro institucional da UFF, devido a distância desses locais do centro da cidade, e majoritariamente feitas ao acaso (Camolesi, 2022).

² Tendo em vista a quantidade de usinas e vilas operárias na região.

³ Em seu texto, Rojo expõe quatro pesquisas que realizou, contudo, trago atenção aos dois que mexeram e desestruturaram minhas concepções.

⁴ Refletindo sobre, percebo que minha escolha de temática para o TCC em História, teve influência destas possibilidades contextuais e de certa maneira, meus interesses pessoais foram encerrados com a entrega do trabalho. A descoberta desta informação, me impactou pessoalmente e fez com que me abrisse a novas curiosidades e questões antropológicas que as leituras em sala possibilitaram.

⁵ Com fomento de Bolsa CAPES.

Referências

Camolesi, Emanuelle de Oliveira. *As memórias esquecidas de quem tem muito a dizer sobre o habitar em vilas operárias de usinas de açúcar de Campos dos Goytacazes (1950-1990)*. Trabalho de conclusão de curso para Bacharel em História, UFF. Campos dos Goytacazes, 2022.

Carvalho e Silva, Márcio Douglas de. Fazendo etnografia no arquivo: possibilidades e desafios. Sergipe: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, nº 48, pp.75-86, 2018.

Costa, Cléria Botelho. A escuta do outro: os dilemas da interpretação. *História Oral*, v. 17, n. 2, p. 47-67, jul./dez. 2014.

Dunaway, David King. O Desenvolvimento da história oral nos Estados Unidos: a evolução rumo à interdisciplinaridade. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 523 - 544. Jul./set, 2018.

Ferreira, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. *Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, nº 3, p. 111-124, maio/jun., 2000.

95 Foote-Whyte, William. "Anexo A: Sobre a evolução de Sociedade de esquina". In: *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, pp. 283-363.

Fravet-Saada, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, no 13, ano 14, 2005.

Giumbelli, Emerson. O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: *Arquivo Nacional*. 1997.

Ingold, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes (Coleção Antropologia), 2015.

Jackson, Michael. Da ansiedade ao método no trabalho de campo antropológico: uma apreciação das ideias duradouras de George Devereux. *Ambivalências*, São Cristóvão-SE, v. 13, n. 25, p. 227-247, 2025.

Kulick, Don. "Introdução". In: *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008, pp.17-36.

Lutz, Catherine; Abu-Lughod, Lila (ed.) *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.

Magnani, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, p. 11-29, junho de 2002.

Malinowski, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].

Mauss, Marcel. "A expressão obrigatória dos sentimentos". In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, pp. 325-335, 1981.

Nora, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Proj. História*, São Paulo (10), dez. 1993, p. 7-28.

Oliveira, N. M. de. *Damas de Paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1994.

Oliveira, Regiane Santos Flauzino. *Vivência em uma vila operária: um estudo sobre o ser, o habitar e o pertencer*. Universidade de São Paulo (Doutorado em Psicologia Social e do Trabalho). São Paulo, 2020.

Peirano, Mariza G. S. A favor da etnografia. Brasília: *Anuário Antropológico*, 17(1), 1994, pp.197-223. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6535/7577>

Pollack, Michael. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

Reinheimer, Patricia. *A forma é a regra do Jogo: Educação estética e construção de identidade entre um museu de arte e um grupo de jovens de classe popular*. (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

Rivers, W. H. R. "General of method". In: *Notes and queries on anthropology for the use of travelers and residents in uncivilized lands* (4º ed.). Londres: British Association for the Advancement of Science, 1912.

Rojo, Luiz Fernando. Borrando los sexos, creando los géneros: construcción de identidades de género en los deportes ecuestres en Montevideo y Río de Janeiro. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 6, n. 2. July to December 2009. Brasília, ABA.

Rojo, Luiz Fernando. O campo no mar: fazendo observação participante na vela. Trabalho apresentado na 27ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Belém, entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010.

Rojo, Luiz Fernando. "A produção do gênero no hipismo à luz dos discursos sobre as emoções". In: Coelho, Maria Cláudia; Rezende, Cláudia Barcellos. *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

Rojo, Luiz Fernando. Caminhando através de trilhas fechadas: reflexão sobre objetos nunca ou quase nunca estudados na Antropologia brasileira. Lisboa: *Análise Social*, 217, L (4), 2015.

Silva, H. R. S. *Travesti, a invenção do Feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

Stocking Jr., George W. "The ethnographer's magic: fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In: *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*. (HOA vol 1). Wisconsin: Wisconsin Press, 1985, pp. 70-120.

Weber, Florence. "A observação participante e as fronteiras da etnografia". In: Poulain, Jean-Pierre (Org). *Observando o social: usos da entrevista, da observação e da análise documental nas ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 141-162.

OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UM ENCONTRO ETNOGRÁFICO COM A LOUCURA: BREVES NOTAS DE UMA EXPERIÊNCIA EM UM CENTRO DE ATENÇÃO PSICOSSOCIAL SITUADO NO INTERIOR PAULISTA

Anna Beatriz da Silva Viotto

Graduanda em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
<https://orcid.org/0009-0000-1324-5654>
abs.viotto@unesp.br

Luís Antônio Francisco de Souza

Livre-Docente do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
<https://orcid.org/0000-0002-9355-3936>
luis.af.souza@unesp.br

REVZAB
● ● ● ● ●

RESUMO

De acordo com os ideais italianos da luta antimanicomial, a desinstitucionalização vai muito além da retirada dos pacientes dos manicômios e hospícios. É, sobretudo, um movimento de reintegração à vida social e produção de uma alternativa, além da desconstrução de uma lógica manicomial que instalou-se. No Brasil, são inegáveis as transformações no que diz respeito à assistência aos indivíduos no pós Reforma Psiquiátrica. Sendo assim, o primeiro CAPS do país remonta ao ano de 1987, em São Paulo, na efervescência das agitações pela RPB e em um momento de redemocratização após um período ditatorial. Se constituiu como um espaço de trabalho interdisciplinar, com uma equipe composta por diversos profissionais e por, sobretudo, a valorização deles – e também como um espaço em que o esforço pela horizontalização do tratamento é visível. Este artigo objetiva descrever um esboço das distintas experiências vivenciadas neste contínuo movimento que encontra-se este CAPS do interior paulista. Este estudo compõe-se partindo de uma investigação qualitativa de inspiração etnográfica, apoiada nas visitas à Instituição e na redação do diário de campo. Entre reuniões e discussões, se estabelece a possibilidade da compreensão de múltiplas significações do sofrimento psíquico e, mais ainda, de múltiplas maneiras de conduzir o tratamento.

Palavras-chaves: CAPS; Etnografia; Reforma Psiquiátrica; Saúde Mental; Sociologia.

ABSTRACT

- 99 According to the Italian ideals of the anti-asylum movement, deinstitutionalization goes far beyond the removal of patients from asylums and psychiatric hospitals. It is, above all, a movement of reintegration into social life and the creation of an alternative, as well as the deconstruction of a psychiatric logic that has been established. In Brazil, the transformations regarding the care of individuals in the post-Psychiatric Reform are undeniable. Thus, the first CAPS in the country dates back to 1989, in São Paulo, during the height of the agitation for the RPB and at a moment of redemocratization after a period of dictatorship. It was established as a space for interdisciplinary work, with a team composed of various professionals and, above all, the appreciation of their roles – and also as a space where the effort for the horizontalization of treatment is visible. This article aims to outline the distinct experiences lived in this continuous movement in which this CAPS from the interior of São Paulo is situated. This study is based on a qualitative investigation with an ethnographic approach, supported by visits to the institution and the writing of the field diary. Between meetings and discussions, the possibility of understanding the multiple meanings of psychological suffering is established, and even more, the multiple ways of conducting treatment.

Keywords: CAPS; Ethnography; Psychiatric Reform; Mental Health; Sociology.

Introdução

O presente artigo configura-se enquanto breves registros do *estar em campo* em um serviço ambulatorial da saúde primária destinado à atenção à saúde mental, situado no interior de São Paulo. Esta etnografia foi fruto do fomento à pesquisa pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2023/13482-5. Busco neste escritos, trazer à tona o encontro etnográfico entre o *eu*, enquanto pesquisadora, e os *sujeitos* que integram um Centro de Atenção Psicossocial singular, que abriram-me as portas e concederam-me o acesso às suas vivências diárias, para a investigação dos caminhos e *descaminhos* da Reforma Psiquiátrica que permeiam o cotidiano de um serviço ambulatorial em saúde mental.

Em caráter introdutório, a inquietação que invadiu-me traduziu-se na seguinte indagação: *as práticas terapêuticas experimentadas na atualidade portam consigo reverberações da Reforma Psiquiátrica?* Ou melhor, *é possível dizer que há a oferta de um tratamento digno e humanizado no Brasil após a concretização da Reforma em 2001 com a assinatura da Lei Antimanicomial?* Tais questionamentos converteram-se no fomento que conduziu e atravessou esta pesquisa. À face do exposto, despontou-se em mim uma ponderação no que tange às barreiras e resistências inerentes à realização de um estudo de campo em ambientes atribuídos à loucura e ao sofrimento psíquico. Discorrer sobre a Reforma Psiquiátrica não é fácil, pois, evidentemente, esta discussão perpassa por direções excepcionalmente delicadas em profusos aspectos. Tomar conhecimento quanto a esse movimento de transformação do cuidado ao paciente com transtornos psiquiátricos, orienta-se mais profundamente no teor sensível que possivelmente seja capaz de emergir. Afinal de contas, a linha cronológica estabelecida entre um período em que o assistencialismo psiquiátrico era precário e que transtornos mentais eram vistos por outros horizontes, contraposto com uma imagem de total reestruturação do cuidado ao paciente, evidencia problemas e imperfeições no sistema.

A tentativa e o esforço de encobrir as insuficiências que o âmbito da saúde mental no Brasil experimentou traz à tona a necessidade de estender-se sobre o assunto e leva-nos ao questionamento: *por qual motivo abordar a política de saúde mental no Brasil contemporâneo na perspectiva das Ciências Sociais, mais especificamente na Sociologia da Saúde?* Ou, *por qual motivo utilizar do método etnográfico para refletir sobre este objeto de estudo?* Examinar essa temática da Reforma Psiquiátrica com suporte nas condutas e ações rotineiras dos indivíduos que são afetados diariamente e convivem no cotidiano com os impactos da reestruturação do modelo assistencial, à luz desta Sociologia da Saúde e deste *fazer etnográfico*, concede-nos a possibilidade de apreender como os sujeitos com transtornos mentais e sofrimento psíquicos foram conduzidos nas estrelinhas e lacunas da História do Brasil. E, além disso, de que maneira foram negligenciados em aproximadamente todo o período anterior à reforma do sistema de assistência em saúde mental. Ademais, também nos possibilita constatar as mudanças nos paradigmas assistenciais com o decorrer do tempo, a título de exemplo, a conversão da condição de louco para a condição de indivíduo com transtorno psiquiátrico e cidadão portador de direitos, os quais as movimentações da Reforma transformaram em lei – Lei 10.216, assinada em 06 de abril de 2001 pelo presidente em exercício, Fernando Henrique Cardoso.

Consoante aos princípios italianos¹, a luta antimanicomial dissolve e excede as fronteiras do hospital psiquiátrico e preconiza a reintegração do indivíduo à sociedade, além de engendrar uma alternativa ao encerramento e delinear o dismantelamento de toda uma logicidade manicomial que estabeleceu-se com mover-se o tempo. A agitação era antagônica às hipóteses psiquiátricas da época e reconhecia a necessidade da elaboração de um recurso terapêutico humanizado, em contraposição à perspectiva proposta por Philippe Pinel em *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*², de 1800, sistematizada em dois princípios: disciplina e isolamento, que juntos à repressão como ferramenta primordial para a regulamentação da conformidade à moral e bons costumes, regiam as internações. É nessa conjuntura de conversão de compreensões no que diz respeito à loucura que o designado *louco* transfigura-se em cidadão, percebido pelo corpo social como tal. Outrora, a loucura manifestar-se-ia como o aquém da razão, aquele que integraria um ser exótico, esdrúxulo, perturbado ou que despojou-se de sensatez – e foi essa elaboração ocidental que a Reforma Psiquiátrica atreveu-se a contestar: o interno dos hospitais psiquiátricos, nessa ocasião, orientar-se-á a ser assistido na qualidade de um indivíduo com transtornos psiquiátricos e possuidor de direitos, consoante aos preceitos legais; e não mais como um louco, que nada possuía e nada deveria possuir, lançados à própria sorte em ambientes em condições lastimáveis, desprovidos em profusos aspectos da vida: aos loucos, a sobrevivência, mas não a vida.

As críticas antagônicas desempenhadas pelo movimento antimanicomial ao modelo que predominava – dos hospitais psiquiátricos, hospícios e manicômios – atuou como um aviso à sociedade: nestes espaços os indivíduos viviam em situações inadequadas, com recursos insuficientes; além do rompimento contínuo com os direitos humanos, com terapêuticas incapazes de fornecer bem-estar ao doente. É nesse enquadramento, e na efervescência da luta pela redemocratização no Brasil, que surgem os CAPS. O Centro de Atenção Psicossocial particulariza-se em ser um serviço de saúde aberto destinado à indivíduos com transtornos psiquiátricos e sofrimento psíquico, no qual uma equipe multiprofissional atua em conjunto, em distintas frentes, para acolher esses indivíduos e suas demandas³ – transformando-se, assim, no principal serviço ambulatorial destinado à saúde mental, gratuito e fruto de políticas públicas e lutas sociais e pessoais. Uma das tônicas defendidas pela Reforma Psiquiátrica foi “(...) o trabalho interdisciplinar, e não apenas a simples presença de psicólogos, assistentes sociais e terapeutas ocupacionais, mas sim a valorização desses profissionais” (Figueirêdo et al., 2014: 129), um enfoque que é manifestado desde o início das minhas visitas de campo, mesmo que por entre seus *caminhos* e *descaminhos*.

Neste trabalho, presumo que os CAPS são o crucial êxito da RPB, ao disporem-se a constituírem um caminho distinto do encerramento em hospitais psiquiátricos, hospícios e manicômios. Na ocasião em que orientam-se os enfoques à cotidianidade desta Instituição, percorre-se seus *caminhos* e *descaminhos*, mas para além disso, os *caminhos* e *descaminhos* das concepções de loucura e dos locais em que fora designada. É notório o espaço que os loucos foram delegados pela história: o encerramento, que em zigue-zague *caminhou* pelos hospícios e manicômios, até os hospitais psiquiátricos. Neste trabalho, considero as ideias de Foucault⁴ no que se refere à loucura: ela não é um objeto natural, em nenhuma circunstância procedeu-se como tal – uma parcela da sociedade, por aspirações próprias, reputaram-na desta forma: “não se ‘encontrou’ um portador de distúrbios mentais e se o descobriu como tal,

mas se criaram a loucura e o louco. Isso se deu a partir de tecnologias dos saberes sobre esse corpo específico, a partir de múltiplas transformações no modo de ser ver tal personagem” (Providello; Yasui, 2013: 1517).

Nesta perspectiva, pondero que não somos nós que escolhemos nosso *campo*; de certa forma, ele que nos elege para empreendermos nosso ofício de pesquisador, ou de etnógrafo, mais precisamente. Uma das expressões mais primorosas do *fazer etnográfico* é, certamente, ser atravessado por nosso *campo*; pelo seu itinerário temporal, sua configuração territorial e distribuição espacial, seus protagonistas, seus fatores determinantes e seus contextos. Ali colocamo-nos, uma vez que ali percebemo-nos enquanto sujeitos possuidores de subjetividades – outro encanto do *fazer etnográfico*: esbarramo-nos cotidianamente com subjetividades plurais, algumas em seus *caminhos*, outras em seus *descaminhos*. Não permitir-se ser atravessado pelo campo é renunciar às potencialidades de outros microcosmos. Porém, em hipótese alguma deixamo-nos de recordar ou abdicamos da memória do que autenticamente nos conduziu àquele espaço. O *campo* não é algo que escapa-nos facilmente, *escorrega pelos nossos dedos* – em certa medida, manter-se-á documentado, não unicamente nas inúmeras páginas do diário de campo, mas outrossim em nossa memória, em nosso modo de proceder, idealizar ou ponderar, e primordialmente: em nossa trajetória individual, quiçá até coletiva. Uma etnografia é um desafio: veicula-nos à perscrutação e à reflexão, eventualmente situamo-nos em um ambiente inédito e inexplorado pelas nossos corpos – às vezes, um ambiente contemplado por nós unicamente por anotações de outros indivíduos. Uma etnografia orienta-nos à extenuação psicológica – de maneira mais acentuada em tratando-se de um serviço ambulatorial destinado à saúde mental, assim como configura-se minha experiência de *campo*; não é simples inclinar-se à uma etnografia vinculada à experiências de sofrimento psíquico, prescinde de estabilidade emocional e autodomínio de sua própria subjetividade enquanto pesquisador.

Desejo, previamente à continuidade da redação deste artigo, situar-vos, leitores – pressuponho que esta etapa seja de suma importância, mesmo que de antemão, para que não sintais uma percepção de discursos desprovidos de embasamento. O *locus* desta etnografia circunscreve-se em um Centro de Atenção Psicossocial estabelecido em um município de pequena dimensão no interior do estado de São Paulo. Não trata-se aqui de postular pressupostos generalizadores ou conclusões abrangentes, discutir se a Reforma Psiquiátrica e as dinâmicas da Atenção Primária à Saúde orientadas à saúde mental constitui-se em consonância a nível nacional; diz respeito, sim, a tecer uma história particular com indivíduos singulares, trazer à luz as dinâmicas cotidianas, quer sejam estas de natureza particular, quer sejam coletivas. Suponho que seja crucial formalizar de forma escrita qual o escopo e o campo em que insiro-me e constituiu-se esta etnografia, além do propósito destes escritos – objetivo com isto um esforço em minimizar as possibilidades de lacunas e assegurar uma clareza aos leitores deste trabalho. Viso, desta forma, minorar a emergência de indagações que englobam: *a assistência à saúde mental é concebida na prática com um caráter humanizado de norte a sul no Brasil?* Ou eventualmente, *sua pesquisa documenta de maneira tal que motiva-nos a considerar que a atenção ao indivíduo em sofrimento psíquico é humanizada, entretanto nesta outra localidade não estabelece-se desta forma, portanto, de que modo o que você alega é, de fato, íntegro e factual?* Nesta etnografia, não fiz senão potencializar as vozes daqueles que pertencem a este contexto específico e que proporcionam à população uma assistência respeitosa, digna, ética e humana – não intento

em relatar a assistência à saúde mental de cada um dos CAPS da extensão territorial brasileira.

As fronteiras da loucura: notas sobre as concepções de sofrimento psíquico

O louco irregularmente trilhou os *caminhos* da história. Ora uma personagem caricata nas *Stultifera Naves*⁵, ora uma das distintas fisionomias do mal – ora celebrada, ora encerrada no hospício: todos os *caminhos* conduziram os insanos à doença mental. Da possessão ao presságio do macabro: uma experiência trágica da loucura. No domínio do sagrado, das manifestações mágicas e celebrações renascentistas à patologia: as considerações no que diz respeito à loucura transformaram-se por cada século, eventualmente entusiásticas com o *louco*, entretanto, na preponderância dos contextos temporais, uma interpretação na qual a loucura é inferior à normalidade – portanto, fomenta-se aqui a cisão que regulou e conduziu as terapêuticas empregadas à loucura ao longo dos tempos: *louco-não louco*; razão-não razão, ou desrazão, pois “o próprio nome desrazão já mostra que esse conceito se refere a uma ‘não razão’, significado que a liga a sua origem enquanto fora da razão, esta também historicamente datada” (Providello; Yasui, 2013: 1524). A posteriori, na emergência da Psiquiatria, surge a dicotomia doente-médico, associação em que o doente *louco* vê-se subjugado ao médico da mente, detentor de um conhecimento mágico do *outro* e o único que sustenta consigo a aptidão de desempenhar o reestabelecimento do psíquico do *louco* (Frayze-Pereira, 1984). Esse enquadramento de fragmentação simbolizava precisamente a “(...) sinistra divisão entre aqueles que estão autorizados a saber (os especialistas) e todos os demais homens (os não-especialistas)” (Frayze-Pereira, 1984: 94).

Nas adjacências da loucura, amontoaram-se Instituições, e, não obstante, parcelas de indivíduos fascinados pelo desatino, seja por quais fins fossem: a cura ou a exclusão, vigiar ou reprimir, porventura embelezar a cidade. O que é a loucura? O que é ser *louco*? São indagações muito amplas, quiçá não há uma resolução que decifre os meandros do desatino, afinal os ângulos de enfoque à loucura se deslocaram-se de concepção à concepção. Frayze-Pereira (1984) propicia-nos um sustentáculo para atravessarmos esse *caminho* histórico: enuncia-nos que um indivíduo *louco* e doente só é potencialmente deste modo delineado caso apresente-se inscrito em uma relação, seja com os outros, seja consigo. Nas palavras que lhe são próprias, reitera que

Designa-se louco o indivíduo cuja maneira de ser é relativa a uma outra maneira de ser. É esta não é uma maneira de ser qualquer, mas a maneira normal de ser. Portanto, será sempre em relação a uma ordem de ‘normalidade’, ‘racionalidade’ ou ‘saúde’ que a loucura é concebida nos quadros da ‘anormalidade’, ‘irracionalidade’ ou ‘doença’ (Frayze-Pereira, 1984: 20).

Ao considerar a loucura na qualidade de anormalidade e irregularidade, soma-se o imperativo da própria forma antagônica: a normalidade. O que atribui à normalidade o papel de normalidade enquanto tal descende de um componente substancial: a existência simplória de um elemento diferente a ela, incapaz de ajustar-se e harmonizar-se às imposições normativas – ou seja, a normalidade apenas é normalidade, pois há a existência do anormal. Seu dever emerge no momento em que surge a contingência de uma inobediência (Frayze-Pereira, 1984). Esta e aquela categoria aglutinam-se à loucura e conformam princípios que são historicamente construídos, isto consoante à elocução de Foucault (1999: 150): “A

loucura não pode ser encontrada no estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou capturam”. Ainda que consista em um componente da realidade social que fora historicamente forjado, ele próprio transfigura-se em uma intimidação, à proporção que “a ideia do louco enquanto semelhante é ameaçadora e, portanto, o louco é excluído, considerado fundamentalmente diferente do grupo que representa no que consiste essencialmente a propriedade da alteridade” (Wachelke, 2005: 316). Em derivação, há uma singularidade nas representações sociais da loucura que é irregular às demais: “uma característica que aparece presente com frequência associada à loucura ou doença mental é um forte estranhamento” (Wachelke, 2005: 315). Entre os indivíduos da desrazão e os indivíduos da razão, há um abismo. Não há parentesco.

Da Idade Clássica à Modernidade, a loucura é acolhida por Foucault em um horizonte no qual a razão manifesta-se na qualidade de normativa em uma obra social e histórica, e isto transforma em explícito “que o julgamento ‘X é um sintoma mental’ pressupõe implicitamente que as ideias, conceitos ou crenças do paciente são comparadas com as do observador e da sociedade em que ambos vivem” (Frayze-Pereira, 1984: 23). Essa construção de um saber específico destinado à terapêutica do desatino, inscreve-se no interior de um saber-poder – até o final do século XVI, sabedoria e loucura eram circunvizinhas; todavia, em pouco tempo essa concepção é subtraída do corpo social para conceder um hiato responsável pelo saber psiquiátrico adentrar às representações coletivas de uma sociedade burguesa nascente, isto fundamentado no racionalismo moderno. Saber-poder este que decreta não unicamente a existência cotidiana dos *loucos*, mas, igualmente, os dispositivos de disciplina e a regulação da verdade psiquiátrica no que diz respeito à doença mental. A loucura, doravante é desvio, e o normal, padrão.

104

A resignificação psiquiátrica: notas sobre confinamento e acolhimento

No final do século XIX, a psiquiatria já havia se consolidado enquanto área da medicina e era por intermédio dela normalizavam e padronizavam os indivíduos desviantes; com a chegada do século XX, a situação era empregada mundo afora. Por consequência, à época, a função dos hospitais psiquiátricos, hospícios e manicômios resumia-se em um ambiente destinado à diagnóstico e classificação, fundamentando-se na aplicação do método de Philippe Pinel, pautado em dois aspectos: disciplina e isolamento, que juntos à repressão como ferramenta primordial para a regulamentação da conformidade à moral e bons costumes, regiam as internações. Para Michel Foucault, nesse momento

As relações de poder constituíam o a priori da prática psiquiátrica. Elas condicionavam o funcionamento da instituição asilar, aí distribuíam as relações entre os indivíduos, regiam as formas de intervenção médica. A inversão característica da antipsiquiatria consiste ao contrário em coloca-las no centro do campo problemático e questioná-las de maneira primordial (Foucault, 2001: 127).

Enluado, aluado, doudo, desassisado – que se opõe à *sisudo* - e *lunático* eram vocábulos aplicados, na época colonial brasileira, na descrição de um *louco*, ou até mesmo daqueles que dispunham dos chamados *acessos de loucura*. Para Arruda (1985: 13, grifo nosso), “o *louco* ainda era uma figura que estava mais para o excêntrico e o exótico, objeto de irrisão e tolerado como o bufão da cidade ou o vagabundo”. À época, e até o século

XVIII, não havia saberes médicos destinados à esses indivíduos, nem ambientes específicos ao cuidado destes. A sociedade tentava encontrar, então, um lugar para a loucura. Caso o *lunático* não oferecesse perigo à convivência, isto é, fosse rotulado socialmente como *inócuo*, era apenas uma figura humana engraçada aos olhos das gerações mais novas, ou seja, o *aluado* constituía um divertimento, um ser humano transformado em mera caricatura burlesca. Todavia, o mesmo não realizava-se com os mais *irrequietos* e *desequilibrados*, estes viam seus corpos serem jogados em prisões, unicamente por não inserirem-se nos padrões socialmente aceitos de normalidade. A rigor, por conseguinte, as figuras malsoantes à sociedade tinham que ser excluídas do convívio social e transportados para locais nos quais não fossem representar ameaça à ordem.

Inicia-se na Itália, por volta da década de 1970 e 1980, o Movimento da Psiquiatria Democrática com Franco Basaglia, que trouxe à luz os aspectos biológicos, sociais e psíquicos dos indivíduos com sofrimento psíquico, em um contexto que

O vetor de atuação começa a deslocar-se da doença mental para a saúde mental, assim como passam a ser mais questionadas as relações entre os aspectos biologizantes x psicológicos causais, tutela x graus de autonomia do usuário, além do crescente questionamento militante dos aspectos socio-culturais-políticos-ideológicos e de cidadania envolvidos neste processo. Começa dessa forma a transição de uma perspectiva eminentemente hospitalocêntrica e disciplinarista de mão única para uma interdisciplinaridade psicodinâmica (Stockinger, 2007: 56).

No Brasil, as primeiras agitações da Reforma, adentraram às nossas concepções vindas do movimento italiano da luta antimanicomial, por volta dos anos de 1980, em uma época que o país deixaria para trás um período ditatorial – por conseguinte, a RPB desdobra-se no âmago de uma luta pela redemocratização do país e do combate ao Estado autoritário imposto de maneira coercitiva à sociedade. Nesse contexto, manifestaram-se críticas ao sistema de saúde, designando-o como ineficiente; ademais, à privatização da política de saúde que crescia país afora com o decurso dos anos (Tenório, 2002) – essas críticas, teóricas e práticas, de certa maneira, em conjunto com idealizações de alternativas à assistência prestada pelo Estado até o momento “constituíram o que veio a se chamar de movimento da reforma sanitária: um movimento pela reformulação do sistema nacional de saúde” (Tenório, 2002). Essas agitações não cessaram até progressos despontarem nos horizontes, absorvendo as bandeiras da cidadania e de um sistema único de saúde – o que, em pouco tempo, desdobrar-se-ia no SUS.

A partir de 1980 até os dias de hoje, com a denominada *Reforma Psiquiátrica Brasileira*, que de fato não se constitui apenas uma reforma do modelo assistencial psiquiátrico, mas se aproxima da real implantação de um modelo de saúde mental multidimensionado nos três níveis de atenção, onde várias ciências começaram a discutir progressivamente os seus papéis nesta vertente de construção conjunta e consequente retirada da centralidade hierárquica do papel médico (Stockinger, 2007: 58, grifo no original).

Uma das principais preocupações “é o trabalho interdisciplinar, e não apenas a simples presença de psicólogos, assistentes sociais e terapeutas ocupacionais, mas sim a valorização desses profissionais” (Figueirêdo et al., 2014: 129). Fazia-se necessário nestes discursos não exclusivamente a atuação do psiquiatra e do saber psiquiátrico, mas de vozes de inúmeras áreas, com o propósito de aperfeiçoamento da qualidade da atenção fornecida ao indivíduo; concebendo, como consequência, uma horizontalização do cuidado ao paciente, em

contraposição à hierarquia do saber psiquiátrico que comumente era empregada. Neste cenário, é projetado o Centro de Atenção Psicossocial, em 1987, uma Instituição de saúde primária na qual emprega-se inúmeras intervenções e terapêuticas; um ambiente de atenção à saúde mental que tornou-se, assim, o principal serviço ambulatorial com esta destinação, sendo este gratuito, fruto de políticas públicas e uma alternativa viável aos hospitais psiquiátricos, hospícios e manicômios: foi-se a concretização da Reforma Psiquiátrica no Brasil – todavia, apesar disso, há os descaminhos que

Ainda que o tratamento ambulatorial seja inquestionavelmente a melhor alternativa para o tratamento da saúde mental, há outros dilemas que não se resolvem facilmente. Quando olhamos para o CAPS, vemos que, para a equipe, o que se coloca como fato básico é a necessidade de administrar o conflito radical entre garantir o engajamento dos usuários como afirmação de sua condição de sujeitos em um espaço em que o pertencimento sinaliza precisamente uma incapacidade fundamental enquanto membro da comunidade (Soares; Gisi, 2023: 17).

Mapeando o cuidado diante do sofrimento psíquico em um Centro de Atenção Psicossocial

Para Agnes Heller⁶ (2016), a experiência cotidiana conforma-se à vida de todos os indivíduos; ela é degustada dia após dia por todos os sujeitos que possa-se aludir – não há isenção ou desvio. É nesta experimentação costumeira do dia após dia que o indivíduo projeta sua individualidade e subjetividade, que lhe é particular às outras singularidades que permeiam o corpo social. O cotidiano apresenta-se como uma extensão profícua às exteriorizações das personalidades e aos discursos das díspares maneiras de se experimentar o cotidiano dinâmico que nos é conformado. À vista disto, o cotidiano pronuncia-se enquanto um constituinte heterogêneo – os inúmeros arranjos de existir mostra-nos isso. Situar-se no cotidiano é pertencer à ordem das transformações: inventamo-nos e desinventamo-nos, somos e deixamos de ser, em um contínuo zigue-zague pelos *caminhos* e *descaminhos*. Para além disso, toda vultuosa realização histórica de uma sociedade faz-se histórica e característica por ser prover uma repercussão na vida cotidiana – este cotidiano de forma alguma localiza-se na exterioridade da história, mas em seu centro, é seu âmago (Heller, 2016). A postura de Pinel quanto ao cotidiano exprimia o risco dos nexos estreitos do *louco* com seus quefazeres e com seus vínculos afetivos e familiares, e à isso designava o encerramento, conjugado à vigilância e ao isolamento (Silva; Holanda, 2014) – o conveniente tornar-se-ia o tratamento longe do cotidiano. Sob semelhante perspectiva, Esquirol – discípulo de Pinel – diz-nos que o *louco*, nesta terapêutica do distanciamento, curar-se-ia pela vontade do indivíduo no “retorno às afeições morais em seu justo limite, o desejo de rever a seus amigos, a seus filhos, as lágrimas de sensibilidade, a necessidade de abrir seu coração, de reencontrar-se em seu meio familiar, de retomar seus hábitos” (Foucault, 2003; *apud* Caponi, 2007).

Considerar um cotidiano de um CAPS é considerar previamente a heterogeneidade que Agnes Heller (2016) versa – quiçá isto já apresente-se subjacente à esse raciocínio, todavia compete dedicar-se à essa tônica: “o cuidado, em saúde mental, amplia-se no sentido de ser também uma sustentação cotidiana da lida diária do paciente, inclusive nas suas relações sociais” (Tenório, 2002: 40). O CAPS conjectura três prismas, que são heterogêneos dentro de seus próprios *caminhos* distintos – e que em inerente circunstância estreitarão fronteiras. O primeiro prisma concerne à equipe multidisciplinar atuante nestes Centros; que

incide pela superfície do segundo prisma, este que vincula-se à prática terapêutica concedida aos munícipes – o desígnio principal desta Instituição de assistência primária à saúde mental é a elaboração de um Projeto Terapêutico Singular: há o empenho profissional em viabilizar ao usuário em sofrimento psíquico deste serviço uma prática de cuidado que lhe é una; atesta-se a unicidade dos sujeitos com transtornos psiquiátricos e dá-lhes tratamentos que constroem resultados perante suas realidades individuais, legitimando-as. Por último, o terceiro prisma corresponde à própria parcela da população que constitui os usuários do serviço de saúde: estes mantêm-se em contínua troca, de saberes e de possibilidades de existir, seja nas interações com os próprios profissionais, seja nos entrosamentos entre os usuários nas reuniões de grupos de apoio, bem como nos esparsos diálogos da recepção. Diante do exposto, os CAPS constituem a abordagem fundamental e o direcionamento imprescindível em um exímio diálogo com o cotidiano; destarte,

Como se pode notar, o processo de mudança, ainda que fortemente estimulado por políticas públicas, se produz verdadeiramente de dentro para fora, no cotidiano dos serviços, na experiência de encontros e desencontros entre seus atores sociais, dos seus acertos, tentativas de acertos e erros (Nunes, et al., 2008: 195).

Considero aqui que uma das dificuldades em redigir e compor uma etnografia, fundamentada na “tríade olhar, ouvir e escrever, posto que reside aí o percurso essencial do trabalho etnográfico” (Trad, 2011: 630), é a de transmitir ao leitor as experiências que ele não experimentou, senão pela leitura, e afetá-lo pelas calorosas descrições de um ambiente que não há informação de onde esteja localizado. A cotidianidade do Centro de Atenção Psicossocial é assinalada por múltiplas práticas, no desígnio de dispor uma atenção adequada e eficiente ao indivíduo com transtornos psiquiátricos, por intermédio de uma perspectiva comunitária. Minha primeira ida a campo enquanto pesquisadora sucedeu-se em uma semana de agosto de 2024 – aproximei-me da Instituição com o desassossego de uma etnógrafa de primeira viagem: as expectativas eram robustas, mas o receio da ausência de uma identidade entre o *sujeito de pesquisa* e *eu*, era tamanho. Um dos componentes que suscitou-me a atenção nesta interação inicial, pois era-me incomum, foi a aplicação do termo *desorganizado* para aludir aos usuários do serviço que defrontam-se com um quadro de sofrimento psíquico acentuado – prática linguística que tornara-se involuntária, todos expressam-se desta maneira espontaneamente. Desorganizado, no dicionário, diz respeito àquele sujeito que apresenta-se confuso, está desordenado⁷ – interpretei essa preferência semântica como um esforço em humanizar os sujeitos que foram subalternizados, lançados às margens da sociedade.

O confuso não é *louco*, a confusão não carrega em si a dicotomia normalidade-anormalidade que implica ao indispensável uso do saber-poder psiquiátrico (e tão somente ele) para torná-lo normal, ou sujeito de razão; o indivíduo desorganizado não é o louco, pois não carece de uma tutela para normalizar-se, ele unicamente está desordenado, fenômeno atingível por meio de várias frentes de atuação, como é o caso do CAPS – não como agente normalizador, mas organizador. Encontrei-me refletindo no que diz respeito à utilização da linguagem quando trata-se da loucura – suponho que há a necessidade do cuidado relativo ao uso de termos, ao passo que a RPB visava, e ainda hoje é preciso ressaltar, o rompimento com o paradigma manicomial, que utilizou-se muito da linguagem para subjugar aquele aludido enquanto *louco*. Humanizar o tratamento àqueles que antes eram vistos como alienados é, também, reordenar o tratamento verbal destinado a eles. Em determinado dia, houve uma diferente organização de um Projeto Terapêutico Singular: havia ali, além dos profissionais e

estagiários, um rapaz, usuário do serviço de Atenção Primária à Saúde, e seus pais.

Estavam ali para discutir a condução de seu próprio tratamento, isto é, para organizar as condutas adotadas dali em diante – suponho que está aqui a potência do uso do termo desorganizado: o uso da linguagem jamais é neutro, usa-se por alguma motivação. Empregar o termo *louco* a alguém é transformá-lo unicamente na *loucura* que dizem que ele carrega, usar desorganizado, ao invés disto, carrega consigo um caráter transitório, momentâneo, passível de cuidado, não há o apagamento da complexidade inerente ao indivíduo, apenas nomeia uma parcela de sua experiência subjetiva. Naquela situação, aquela família estava no CAPS para discutir a organização, não visando tão somente a parte clínica, mas para trazer à luz a dimensão social e terapêutica. Suponho que empregar o termo *desorganizado* abra margens para o cuidado, ao passo que não cristaliza o indivíduo enquanto *louco*.

No interior do espaço delimitado por este serviço de saúde aberto com traço comunitário, harmonizam-se quefazeres terapêuticos e de caráter social: ocorrem, em algumas circunstâncias simultaneamente, assistência individual (as consultas para prescrições de medicamentos ou terapias, psicoterapia e o acolhimento); assistência em grupo (oficinas terapêuticas, em suas múltiplas expressões; e grupos de apoio, nas suas diversas configurações); e atividades comunitárias (abrangendo desde caminhadas até eventos)⁸ – intervenções estas que tencionam à reintegração do indivíduo na sociedade e o reacender da autonomia dos usuários. O diálogo e a interação entre a equipe e os sujeitos é notório neste CAPS particular à esta pesquisa, o que é indispensável para construir um espaço que suscite uma segurança aos usuários, na direção da melhor receptividade e aceitação possível à terapêutica proposta: “o CAPS é para você se abrir” (Caderno de campo, 2024). Permita-me uma exemplificação do que intento comunicar: em determinada ida à campo, em um Projeto Terapêutico Singular de uma quarta-feira de outubro de 2024, ocuparam-se de um caso de uma mulher, a qual suportava um momento de excessiva tristeza – condição que só agravava-se por ninguém atentar-se a isso –; a conduta a qual desejo expor para demonstrar meu argumento da segurança, diz respeito à atuação de uma psicóloga deste serviço: ela, demonstrando muita preocupada com a consternação da mulher, fez um telefonema para o marido dessa, para conversar e orientar sobre as medicações que necessitariam ser ministradas – o que constatei com esse proceder foi que essa profissional, mas não somente ela, verdadeiramente preocupa-se com o estado dos indivíduos que são assistidos neste Centro.

Um pequeno esclarecimento: neste CAPS particular, autorizaram meu comparecimento em duas práticas cotidianas: o Projeto Terapêutico Singular – PTS – e em dois grupos de apoio – o *grupo de dependência química adulto e álcool* e o *grupo de famílias DQ*. À vista disso, os diálogos e os contatos em campo se deram nestes, com a equipe multiprofissional e com os usuários do serviço ambulatorial. Inicialmente, as visitas deram-se semanalmente – às quartas-feiras. Com o passar do tempo, foi-se diminuindo as idas a campo, à vista dos profusos *descaminhos* que a realização de uma etnografia traz. Em todas as idas a campo, foi-se escrito o diário de campo, incluindo anotações sobre as ações cotidianas, as falas de profissionais e usuários. Desta maneira, importou, e ainda importa, observar os discursos, as falas e as vozes, seus argumentos; mas, além do mais, importa as circunstâncias, a conduta, os papéis e suas atuações. Quanto à postura que sustentei até o momento, se evidencia pela descrição, por mais que eventualmente fosse inalcançável – pelo papel que simboliza a identificação: *ela é pesquisadora*; ou, *ela é de Ciências Sociais e está*

aqui fazendo uma pesquisa.

É em um município do interior de São Paulo, num bairro pacato apartado do centro movimentado, que encontra-se um Centro de Atenção Psicossocial, em que o silêncio não acha-se nos pensamentos dos pacientes assistidos pela atenção primária à saúde mental – aqueles que estão desorganizados⁹. O ambiente à que me refiro, outrora acomodou um Ambulatório de Saúde Mental e Hospital-Dia¹⁰ – circunstância interessante, tendo em vista que “os Hospitais-Dia tenham sido os precursores históricos do CAPS” (Tenório, 2002: 42) – circunvizinho à UBS deste bairro; ambiente este que, nos primeiros meses de 2017, transformou-se em CAPS I deste município, sob um exterior em tonalidades de azul, de arranjo similar às nuances do céu em definidas horas do dia. À sombra de coqueiros, sobressai-se um painel informativo enunciando *Centro de Atenção Psicossocial – CAPS I* e seu símbolo¹¹.

109

Ao penetrarmos as adjacências deste CAPS, esbarramo-nos com uma porta de correr de vidro translúcido, com a logo do Centro de Atenção Psicossocial e a indicação de CAPS I; frente à fachada estão colocados dois bancos em direções opostas – penso nas trocas e diálogos que outrora ali desenrolaram-se. Ao transpassar a porta deslizante, há uma recepção à vista; deparamo-nos com uma pequena sala, estruturada a partir do seguinte arranjo: há duas filas de cadeiras, um bebedouro e um banheiro; os indivíduos que executam as atribuições administrativas da Instituição fixam-se na recepção, em um ambiente contíguo, com um vidro translúcido fragmentando as duas áreas. Ao longo das paredes, distribuem-se placas que designam a fundação do Ambulatório e um crucifixo religioso em posição elevada à uma das portas – aqui, realizo uma breve digressão: ao ver o crucifixo, penso no papel sociocultural da religião – à medida em que meu *campo* situa-se em um município majoritariamente católico – e o amparo que ela pode trazer aos indivíduos; contudo, não dispus da oportunidade de dialogar sobre esta temática com meus sujeitos de pesquisa. Discorrendo sobre as portas, há duas, que transportam-nos à duas passagens distintas: uma que conduz-nos aos consultórios e outra que orienta-nos ao espaço de convivência, à sala de descanso, ao refeitório e à área externa. Aproximado à uma sala, observa-se um artesanato em MDF, com a sigla CAPS bordada (figura 1), próximo aos enfeites de Natal. Nele, vê-se um girassol e três borboletas; ponderando sobre isto, me satisfiz com uma interpretação, quiçá apropriada, quiçá equívoca: as borboletas¹² são, outrora lagartas e pupas; a metamorfose transfigura-as em algo novo, algo bonito e gracioso, mas não desprovido de previamente transcorrer a crisálida, na qual ocorrem as notáveis e vantajadas transformações, na qual também florescem e potencializam-se aptidões conformadas ao meio que está inserida. Concebo como uma deslumbrante alegoria ao CAPS: ao indivíduo é admitido no Centro como um sujeito desorganizado, os multiprofissionais e suas inúmeras terapêuticas oferecem-no transmutações àquele cidadão; afasta-se do que era para fazer-se um indivíduo novo, com novas estratégias para colocar-se na realidade social e atuar enquanto sujeito com agência, ou melhor, com habilidades de engajar-se ao mundo, aptidão em formular seus próprios *caminhos* e dizê-los à sociedade, de expressar seus desejos, preferências e predileções, pois “o CAPS é para você se abrir” (Caderno de campo, 2024), e “além do transtorno, você é uma pessoa” (Caderno de campo, 2024) – elocuções ditas no primeiro PTS que participei.

Figura 1 – Artesanato com a grafia do CAPS.



Fonte: Acervo do autor.

110

Do observador ao participante: notas sobre colocar-se em campo e ser afetado

O *Fazer Etnográfico* é verter aqui, o que se contempla lá – inscrever em enunciados grafados uma paisagem concreta das dinâmicas sociais de uma delimitada tessitura do real. Copiosos estudiosos das Ciências da Saúde sustentam, predominantemente, o método clínico de pesquisa¹³ em seus trabalhos – realidade esta que estou distante de desaprovar, todavia, suponho que dever-se-ia compor e conceder espaço e oportunidade àqueles que tão somente buscam fomentar perspectivas outras de conhecimento e fornecer uma pluralidade de saberes, para além do *saber-poder* biomédico. Não coloco-me em uma óptica de hostilidade ao manifestar esta reflexão; coloco-me em um ângulo crítico que ratifica um horizonte que transcende um restrito e tradicional método de escrutinar os pormenores e complexidades que perpassam a Saúde. Isto, análogo à constatação de que, para além disto, propiciam uma lacuna à ser ocupada pelos usuários dos serviços ambulatoriais – isto é um direito. Isto, em termos análogos ao que denotam Santos, Barros e Delduque que

De modo geral, os serviços de saúde são estruturados pelo saber acadêmico e pelas diretrizes de gestão, o que não raramente, comporta uma dose de arrogância ao pressupor que as pessoas que os utilizam não sejam capazes de contribuir para seu aperfeiçoamento por meio de críticas ou opiniões (Santos; Barros; Delduque, 2019: 129).

Etnografar é registrar em proposições escritas os *caminhos* e os *descaminhos* de

outrem, da concretude de seu presente e dos vestígios de seu passado. Estar em campo enquanto etnógrafo é elaborar um arquivo tangível da manifestação sensorial que advém da expressão material da existência, não *de* outrem, mas *com* outrem. Jamais permitir-me-ei aludir que pesquisei os indivíduos de um Centro de Atenção Psicossocial, possuo a sensibilidade de enunciar que pesquisei *com os* indivíduos que permeiam o cotidiano de um Centro de Atenção Psicossocial. Empreender uma investigação em campo é dar expressão ao que indivíduos outros transmitem e revelam nas dinâmicas intersubjetivas; e isso, por diversas ocasiões, não sustenta correspondência alguma com o paradigma do *fazer científico* que há muito tempo é preponderante. Está aí estabelecido um expressivo entrave: ao declarar que eu, enquanto socióloga, conduzo uma pesquisa de campo no âmbito da Saúde, considerável número de indivíduos erguem dúvidas quanto ao que uma cientista social tem a contribuir à discussão e compreensão da saúde. Contudo, não se limita a isso: nutrem a convicção de que o que escrevo não é científico, como salientou o parecerista supracitado; não consideram que há valor epistêmico, visto que este não é um trabalho de Medicina ou de Psicologia – com orgulho, é um trabalho sociológico. O existir excede as barreiras materiais que circunscrevem a esfera acadêmica e ultrapassa os contornos simbólicos que revestem as titulações outorgadas de bacharel, mestre e doutor – desconsiderar este existir que movimenta-se nos extramuros das universidades é desconsiderar a razão de estamos onde estamos. Não deixo-me seduzir pela suposição de que transformei – ou transformarei – a vivência de outrem com esta etnografia, ou ainda que alguém, para além componentes da banca, consultará estes escritos – em contrapartida, suponho que executei um trabalho repleto de paixão e entusiasmo, e transformei a mim mesma; tornei-me uma *sujeita* mais perceptiva e sensível às realidades outras, reconheci alteridades e alcancei saberes que previamente não eram constitutivos de mim; no presente, reinventei-me, e quiçá este seja o mais bonito e primoroso dos sentidos e significados de uma etnografia: *ao perceber a presença e ouvir as palavras de outrem, você percebe e ouve a si próprio*.

Fazer Etnografia, [...] é dar voz a uma minoria silenciosa; é caminhar em um mundo desconhecido; é abrir caminhos passando das contingências para a autodeterminação [...]. Fazer Etnografia é um pouco de doação de ciência, de dedicação e de alegria, de vigor e de mania, de estudo e de atenção. Fazer Etnografia é perceber o mundo estando presente no mundo do outro, que parece não existir mais (Mattos; Castro, 2011: 45).

Etnografar é não estar solitário em acaso algum, ainda que por um efêmero instante – os outros penetram-te em seu íntimo. Encanta-me rememorar uma colocação que um docente de uma disciplina de Etnografia persistia em declarar em suas aulas: não pesquisa-se *os* indivíduos em um *campo*, ao contrário pesquisa-se *com os* indivíduos em um *campo*. Projeto-me além: jamais conta-se uma história *de* alguém, antes conta-se uma história *com* alguém. Traduz-se aqui a magnificência do Fazer Etnográfico. Etnografar é despir-se do Eu e vestir-se do outro; vestir-se da roupagem de concepções outras dos sentidos de existir, ensaiando suas próprias; isto, mormente, também no âmbito da perspectiva teórica que adotamos na academia. É nesta perspectiva que reitero sempre que possível que ir à campo é um desafio. Não constitui-se, profusas vezes, de situações que compete-nos o controle, quiçá não possuamos, em qualquer medida, alguma condição de controle. Jamais nos é facultado as condições de conjecturar as condutas e os falares de outrem.

De maneira breve, cumpre assinalar uma consideração sobre *meu* estar em campo: o

campo da saúde mental é um espaço de transformações, de quaisquer ordem e quaisquer resultados – resumam-se eles à transformação da experiência individual de outrem ou à transformação de sua própria experiência. Adentrar às vivências cotidianas de um CAPS não é uma atribuição simples e descomplicada, requer ânimo, ousadia e disposição; é, para além disso, estar disposto a ser reiteradamente afetado em campo. Jeanne Favret-Saada¹⁴, encaminha-nos para a reflexão do que é ser afetado em campo, à medida que, de acordo com ela, os autores habitualmente desconsideram o local que lhes é próprio da vivência no corpo social (Favret-Saada, 2005). Ela dedica-se à hipótese de que “a eficácia terapêutica, quando ela se dá, resulta de um certo trabalho realizado sobre o afeto não representado” (Favret-Saada, 2005: 155), e, ainda que seu trabalho refira-se à feitiçaria, suponho que compatibiliza-se com a saúde mental: a história da loucura destituiu a fisionomia de porta-voz do divino, ou outra distinta que venha a ser, que já pertencera ao *louco*; foi a causa incumbida de impessoalizar o que era pessoal. *Em qual circunstância pode-se ser afetado por uma vivência que lhe é alheia e distante?* Uma indagação cabível, à proporção que “(...) a loucura se transformou na imagem da humilhação dos internos, cuja razão oprimida foi reduzida ao silêncio” (Frayze-Pereira, 1984: 76). A Reforma Psiquiátrica encarregou-se de conduzir o cidadão com transtornos psiquiátricos - que não é mais *louco* - ao agrupamento do corpo social, à medida que “a loucura oferece-se não só como objeto de conhecimento, mas, também, como ocasião para uma experiência de reconhecimento do observador. Isto significa que o louco encerra mais verdades do que a sua própria” (Frayze-Pereira, 1984: 89). Por tais razões e por uma miríade de outros fatores implicados, não pude – e em certo sentido não planejei – fazer coisa contrária à de deixar-me ser afetada pelos meandros das condições individuais projetadas cotidianamente neste Centro de Atenção Psicossocial.

112

No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu ‘participasse’, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse ‘observar’, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para ‘observar’. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado (Favret-Saada, 2005: 157).

À semelhança de Favret-Saada, que manifestou que “por mais que vivesse uma aventura pessoal fascinante, em nenhum momento resignei-me a não compreender” (Favret-Saada, 2005: 158), encanto-me de maneira progressiva a cada ida à campo, pela oportunidade de absorver uma realidade cotidiana, que embora seja familiar, não encontra-se tão vizinha. A ousadia e disposição a que me refiro, dizem respeito às circunstâncias em que somos projetados numa etnografia em serviços de saúde. Uma pluralidade de semblantes e uma multiplicidades de diagnósticos movimentam-nos a isso, é inevitável. Em tratando-se da saúde mental, a probabilidade de emergir alguma vivência individual dolorosa e lamentosa é significativa, e em especial por este fator

Imersão no campo exige disponibilidade subjetiva, numa apreensão fenomenológica da mesma, que favoreça que os sentidos sejam aguçados, vivências corporais experimentadas e o fascínio do extraordinário ceda progressivamente lugar aos (ou incorpore) encantos calmos do cotidiano (Nunes; Torrenté, 2013: 2862).

Em profusos contextos de reuniões semanais do Projeto Terapêutico Singular, vi-me afetada, em considerável intensidade pelas experiências pessoais de sofrimento psíquico dos indivíduos; mas, também, pela ponderação de que “aqui é diferenciado, mas o mundo não é

assim, nem todo mundo explica para o outro entender” (Caderno de campo, 2024), uma expressão dita por uma psicóloga da unidade em um PTS sobre este Centro de Atenção Psicossocial e seus profissionais, e que afetou-me integralmente: a Reforma Psiquiátrica intentou a assistência ao indivíduo com transtornos psiquiátricos em um processo humanizado, pensando para além da figura do sujeito acometido pelo sofrimento psíquico, mas atendendo também ao contexto em que está inserido e a atividade laboral que exerce: assimilando o usuário do serviço não como um ser desequilibrado, mas como uma totalidade, um ente integral; entretanto, não ocorre desta forma nos inúmeros ambientes destinados à saúde mental atuantes no tempo presente: às vezes, faltam-lhes a prática do manejo correto com um indivíduo em extremo sofrimento psíquico, outras vezes, diz respeito às insuficiências do sistema público de saúde, ou até mesmo à desvalorização dos profissionais que se encontram nestes CAPS. Certo dia, uma psiquiatra da unidade enunciou em um PTS que o CAPS não foi constituído historicamente para prender ninguém, que não é tal qual uma polícia – precisa-se saber os limites da Medicina. Esta fala marcou-me e esta forma cuidadosa de oferecer tratamento àqueles que estão *desorganizados*, deu-se em uma outra data, quando uma psicóloga contava-nos que havia ligado à uma usuária do serviço perguntar-lhe se estava tudo bem, se estava tomando as medicações corretamente – vi, neste momento, o autêntico sentido de *organizar* aqueles que encontram-se *desorganizados*.

Saúde, doença, formas de tratamento e cura não são temas estranhos às pesquisas antropológicas, pois ‘têm sido estudados, direta ou indiretamente, por antropólogos desde o final do século XIX, possibilitando à ciência antropológica, por meio da descrição e da análise proporcionadas por estudos etnográficos, acumular um vasto conhecimento acerca das diferentes experiências de sociedade e grupos sociais sobre esses fenômenos’ (Nakamura, 2009: 27).

Max Weber no ensaio *Ciência como vocação*, diz: “como estar à altura do cotidiano? Todas as buscas de ‘experiência vívida’ têm sua fonte nessa fraqueza, que é a fraqueza de não ser capaz de encarar de frente o severo destino do tempo presente” (Weber, 2004: 49). O cotidiano não é um ensaio da existência – é a existência em seu fluxo pleno e íntegro. Para Agnes Heller (2016), a experiência cotidiana conforma-se à vida de todos os indivíduos; ela é degustada dia após dia por todos os sujeitos que possa-se aludir – não há isenção ou desvio. É nesta experimentação costumeira do dia após dia que o indivíduo projeta sua individualidade e subjetividade que lhe é particular às outras singularidades que permeiam o corpo social. O cotidiano apresenta-se como uma extensão profícua às exteriorizações das personalidades e aos discursos das díspares maneiras de se experimentar o cotidiano dinâmico que nos é conformado. À vista disto, o cotidiano pronuncia-se enquanto um constituinte heterogêneo – os inúmeros arranjos de existir mostra-nos isso. Situar-se no cotidiano é pertencer à ordem das transformações: inventamo-nos e desinventamo-nos, somos e deixamos de ser, em um contínuo zigue-zague pelos *caminhos* e *descaminhos*. Para além disso, toda vultuosa realização histórica de uma sociedade faz-se histórica e característica por ser prover uma repercussão na vida cotidiana – este cotidiano de forma alguma localiza-se na exterioridade da história, mas em seu centro, é seu âmago (Heller, 2016). A postura de Pinel quanto ao cotidiano exprimia o risco dos nexos estreitos do *louco* com seus quefazeres e com seus vínculos afetivos e familiares, à isso designava o encerramento, conjugado à vigilância e ao isolamento (Silva; Holanda, 2014). Sob semelhante perspectiva, Esquirol diz-nos que o *louco*, nesta terapêutica do distanciamento, curar-se-ia pela vontade no “retorno às afeições morais

em seu justo limite, o desejo de rever a seus amigos, a seus filhos, as lágrimas de sensibilidade, a necessidade de abrir seu coração, de reencontrar-se em seu meio familiar, de retomar seus hábitos” (Foucault, 2003; *apud* Caponi, 2007).

Estar em campo sempre é, de certa forma, desconfortável. Deparamo-nos com uma realidade que, muitas vezes, não nos constitui enquanto sujeitos – sensações e situações que não passaríamos senão pela vivência em campo. Etnografar está distante de constituir-se enquanto unicamente um comprometimento com profusos pressupostos acadêmicos e antropológicos do que é, de fato, construir uma etnografia; etnografar, para além disso, é assumir uma responsabilidade com outrem – com aqueles que contam-nos suas verdades – é mais do que meramente “olhar”, “ouvir” e “escrever”.

Considerações finais

Mesmo que essas questões fossem possíveis de respostas precisas, poderia as ciências médicas, promover o reencontro da loucura com uma sociedade que por muitos anos a excluiu? Poderia esse mesmo saber médico, encontrar o sentido de libertação da loucura? (Frayze-Pereira, 1984: 102).

Uma Etnografia jamais esgota-se; jamais poder-se-á aludir que esta findou-se – há sempre uma dimensão que escapa-nos. Manifesto nestas considerações finais que fiz aquilo que foi-me possível com aquilo que possuía em meu escopo, quer seja este psíquico ou enquanto algum componente tangível; fiz valer as possibilidades que encontravam-se em minhas mãos. Sustentar um trabalho etnográfico não é um *caminho* desprovido de *descaminhos*; há sempre travas que impõem-se e exigem uma diligência. Conciliá-la às aulas, às atividades e aos exames acadêmicos confere à Etnografia uma dimensão laboriosa e exaustiva, notadamente quando estes executados em municípios distanciados por 152,9 km; contudo, quiçá, esta condição embutiu-o de importância, significação e beleza à meus *caminhos* e *descaminhos* de *ser*, qualquer que seja a constituição de *ser* que aqui vir-se-á a considerar – não estou aqui, sob nenhuma circunstância, enobrecendo ou romantizando estes percalços, limito-me à expressar que impus-me ao desafio estes múltiplos *descaminhos* que emergem com a escolha de etnografar.

Desafiei-me à deslocar-me por 305,8 km nas ocasiões em que ia à campo; desafiei-me à estar imersa em uma rotina que costumeiramente exauria-me; desafiei-me à reconhecer alteridades outras; por fim, quiçá mais significativo, desafiei meus transtornos psiquiátricos e meu sofrimento psíquico: sair da cama redefiniu-se em uma experiência deleitosa, deparei-me com um propósito. O sentimento de insuficiência e de impotência que apoderou-se de mim de modo pleno e a melancolia que impôs-se aos meus pensamentos mais íntimos – notavelmente pela decisão de indeferimento do processo inicial pela FAPESP – jamais atreveu-se à retornar à mim. Escolher um campo em um município no qual sua instituição de ensino não encontra-se é uma adversidade: em partes, devido à ausência de meios e aparatos para inserir-se em campo em momentos e situações que requerer-se-ia nossa presença – é ausentar-se por um lapso temporal. Conquanto, manifesto reiteradamente que etnografar não caracteriza-se e traduz-se, ou até limita-se, em meramente estar em campo em termos corpóreos; projeta-se para além dessa dimensão espacial e física.

Etnografar, quiçá, desenrole-se como uma extensão de nós em profusas dimensões: a tangível e concreta, o local que constitui nosso campo – suponho que jamais é uma escolha que não diz-nos respeito, há um reconhecimento neste espaço, ou jamais valer-nos-emos da

empíria e do conhecimento tácito de forma autêntica; a dimensão subjetiva, que é imanente à minha condição de sujeito, concerne à quem somos e porque isto conduz-nos à campo, é o porquê admitimos o *campo* que escolheu-nos; há a dimensão dos desejos e motivações que orientam nossas ações enquanto sujeitos subjetivos: porque pesquiso isto e não pesquiso outra coisa? O que de mais íntimo em meus *caminhos* e *descaminhos* da existência me conduz à motivação que desafia-me à ir à campo e expor-me à contextos incômodos e vulneráveis?

Por fim, uma última dimensão que este trabalho instigou-me a reconhecer e formular: a da escolha. No preâmbulo deste manuscrito, expressei que não somos nós que escolhemos nosso campo, e sim que ele que escolhe-nos – ao encerrar esta escrita, ainda sustento ser um raciocínio factual e legítimo; contudo, pude descobrir uma outra vertente desta dimensão. O campo escolhe-nos, sim, é verídico; entretanto, nós, da mesma forma, escolhemos. Nós escolhemos permanecer – escolha esta que veicula a importância que conferimos a algo. Escolhemos aceitá-lo, escolhemos colocarmo-nos na posição de sermos afetados – e isto, porque as escolhas são imbuídas, em seu âmago, de uma faceta repleta do belo e do sublime. Isto precisamente porque *eu*, enquanto um sujeito dotado de subjetividade, poder-se-ia escolher não assumir meu campo – e é justamente isto que imprime um significado à toda ação que optei por escolher. A escolha figura-se como uma das expressões mais encantadoras e substanciais de nossa existência; precisamente porque, por vezes, não sou impelida à decidir meu proceder, mas à medida que escolho afetar-me e lançar-me profundamente em meu campo, exteriorizo a importância que destino-lhe; assim, concebo-me e posiciono-me no mundo. Assim que escolho algo e, inevitavelmente, renuncio e abduco à outras possibilidades, dou forma à minha subjetividade e exteriorizo minha singularidade, torno manifesto quem sou e minha relação com o mundo – por não sermos compelidos a posicionar-se, na ocasião que escolhemos fazê-lo, estas escolhas trazem à luz nossos reflexos na coletividade. Ao escolher, manifesto a significância que atribuo a algo ou a outrem. Quiçá nossas escolhas denotem o que há de mais vivo e profundo em nosso íntimo.

A Reforma Psiquiátrica, para além de um ativismo em nome da saúde mental e pela denúncia dos processos de intervenções terapêuticas contrários à dignidade humana que reivindicavam a soberania sobre os corpos que estavam sob o jugo da *loucura*, é, antes de mais nada, uma *escolha* política, ética, moral, social e humanitária, que posicionava-se a favor da justiça social perante aos *loucos*. O MTSM e outros igualmente significativos agentes de mudança aderentes à questão da saúde mental, permitiram-se empatizar e perceber o *louco* enquanto *cidadão*; desnudaram suas sensibilidades à expressões outras de existir, que não correspondiam e moldavam-se aos referenciais normativos – estes, engendrados em períodos pretéritos e ratificado com a formalização da Psiquiatria na qualidade de um saber científico guardião da loucura, conjuntamente com a legitimação do alienismo, incluindo especialistas como Philippe Pinel, Jean-Étienne Esquirol e Bénédict Morel, mas não se limitando à estes. Escolheram, deste modo, por profusas razões e fundamentações – configurem-se estes enquanto princípios deontológicos ou probos, valores morais ou éticos, fundamentos subjetivos ou objetivos, que aspirem ao bem-estar ou à justiça social –, *lutar*. Escolheram lutar por dimensões outras da existência, relegadas e preteridas pela conformidade psiquiátrica oriunda da Europa das décadas do século XVIII – subjugação esta que foi alastrada pelo pensamento coletivo e pelas crenças compartilhadas às gerações vindouras, que ainda insiste em pairar sobre as tramas compartilhadas de percepções quanto aos *caminhos* da existência. Escolheram lutar por aqueles – os *loucos* – que não desfrutaram

da faculdade da escolha, aqueles que foram destituídos da possibilidade de escolha dos *caminhos* de suas vidas; suas vidas foram conduzidas em *descaminhos*, que não asseveram serem silenciosos, pois, em que pese a subjugação ao silêncio pelas vozes e prerrogativas racionais da Psiquiatria, ainda ressoavam os ecos de súplica e clamor, originários dos hospícios e manicômios, destinados à quem pudesse escolher escutar com atenção. Aqueles engajados socialmente na saúde mental, fizeram-se *luta* e *escuta*, mas, para além disto, traduziram-se em *resistência*. Escolher luta e escolher resistir por aqueles a quem é negada esta condição humana é afirmar sua potencialidade visceral de reconhecer o *outro* à luz do que há de mais sublime na ontologia do ser: a *alteridade*. Escolhi nestes manuscritos, redimir-me com os *descaminhos* que percorri na infância e na adolescência. Ao pensar que jamais ouviram-me, escolho ouvir outras expressões de ser. Escolher ouvir outrem quicá acabe por ser ainda mais bonito e significativo que unicamente escolher.

É respaldado neste trabalho, que julgo ser de extrema necessidade ampliar as discussões em torno da RPB, mas para além disso, debater sobre a posição dos transtornos psiquiátricos e sua atenção, em especial em uma cidade do interior. Apreendo em cada ida à campo o que foi a Reforma Psiquiátrica olhando além da perspectiva da medicina, e espero ter construído um conhecimento de uma óptica sociológica e de um método etnográfico, de um ângulo em que os indivíduos tenham sido ouvidos e que eu tenha feito jus às vivências individuais, à medida que “tudo nos leva à mesma conclusão: a necessidade de mais estreita intimidade entre o psiquiatra e o sociólogo” (Bastide, 1967: 63). Portanto, neste debate espero ter trazido à luz a subjetividade dos indivíduos ligados aos fenômenos e meandros dos transtornos psiquiátricos, de suas ações e das ressignificações trazidas nas suas atuações cotidianas, ou seja, anseio por ter conseguido expressar em que razão o discurso da Reforma Psiquiátrica fora incorporado nas práticas cotidianas dos sujeitos e constituíram uma nova realidade e transformações na atenção primária à saúde mental, pois acredito firmemente, mesmo que em uma discussão parcial, que os princípios humanitários da Reforma atingiram um município do interior de São Paulo e que há tratamento horizontalizado entre os profissionais, apesar de todos os *descaminhos* que trouxe à tona.

Notas

¹ Importante salientar que apesar da importância da Reforma Psiquiátrica italiana, as mudanças nos paradigmas psiquiátricos e os resultados conquistados no âmbito da saúde mental não se resumem apenas à experiência desse país. Tiveram grande relevância também os movimentos que despontaram por toda a Europa e EUA nos anos 1960, que contestavam os tratamentos oferecidos na época e a existência dos manicômios. Todo esse conjunto, e também a luta brasileira a partir de 1980, resultaram nos direitos que hoje são previstos aos indivíduos com transtornos mentais e sofrimento psíquico.

² *Tratado Médico-Filosófico sobre a Alienação Mental*. Pinel, Philippe. *Traité Médico-Philosophique sur l'Aliénation Mentale ou la Manie*. Paris: Richard, Caille e Ravier, 1801.

³ Ministério da Saúde. Centro de Atenção Psicossocial. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saes/desmad/raps/caps>. Acesso em: 21 jan. 2025.

⁴ Foucault, Michel. *Ditos e Escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

⁵ A Nau dos Loucos, ou Nau dos Insanos, foi uma representação alegórica fruto da literatura europeia do século XVI, que simbolizava as embarcações pelas quais os insanos se deslocavam pelos mares, de cidade à cidade.

⁶ Agnes Heller (1929 – 2019) foi uma filósofa húngara que teorizou, principalmente, sobre o cotidiano.

⁷ Michaelis. Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa. Desorganizado. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/desorganizado/>. Acesso em: 21 jan. 2024.

⁸ Saúde mental no SUS: os centros de atenção psicossocial / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. – Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

⁹ (Caderno de campo, 2024). Desorganizado é a maneira a qual os diversos profissionais deste CAPS em particular empregam para designar o indivíduo que é assistido na Instituição e que experimenta e defronta-se com um situação de sofrimento psíquico.

¹⁰ Hospital-Dia é assinalado como uma atenção intermediária entre a internação e o atendimento ambulatorial. Desempenha assistência às pessoas no que tange a procedimentos clínicos, cirúrgicos, diagnósticos e terapêuticos, que exijam a permanência do indivíduo na Unidade por, no máximo, 12 horas.

Ministério da Saúde. Hospital-Dia. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saes/atencao-especializada-e-hospitalar/hospital-dia>. Acesso em: 21 jan. 2024.

¹¹ Não disponibilizo a fotografia da fachada da Instituição, à medida que há a identificação do local, pelo nome do Centro, e da cidade em que ele se localiza – portanto, tão somente viabilizo uma descrição acerca da parte externa.

¹² Borboletário de São Paulo (São Paulo). *O ciclo da vida das borboletas*. Disponível em: <https://borboletariodesaopaulo.com.br/o-ciclo-da-vida-das-borboletas/>. Acesso em: 21 jan. 2024.

¹³ Para Antonio Carlos Gil (2008: 17), o método clínico dá-se em pesquisas majoritariamente psicológicas, compreendendo, preponderantemente, uma nexos pesquisador-pesquisado que constitui-se pelo psiquiatra ou psicólogo e os usuários que dirigem-se à estes pela demanda em saúde mental, reportando-se à procura pela cura. Este método científico de pesquisa propagou-se mormente a datar dos trabalhos de Freud – que viabilizou os estudos dos determinantes inconscientes de comportamento. Ademais, o autor acena ao discernimento e prudência, também à uma abordagem cautelosa, ao assentar-se em casos individuais e vivências subjetivas, é, em certa medida, incerto estabelecer generalizações. Poder-se-á,

assimilar-se à primeira leitura, que o método clínico possuiria semelhanças com o método etnográfico – todavia, isto não é verídico. No que concerne às dissemelhanças, à proporção que o método clínico apresenta-se com o sentido de análise do indivíduo e no processo de diagnóstico e cura, o método etnográfico compreende, em termos similares, o indivíduo, conquanto nos termos de sua interação com a sociedade a qual insere-se, suas relações interpessoais e a cultura da qual é integrante.

14 Jeanne Favret-Saada (1934 -) é uma etnóloga francesa. O texto à qual me refiro é o capítulo *Être Affecté* do livro *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologia*, tradução de Paula Siqueira e Revisão de Tânia Stolze Lima..

Referências

Arruda, E. *Resumo Histórico da Psiquiatria Brasileira*. Rio de Janeiro: JC/UFRJ, 1985.

Bastide, Roger. *Sociologia das doenças mentais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

Caponi, Sandra. Michel Foucault e a persistência do poder psiquiátrico. *Ciência & Saúde Coletiva*, [S.L.], v. 14, n. 1, p. 95-103, fev. 2009. <http://dx.doi.org/10.1590/s1413-81232009000100015>.

Favret-Saada, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)*, São Paulo, Brasil, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>.

Figueirêdo, Marianna Lima de Rolemberg; Delevati, Dalnei Minuzzi; Tavares Marcelo Góes. Entre loucos e manicômios: história da loucura e a Reforma Psiquiátrica no Brasil. *Caderno de Graduação - Ciências Humanas e Sociais - UNIT - ALAGOAS*, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 121–136, 2014.

Foucault, Michel. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

Frayze-Pereira, João. *O que é loucura?* São Paulo: Brasiliense, 2018.

Heller, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

Nakamura, Eunice. "O método etnográfico em pesquisas na área da saúde: uma reflexão antropológica". *Saúde e Sociedade*, [S.L.], v. 20, n. 1, p. 95-103, mar. 2011.

Nunes, Mônica de Oliveira; Torrenté, Maurice de. "Abordagem etnográfica na pesquisa e intervenção em saúde mental". *Ciência & Saúde Coletiva*, [S.L.], v. 18, n. 10, p. 2859-2868, out. 2013. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013001000010>.

Nunes, Mônica; Torrenté, Maurice de; Ottoni, Vitória; Moraes Neto, Valfrido; Santana,

Mônica. A dinâmica do cuidado em saúde mental: signos, significados e práticas de profissionais em um centro de assistência psicossocial em Salvador, Bahia, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, [S.L.], v. 24, n. 1, p. 188-196, jan. 2008. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2008000100019>.

Providello, Guilherme Gonzaga Duarte; Yasui, Silvio. "A loucura em Foucault: arte e loucura, loucura e desrazão". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, [S.L.], v. 20, n. 4, p. 1515-1529, dez. 2013. FapUNIFESP

Santos, Alethele de Oliveira; Barros, Fernando Passos Cupertino de; Delduque, Maria Célia. "A pesquisa em saúde no Brasil: desafios a enfrentar". *Saúde em Debate*, [S. l.], v. 43, n. especial 5 dez, p. 126–136, 2019.

Silva, Gabriel Bertassoni da; Holanda, Adriano Furtado. (2014). "Primórdios da assistência em saúde mental no Brasil (1841-1930)". *Memorandum*, 27, 127-142. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6512>.

Soares, Roberta de Oliveira; Gisi, Bruna. "Ajustamentos à loucura: a dinâmica dos ajustamentos primários e secundários no cotidiano de um centro de atenção psicossocial". *Sociologia & Antropologia*, [S.L.], v. 13, n. 3, p. 1-23, 2023. <https://doi.org/10.1590/2238-38752023v1337>.

119 Stockinger, Rui Carlos. *Reforma Psiquiátrica Brasileira: perspectivas humanistas e existenciais*. Petrópolis: Vozes, 2007.

Trad, Leny Alves Bomfim. "Trabalho de campo, narrativa e produção de conhecimento na pesquisa etnográfica contemporânea: subsídios ao campo da saúde". *Ciência & Saúde Coletiva*, [S.L.], v. 17, n. 3, p. 627-633, mar. 2012. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232012000300008>.

Tenório, Fernando. "A reforma psiquiátrica brasileira, da década de 1980 aos dias atuais: história e conceitos". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, [S.L.], v. 9, n. 1, p. 25-59, abr. 2002. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702002000100003>.

Wachelke, João Fernando Rech. "O vácuo no contexto das representações sociais: uma hipótese explicativa para a representação social da loucura". *Estudos de Psicologia (Natal)*, [S.L.], v. 10, n. 2, p. 313-320, ago. 2005. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2005000200019>.

Weber, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

DO TEATRO AO SURFE: COMPARABILIDADE E A TROCA DE OBJETOS DE ESTUDO NA ANTROPOLOGIA

João Pedro de Oliveira Medeiros

Doutorando em Antropologia na Universidade Federal Fluminense

<https://orcid.org/0000-0003-2389-3609>

joaopedromedeiros@id.uff.br

REVZAB
● ● ● ● ●

RESUMO

Neste trabalho são apresentadas questões pertinentes a comparabilidade e a troca de objetos de estudo em Antropologia. Começo por expor a natureza retórico-argumentativa do texto etnográfico, pontuo que as continuidades e similaridades entre objetos de estudo dependem menos de suas qualidades inerentes do que dos critérios estipulados e previsíveis aos problemas, questões e recortes de pesquisa. O debate a respeito da troca de objetos é iniciado a partir de um evento profissional marcante, a entrevista de admissão para o curso de doutorado do qual faço parte. Em seguida, apresento a etnografia desenvolvida para o mestrado e o projeto de pesquisa desenvolvido atualmente para o doutorado. Uma problemática comum é extraída desses trabalhos, sintetizada pelo conceito de "insuportabilidade da vida cotidiana/ordinária", e fornece os parâmetros pelos quais uma bibliografia é acionada para se discutir o problema da comparabilidade, a escrita antropológica e a troca de objetos de estudo.

Palavras-chaves: Etnografia; Comparabilidade; Troca de Objetos; Antropologia; Escrita Antropológica.

ABSTRACT

In this essay, questions about comparability and the exchange of objects of study in Anthropology are presented. I begin exposing the rhetorical-argumentative nature of the ethnographic text, pointing out the continuities and similarities between objects of study depend less on their inherent qualities than on the criteria stipulated and predictable to the problems, questions and research clippings. The discussion about the exchange of objects is initiated by a remarkable professional event, the admission interview for the doctoral course of which I am a part. Then, the ethnography developed for the master's degree and the research project for the doctorate, which is currently underway, are presented more closely. A common problematic is extracted from these works, synthesized by the concept of "unbearability of everyday/ordinary life", and provides the parameters that a bibliography is used to discuss the problem of comparability, anthropological writing and the exchange of objects of study.

Keywords: Ethnography; Comparability; Object Exchange; Anthropology; Anthropological Writing.

Introdução

Originalmente, partimos do pressuposto de que chegaremos ao 'objeto' por meio de uma função de comparação que, por assim dizer, nos fornece grupos imutáveis de imagens que, novamente, entre si têm em comum certos 'grupos de qualidade', por exemplo, a expansão. Após a investigação do mecanismo do nosso fluxo de memória, temos que perceber que esse caminho não leva ao objeto, ao espaço, ao tempo, enfim, a nada externo. Isso porque essas "qualidades" de extensão, de tempo, etc., entram, por assim dizer, automaticamente e sem a nossa ajuda em nossas imagens da memória. Elas estão contidas na imagem do nosso 'agora' [...]" (tradução minha).

Alfred Schutz, *Life Forms and Meaning Structure*¹.

Em escritos feitos na década de 1920, a propósito da função da memória na percepção da realidade, Alfred Schutz (2014) registrou o conteúdo do que se apresenta em epígrafe. A despeito das considerações fenomenológicas afeitas à filosofia bergsoniana, a passagem acima preserva qualidades heurísticas interessantes à discussão de algumas nuances da metodologia antropológica. Em linhas gerais, a noção de que não se chega ou se esgota a materialidade final de uma “coisa” ou “objeto” por suas características intrínsecas é, de algum modo, bastante difundida nas discussões mais recentes em Antropologia e nos demais saberes sociais e humanos.

Ainda a respeito da passagem, as categorias de “tempo”, “espaço” e todas as outras tidas como apriorísticas pela teoria do conhecimento adentram o fluxo perceptivo das experiências humanas. Não há saída a não ser o exercício exegetico. E foi este o caminho encontrado pela Etnografia contemporânea em seu ímpeto autorreflexivo. Sendo assim, os ‘grupos de qualidade’ com os quais antropólogos lidam, isto é, o conjunto de coisas ou objetos que se assemelham e conservam algum grau de uniformidade para o pesquisador são mais do que derivações de algo externo. É, mormente, resultado de perguntas, questões, problemas e recortes de pesquisa. Assim, as uniformidades e similaridades com as quais cientistas sociais se deparam são artificiais, conjunturais, interpretativas e, portanto, retóricas.

Abordo aqui questões concernentes a comparabilidade etnográfica e a troca de objetos de estudo em Antropologia. Dentre outras coisas, disserto sobre como as questões e problemas apresentados durante o meu processo de amestramento, atinentes ao teatro, foram cruciais para o desenvolvimento de um novo projeto de pesquisa, este mais robusto e pretensioso, sob a ótica de outro interesse objetal: o surfe.

122

Comparabilidade

Irremediavelmente, a comparação em Antropologia desemboca, dentre outros lugares, no problema da comparabilidade. Para ser preciso, desde os primórdios da institucionalização disciplinar, a questão se transmitiu sob feições mais ou menos ruidosas. Vale lembrar do que se convencionou por Difusionismo ou mesmo o Evolucionismo Cultural, “escolas” instituídas tendo como base a comparação.

A respeito do Evolucionismo e o emprego que esta corrente fazia da análise comparativa, Franz Boas (2016), o “pai” da antropologia cultural norte-americana, proferiu em 1896 em um encontro da *American Association for the Advancement of Science* (AAAS), o texto intitulado “As limitações do método comparativo da antropologia”. Tratava-se de uma clara investida contra os evolucionistas que, despidoradamente, banalizaram a aplicação do método entre unidades populacionais díspares. Os evolucionistas buscavam restituir uma suposta unilinearidade na evolução cultural humana.

Para Boas, a ocorrência de fenômenos culturais similares em populações ao redor do mundo não deveria ser atribuída a uma mesma causa primária ou não deveria corresponder a premissa de que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares.

Temos que exigir que as causas a partir das quais o fenômeno se desenvolveu sejam investigadas, e que as comparações se restrinjam àqueles fenômenos que se provem ser efeitos das mesmas causas. [...] Nas pesquisas sobre sociedades tribais, aquelas

que se desenvolveram por associação precisam ser tratadas separadamente das que se desenvolveram por desintegração. [...] Em suma, *antes de se tecerem comparações mais amplas, é preciso comprovar a comparabilidade do material* (Boas, 2016: 38, grifo meu).

Sem entrar no mérito de como o antropólogo teuto-americano traçou a comparabilidade no escopo de sua proposta por um método histórico, é notável que a comparação continuou a suscitar atenção de gerações posteriores de antropólogos. Décadas mais tarde do discurso de Boas, Evans-Pritchard (2005) dedicou algumas palavras ao tema. Segundo ele, em um dos apêndices de *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, embora nem sempre seja possível, é desejável que os antropólogos estudem mais de uma sociedade. O autor explica que, com mais de um trabalho de campo em seu repertório, o antropólogo tende a abordar as sociedades subsequentes à luz das anteriores, sendo mais objetivo e aberto a caminhos antes não investidos.

Na ausência de uma segunda experiência de campo, Evans-Pritchard continua, é evidente e inevitável que as instituições e valores da sociedade estudada sejam postas em contraste com as do próprio pesquisador. Suas considerações, ainda que endereçadas ao fenômeno da comparação em Antropologia, guardam aspectos bastante interessantes a esta discussão. De maneira precoce para a sua época, Evans-Pritchard percebe que são as questões, recortes e problemas de pesquisa que, afinal de contas, guiam as análises. Algumas passagens demonstram a questão, destaco uma:

Na ciência, como na vida, só se acha o que se procura. *Não se pode ter as respostas quando não se sabe quais são as perguntas.* Por conseguinte, a primeira exigência para que se possa realizar uma pesquisa de campo é um treinamento rigoroso em teoria antropológica que dê as condições de saber o quê e como observar, e o que é teoricamente significativo. *E essencial percebermos que os fatos em si não têm significado.* Para que o possuam, devem ter certo grau de generalidade. É inútil partir para o campo às cegas. É preciso saber exatamente o que se quer saber [...] (Evans-Prichard, 2005: 243-244, grifo meu).

123

De que modo isso se relaciona com a questão da comparabilidade – ponto levantado inicialmente? Afinal, o que é a comparabilidade em Antropologia? Ela é certamente uma questão metodológica, mas sobretudo um problema epistemológico. Se em Boas (2016) a comparabilidade jazia na uniformidade dos processos históricos verificados entre fenômenos distintos, em Evans-Pritchard (2005) ela talvez possa se entrever nos princípios ponderáveis e nos pressupostos imponderáveis que guiam a pessoa do etnógrafo em toda a análise.

O que questões, recortes, problemas de pesquisa, treinamento etnográfico e filiações teóricas têm em comum? Toda essa parafernália científico-instrumental mais ou menos omitida durante a escrita está acoplada a fatores como trajetória individual, inclinações pessoais, gostos, lugares de pertença, dentre outras coisas, que emanam do texto/produto etnográfico. Sem elas, os antropólogos iriam a campo sem saber o que observar e nem como fazê-lo. Aí reside a comparabilidade, no berço dos princípios artificiais e parâmetros arranjados de uma carreira pessoal.

Banca

Em minhas etnografias, sempre procurei levar a sério a máxima de que os antropólogos não estudam as aldeias, eles estudam *nas aldeias* (Geertz, 2017). Ainda que passível de ressalvas e problematizações, o jargão sintetiza uma mudança significativa na qual a

Antropologia passava na época em que Geertz refinava suas compreensões sobre cultura, texto e hermenêutica. A disciplina não poderia mais se definir pelo seu objeto – lia-se as “sociedades primitivas”, enclausuradas em aldeias e outras unidades pretensamente fechadas² –, mas por seus temas de interesse.

Não é possível deixar de mencionar uma ocorrência recente em que tive a felicidade de ser protagonista, ela ocorreu na segunda metade de 2023. A banca sob a qual estive submetido no processo de admissão para o curso de doutorado criou uma circunstância muito fértil à reflexão. É nesse curso onde desenvolvo atualmente uma pesquisa sobre o surfe realizado na cidade do Rio de Janeiro. Tal pesquisa está em fase inicial de desenvolvimento.

Lembro-me, na ocasião da entrevista (última etapa da seleção), de que um dos três docentes se demonstrou um tanto preocupado com a “descontinuidade” entre as minhas pesquisas de mestrado e doutorado. O professor se referia a minha dissertação de mestrado, cujo título é *“É onde eu posso ser eu mesmo”: uma etnografia sobre o fazer teatro* (Medeiros, 2023), àquela altura recém defendida, e o meu mais novo projeto de pesquisa intitulado *A tensão esportivo-romântica do surfe: uma etnografia de dois picos cariocas*, que pode ser acessado a partir de um dos seus produtos mais recentes em Medeiros (2025). Ele notara a “súbita” mudança e se inquietara. Na melhor de suas intenções, a banca tentava blindar o PPG de qualquer aventura academicamente infundada.

Sabia que a intervenção feita à mudança de *locus* era bastante possível e razoável diante do histórico continuísta de pesquisas chanceladas pelo programa. De um modo geral, pode-se dizer um tanto imprecisamente que as carreiras acadêmicas dos antropólogos tendem a seguir uma linha de continuidade, incluindo a permanência nas mesmas *aldeias* por longos períodos de tempo – investimento louvável, diga-se de passagem.

Em minha réplica às objeções do docente, argumentei que, ainda que estivesse lidando com objetos de pesquisa distintos – primeiro, o teatro e, depois, o surfe –, havia um ponto em que todas as minhas empreitadas acadêmicas convergiam. Em minhas etnografias, sempre me deparei com noções de Indivíduo, Pessoa e Sujeito que me levaram e continuam a me levar à problematização antropológica dos distintos modos de existência. Desde então, ao longo dos últimos anos, o ponto de convergência reflexivo tem sido basicamente o mesmo: a construção social da pessoa nativa.

Teatro

Dedico-me agora às minhas trocas de objeto analítico e de que maneira elas conservam uma mesma problemática. Abordo as pesquisas de mestrado e de doutorado para, depois, entrar no mérito de uma discussão sobre comparabilidade e troca de objetos.

Em 2021, ano de meu ingresso na pós-graduação, iniciei uma pesquisa entre estudantes de uma escola de teatro amador no município de Niterói (Rio de Janeiro), que durou até janeiro de 2022. O pano de fundo englobante de todo o trabalho foi a pandemia da Covid-19. Ainda que suas implicações extrapolassem os limites do estudo, sua existência – atenuada em alguns momentos e violenta em outros – interferiu extensamente na presença (física ou virtual) em campo. *In situ*, foram experimentadas as nuances relacionadas ao ensino remoto em teatro; o uso de máscara de proteção nas expressivas e exaustivas sessões de aula; os receios relacionados ao contágio, mas o desejo de interação e circulação etc.

Por que a pandemia foi tão importante do ponto de vista da organização da pesquisa?

Toda a dinâmica interna do grupo pesquisado foi afetada e dinamizada de uma outra maneira pelo evento. Para além de suas incalculáveis repercussões a curto, médio e longo prazo para a história da humanidade, a pandemia serviu de catalisador e difusor do teatro amador como uma possibilidade de “melhora” ao bem-estar geral de indivíduos comuns. Talvez, tal qual os exercícios funcionais, a yoga e a feitura de pães artesanais – “modas” que se difundiram no período de reclusão –, o teatro entrou, muito oportunamente, no rol de atividades, hábitos e práticas que se flexionaram à “saúde mental” ou a quaisquer outras insígnias do cuidado consigo.

À época, a hipótese encontrava respaldo no quadro de perspectivas nativas. Havia projetos adversos aos da carreira de ator/atriz com a realização daquela formação. Além dos aspirantes a uma carreira profissional, haviam cursantes que estavam ali para ampliarem os seus círculos de convívio e se verem engajados em alguma atividade alheia a vida laboral. Estes se caracterizavam por serem uma minoria de adultos economicamente estáveis que enxergavam na realização do teatro uma atividade lúdica. Ela se interpunha a cotidianidade e, mais especificamente, a rotina de trabalho. Em outra ocasião me detive a esse grupo e as diferentes formulações do que, para eles, significava “fazer teatro” (Medeiros, 2023).

De maneira muito resumida, o contato com o curso parecia servir para eles como uma fonte inesgotável e polivalente de atributos que incidiam positivamente em suas vidas. Tanto na potencial resolução de problemas relacionados à timidez, ampliação do círculo social, quanto no “*descobrimento de outras formas de ser e estar no mundo*”, a quinta arte vicejava como um símbolo que irradiava à totalidade dos indivíduos.

125 Surfe

Os fios que se distenderam das formulações apresentadas se espargiram e me levaram a novas zonas de apreciação. Subculturas e modos de vida hedonistas me capturaram e exigiram mais do que a minha atenção, meu “faro etnográfico”.

Recordo-me de caminhar na praia no início de 2023 quando maliciei pela primeira vez o surfe como algo mais do que uma prática esportiva e aquática. No mar, surfistas remavam mar adentro enquanto que, na areia, uma escolinha de surfe servia de ponto de encontro. Jaziam ali pranchas de distintas cores e tamanhos. De braços cruzados e rosto franzido para o horizonte havia um homem com cerca de quarenta anos, era um sujeito queimado de sol e cabelo parafinado nas pontas, parecia ser o instrutor. Alteridade *at home*, por assim dizer. O evento foi seguido de um estranhamento antropológico.

O crescer de visões de mundo, estilos e formas de vida alternativas aos do pesquisador são, para ele, um apanágio ao interesse etnográfico. A complexidade da vida em sociedade o instiga por suas tonalidades e formas. Naquela tarde de calor na praia, imagens corriqueiras se gravaram em mim justo às vésperas da escrita da dissertação e perduraram até hoje de modo que fui levado a programar outro campo de pesquisa para o doutorado.

Como lembra Marilyn Strathern (1991: 54, tradução minha)³ em *Partial Connections*, “As continuidades que tenho em mente são menos uma questão de semelhanças abstratas do que de proximidades”. As pontes e conexões desencadeadas entre objetos e coisas se devem menos as suas características imanentes do que a maneira pela qual se organizam e são dispostas dentro de relações, envolvimento em que a pessoa do pesquisador é partícipe. As continuidades e rupturas são intrínsecas as trajetórias pessoais e coletivas.

Desse modo, os percursos acadêmico-profissionais não podem ser vistos como unidirecionais e, portanto, a delimitação das agendas de pesquisa compreende aspectos tanto racionais quanto emocionais. Assim como nas escolhas de objeto e local de pesquisa, o empreendimento etnográfico busca satisfazer um conjunto de critérios mais ou menos subjetivos, tais como: proximidade, praticidade, atração, alteridade e interesse (Rojo, 2015). É possível dizer, com isso, que imprevisibilidade e a qualidade daquilo que é inefável tabulam nas escolhas e caminhos que se apresentam ao pesquisador de campo.

Ou seja, a característica daquilo que não se sabe, não é exprimível e não pode ser expressado em fórmulas deve ser pontuado como condizente a qualquer investimento etnográfico. Conspirar, ter a impressão e intuir são apenas uma pequena parte do rol de ações que compreendem o agir às cegas. Esse elemento que cintila e orbita ao redor do que é emocional e do que é racional, mas que não pode ser qualificado, é a totalidade de uma trajetória em seu fluxo permanente, na duração de seus processos e movimentos.

Assim fui ao surfe e aos surfistas, desorientado e à escuta do “zumbido jamesiano”, como chamou Geertz (2012) as primeiras impressões tidas em campo. Há mais um elemento crucial que se tabulou junto a mudança do *locus* da pesquisa. Há um grande saldo de natureza reflexiva e generalizante que pode ser creditado a minha experiência no campo da prática do teatro, ele perdura hoje no meu olhar aos surfistas e pode ser encarado enquanto uma apercepção sociológica, no sentido dummontiano.

Os sujeitos na contemporaneidade urgem pela melhora de seus bem-estares e de seus quadros psíquicos, sobretudo os membros daquilo que se convencionou a chamar, a partir da antropologia urbana, de “classes médias psicologizadas”. Acredito que o teatro tenha me levado a olhar para a contemporaneidade do ponto de vista daquilo que se constitui como as “buscas”, “vontades” ou “desejos” existenciais dos sujeitos de que nela habitam.

Em um campo tão poroso e afeito as pulsões românticas que caracterizam as produções midiáticas, culturais e esportivas, o surfe parece se afeiçoar a muitas facetas do que se apresenta enquanto uma configuração de existência marginal, alternativa ou virtual. O que é o ato sublime de surfar? Teatro e surfe ganham uma rota de intervenção conjunta.

De alguns modos, senti-me inclinado a rascunhar outrora o conceito de “insuportabilidade da vida cotidiana”. Ou, até “insuportabilidade da vida ordinária”, pois trazia a dubiedade do ordinário e expressava essa espécie de *malheur* permanente. A vida laboral, familiar, em comunidade não supre a incompletude permanente do sujeito citadino. Ele é instado, cada vez mais, aos valores da “verdade sobre si”; da felicidade permanente; de “estar bem consigo mesmo”. Ou seja, ele é movido sempre para novos estímulos de retotalização.

O domínio da interioridade nos dias de hoje é, portanto, constituído pela “ânsia” (Campbell, 2001) ou “falta”. Falta constituinte. Instado a sua verdade, o sujeito encontra uma certa coincidência entre interioridade e a realidade. E é no plano de sua vida rotineira, laboral e urbana, que visualiza aquilo que lhe padece. Nesses moldes, viver implica na tentativa de conciliação individual da tríade agostiniana da verdade/interioridade/vontade (Duarte e Giumbelli, 1994).

A “insuportabilidade da vida cotidiana” compreende, enfim, o complexo movimento do qual tenho notado com base no direcionamento dos sujeitos a atividades e práticas que, quando não prometem abertamente, ambicionam preencher aquilo que lhes é faltante ou escasso. No mais das vezes, essas atividades, práticas, exercícios, comunidades, usos e

grupos se apresentam como espaços de “fuga”, “escape”, “potência”, “revitalização” e “recomposição”.

É neste ponto que o surfe adentrou o escopo de meus interesses reflexivos. Desde a sua popularização internacional nos anos de 1960, a prática esteve associada a um estilo de vida jovem e hedonista, com forte acento a celebração do prazer e avesso a ética do trabalho. No Rio de Janeiro, especificamente, o surgimento do surfe e a consolidação de outros esportes da natureza coincide com o extenso processo de “redescoberta da natureza”, responsável por reconfigurações significativas da malha urbana. À época, se multiplicavam na região metropolitana iniciativas que intentavam conciliar a natureza à cidade, tal qual o Plano Lúcio Costa coetâneo a ocupação urbana da Barra da Tijuca (Dias, 2008).

Em consonância com a popularização de outros hábitos e comportamentos, uma fração da sociedade carioca tomou conhecimento do modismo da alimentação orgânica; dos estilos de vida espontâneos; da jardinagem e do aparecimento de costumes de lazer e férias na natureza, como em hotéis-fazenda e regiões litorâneas, com a realização de trilhas e do camping; além do aparecimento dos esportes na natureza. Fugir da cidade e de seu ambiente sujo, poluído e decadente, mesmo que temporariamente, forjou a tônica do fenômeno social de busca pela natureza e bem-estar. (Dias, 2008).

A vista disso, a problemática da pesquisa em curso é alcançada: que visões de mundo, modos de consumo, participações políticas, concepções de meio-ambiente, ecologia e modos de habitar a cidade estão sendo gestados pelo surfe em suas diferentes concepções (esporte, lazer, hobby, “filosofia de vida” etc)? Confia-se, portanto, ao surfista e a coletividade que o envolve o cerne da investigação que se almeja. Seguindo os seus passos, suas aspirações e projetos, se intenta não somente a realização de uma análise sensível a experiência e a *práxis*, mas também um diagnóstico específico da contemporaneidade, sob o ponto de vista de um grupo relevante a sociedade brasileira.

Na atual pesquisa, o campo empírico foi delimitado e o trabalho de campo tem se desenvolvido nas praias da Zona Oeste carioca. A análise se encontra em fase exploratória, levantamentos e interpretações primárias estão sendo feitos. Há também o desejo de se realizar o trabalho de campo etnográfico na praia do Arpoador, situada no bairro de Ipanema, um dos berços do surfe na cidade. Ali, são encontradas inúmeras escolinhas de surfe e é um dos “picos”⁴ mais frequentados do Rio de Janeiro.

Considerações finais: a escrita etnográfica, a troca de objetos de estudo e a comparabilidade

Em texto já citado, Marilyn Strathern (1991) teceu comentários bastante proveitosos em menção a um debate sobre a produção de conhecimento na Antropologia. Segundo ela, as preocupações de escrita da antropologia pós-moderna alteraram o paradigma do realismo enquanto gênero narrativo, mas não foi capaz de lidar com realismo epistêmico. Para Strathern, a disciplina continua a tratar de diferenças “reais”, ainda que se saiba que a escrita etnográfica compõe um tipo de conhecimento que transborda ao “empírico”.

De acordo com a antropóloga britânica, o conhecimento etnográfico é necessariamente “fora do tempo” (Ibid: 48). Assim, antes de se tornar texto, isto é, matéria estabilizada, a experiência do trabalho de campo pode ser considerada memória. Ao meu ver, mais do que fora do tempo, a descrição antropológica é sobre o “agora”. Pois, é somente na recordação de

um “antes” que me torno apto a notar e me apossar de um “agora” qualitativamente diferente (Schutz, 2014: 34). É a esse jogo de luzes entre o fluxo da duração e a percepção materializante que Schutz chama atenção quando diz:

Eu ‘fiz presente’ o Agora imediatamente seguinte apenas por deixá-lo tornar-se rígido, através da fixação por decreto como o Agora que apenas era, como um qualitativamente diferente do outro. Intencionalmente interrompendo o fluxo eterno, formei uma imagem da minha ‘condição’ interior a partir do Agora, que está apenas se formando, e do Agora que acabou de ser (Ibid, tradução minha)⁵.

Estabelecido o “agora” enquanto a percepção qualitativa da mudança contínua, o que isto ressoa para o que se almeja este texto? A Etnografia está no centro da resposta. Ela é menos sobre o “presente etnográfico”, matéria sobre a qual a antropologia pós-moderna já se debruçou, do que o “momento presente da escrita”. Ainda que se recorra a registros, memórias e imagens do já se passou, a descrição etnográfica sempre foi e sempre será feita no agora.

Em vias de concluir, volto aos problemas que fagulharam este texto: a comparabilidade e a troca de objetos. Guiando-me por minhas próprias experiências pessoais enquanto noviço na Antropologia e pondo em perspectiva as pesquisas de metrado e doutorado, procurei reforçar a condição *sine qua non* do antropólogo como produtor de um conhecimento situado. Mais do que isso, ele é o vetor que torna inteligível e justificável procedimentos comparativos entre objetos de estudo distintos.

Quando em campo, as matérias-primas de toda a experiência etnográfica são interpretações. Logo, o desencadear entre objetos de pesquisa e o tipo de perspectiva que se projeta sobre eles reflete a ideia de que a unidade daquilo que se apreende – no caso da Etnografia, o interlocutor A, B ou C – fornece a silhueta de imagens pré-determinadas por minha própria memória (Schutz, 2014). O que isso significa? Significa que sou “eu” – um eu etnográfico, por assim dizer – quem fornece os parâmetros daquilo que é comparável e não as características ou propriedades internas ao objeto.

No meu caso, significa que questões lindeiras a construção social do aluno de teatro ressoam e apresentam traços com elementos que surgem de uma primeira abordagem ao surfe. A troca de objetos de estudo realizada por mim responde a diferentes fatores, dentre os quais o acaso, o rigor da teoria antropológica e a intenção à comparabilidade. Este último deve ser compreendido menos como uma iniciativa que traça conexões entre minhas agendas de pesquisa do que o esforço em esboçar uma semelhança entre fenômenos mal ou não compreendidos. É, genuinamente, uma fórmula “fantástica”:

Fazer uma comparação, ou fazer uma analogia, não é necessariamente imputar conexão: pode indicar uma semelhança, em vez de uma relação, e a semelhança pode ser fantástica, em vez de real, “mágica” [...]. No entanto, o próprio ato de comparar também constitui um fazer de conexões, e evoca uma relação metafórica. Michael Jackson (1987:21) observa: “O fato de as coisas serem usadas com base em semelhanças mágicas não impede que tenham valor intelectual e terapêutico”. Por outro lado, usar as similitudes dá às coisas um valor: comparação intelectual, terapêutica – cria sua multiplicidade (Strathern, 1991: 51, tradução minha)⁶.

O fio condutor de minha trajetória parece estar afeita a “fantasia” da pessoa humana, vetor de outra “fantasia”, a cultura, e pedra de toque antropológica. Meus objetos de estudo, aparentemente desconexos e isolados – o teatro e o surfe –, guardam em si as modalidades emergentes em que a pessoa ocidental, mais propriamente o sujeito cidadão, se expressa.

Tematicamente orientado à pessoa/sujeito/indivíduo, meus anseios analíticos estiveram e estão comprometidos com o seu desvelamento ou, mais corretamente, o entendimento acerca dos seus modos de constituição (subjetivação) na contemporaneidade. Por isso a formalização conceitual da “insuportabilidade da vida cotidiana/ordinária”.

É notória a centralidade que tais inquietações exercem na conformação de minha postura diante da academia e de meus anseios reflexivos. Elas proporcionam uma linha norteadora que estabiliza e direciona o caminho de minha formação sempre com o vigor de se proceder sobre o desconhecido e o estranho. Pois, como escreveu Schutz (2014: 32), pensar é especializar o fluxo das alterações contínuas e revertê-las em conceitos.

Notas

¹ “Originally, we assumed that we will arrive at the 'object' through a comparing function which, so to speak, provides us with unchanging groups of images which, again, among themselves have in common certain 'quality groups,' for instance, expansion. After the investigation of the mechanism of our flow of memory, we have to realize that this path does not lead to the object, to space, to time, in short, to anything external. This is so because these 'qualities' of extension, of time, etc., enter so to speak automatically and without our help into our memory images. They are contained in the image of our 'Now' and 'Thus,' but just as qualities, as virtual [...]” (Schutz, 2014: 39-40).

129

² Na década 1960, Lévi-Strauss chamou atenção para o risco de a Antropologia se tornar uma ciência sem objeto, dado o desaparecimento físico das chamadas populações nativas, sociedades “outras” historicamente estudadas (Peirano, 2006: 40).

³ “The continuities I have in mind are less a question of abstract similarities than of proximities” (Strathern, 1991: 54).

⁴ Segundo Cythia Albuquerque (2006: 10), o pico é o lugar onde as ondas propícias a prática do surfe quebram, mas também é o ponto social e simbólico que os surfistas empregam na sua apropriação do território terra-mar.

⁵ “I have 'made present' the immediately following Now only through letting it become rigid, through fixation by fiat as the Now which just was, as one qualitatively different from the other. Intentionally disrupting the eternal stream, I formed an image of my Inner 'condition' out of the Now, which is just forming itself, and the Now which just had been” (Schutz, 2014: 34).

⁶ “To draw a comparison, or make an analogy, is not necessarily to impute connection: it may indicate a resemblance, rather than a relation, and the resemblance may be fantastic, rather than real, 'magical'. Yet the very act of comparing also constitutes a making of connections, and evokes a metaphorical relationship. Michael Jackson (1987: 21) notes: " [T]he fact that things are used on the basis of magical similitudes does not preclude their having intellectual and therapeutic value." Conversely, using the similitudes gives things a value: comparison

intellectual, therapeutic - creates their multiplicity”.

Referências

Albuquerque, Cynthia S. *Nas Ondas do Surfe: Estilo de vida, territorialização e experimentação juvenil no espaço urbano*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza. 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/1145>.

Boas, Franz. “As limitações do método comparativo da antropologia”. In: CASTRO, Celso (ed.). *Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição*: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. p. 33-43.

Camobell, Colin. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

Dias, Cleber. *Urbanidades da natureza: o montanhismo, o surfe e as novas configurações do esporte no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

Duarte, Luiz F. D. e Giumbelli, Emerson. "As concepções cristã e moderna da Pessoa: paradoxos de uma continuidade". *Anuário Antropológico*. v. 18 (1). 77-111, 1994. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6553>. Acesso em: 23 jun. 2024.

Evans-Pritchard. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 2017.

Geertz, Clifford. *Atrás dos fatos: dois países, quatro décadas, um antropólogo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

Medeiros, João P. “É onde eu posso ser eu mesmo”: *Uma etnografia sobre o fazer teatro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2023.

Medeiros, João P. Fernando Aguerre e o surfe olímpico: uma abordagem antropológica. *Ambivalências*. V. 13, n.25, p. 169-187, 2025.

Peirano, Mariza. *A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Rojo, Luiz Fernando. “Caminhando através de trilhas fechadas: reflexão sobre objetos nunca ou quase nunca estudados na Antropologia brasileira”. *Análise Social*. Portugal. L (4), 2015. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/article/view/23125>. Acesso em: 23 jun. 2024. <https://doi.org/10.31447/AS00032573.2015217.05>.

Schutz, Alfred. *Life Forms and Meaning Structure*. Londres e Nova Iorque: Routledge. 2014.

Strathern, Marilyn. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press, 1991.



NAS ALTURAS DO QUILOMBO: OBSERVAÇÃO, RESISTÊNCIA E COTIDIANO NA SERRA DO EVARISTO

Francisco Welder Silva de Lima

Graduando em História pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira e Pós-graduando em Gestão na Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado do Ceará

<https://orcid.org/0000-0001-5746-2458>

jfranciscowelder@aluno.unilab.edu.br

REVZAB
● ● ● ● ● ●

Introdução

Falar sobre os quilombos exige atenção aos seus processos históricos de formação e à complexidade das experiências vividas em seus territórios. As comunidades quilombolas não podem ser reduzidas a narrativas de isolamento ou exclusão. Suas trajetórias são marcadas por resistências, saberes próprios, redes de solidariedade e articulações com o mundo urbano. Muitas famílias quilombolas mantêm rotinas que envolvem deslocamentos diários para estudar ou trabalhar nas cidades, evidenciando uma intensa circulação entre os espaços rurais e urbanos.

A historiadora Beatriz Nascimento (2021) nos lembra que quilombos e favelas compartilham histórias de luta, construção de autonomia e enfrentamento das opressões. Nesse sentido, a frase potente de Nego Bispo (2015) ganha ainda mais sentido: “no dia em que os quilombos perderem medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluências, o asfalto vai derreter!”.

As fotografias apresentadas neste ensaio foram realizadas em um território quilombola situado na Serra do Evaristo, em Baturité-CE, durante uma experiência de pesquisa em território. O Quilombo situa-se cerca de 90 km de distância da capital Fortaleza. A comunidade está numa região de difícil acesso, a 09 km da sede, na latitude 4.37579 e longitude 38.916504 e uma altitude de 535,83 m acima do nível do mar (Braga, 2021). Em fevereiro de 2010 a Fundação Palmares emite a certidão de autodefinição da comunidade remanescente de quilombo, com o cadastro geral nº 012, registro nº 1.264, fl. 79. Com aproximadamente 180 famílias, contabilizando 800 pessoas (Braga, 2021), ao adentrar no território e conviver pela comunidade observa-se que o principal meio de subsistência da população gira em torno do plantio, cultivo e comercialização da banana.

A construção deste trabalho esteve profundamente ligada à experiência da observação participante, uma das ferramentas centrais da etnografia. O contato direto com a comunidade, os deslocamentos até o território, a escuta atenta e a convivência diária permitiram acessar aspectos sutis do cotidiano quilombola. Como destaca Lima et al., (2024), o pesquisador leva consigo suas experiências e referências ao campo, colocando-se em relação direta com os envolvidos na pesquisa. A observação etnográfica, nesse sentido, vai além da descrição: ela se faz no encontro, no envolvimento, no aprendizado mútuo. É também, como defende Mónico (2017), uma metodologia que possibilita compreender as dinâmicas sociais, os gestos, as práticas e os sentidos que atravessam a vida cotidiana dos grupos pesquisados.

Foi nesse contexto que a fotografia se revelou como uma ferramenta potente não apenas de registro, mas de construção do olhar antropológico. Mais do que representar, as imagens dialogam com a experiência vivida, compondo um exercício de escuta visual e de tradução sensível do território. Ao pensarmos a fotografia na antropologia, é necessário reconhecer seu papel histórico na constituição da tradição etnográfica. Como analisa Etienne Samain (1995), o “ver” e o “dizer” caminham juntos na escrita antropológica, e a imagem pode se tornar uma linguagem própria de expressão e análise. Assim, as fotografias aqui apresentadas não são meros complementos textuais, mas parte constitutiva da narrativa proposta: elas carregam sentidos, memórias, afetos e presenças.

Este ensaio busca, portanto, articular texto e imagem como formas complementares de narrar o cotidiano quilombola, ressaltando o protagonismo da comunidade, a beleza de seus

modos de vida e a força de suas práticas. O encontro etnográfico, aqui, é entendido como um processo de escuta e coautoria, em que o pesquisador se deixa afetar pelas histórias e experiências que encontra. Ao invés de uma simples representação, o que se propõe é uma reflexão visual e escrita sobre os modos de ser e resistir da Serra do Evaristo — uma paisagem viva de saberes, luta e cuidado.

Fotografia 1. Estrada de terra em meio às plantações de bananeiras



Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Fotografia 2. Mirante exuberante da Serra



Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Fotografia 3. Pintura representando uma trabalhadora em muro, autor desconhecido



Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Fotografia 4. Desenho em barro



Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Fotografias 5 e 6. Interior do museu local





Fotografia 7. Ponto cultural da comunidade



Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Fotografia 8. Fruta carambola



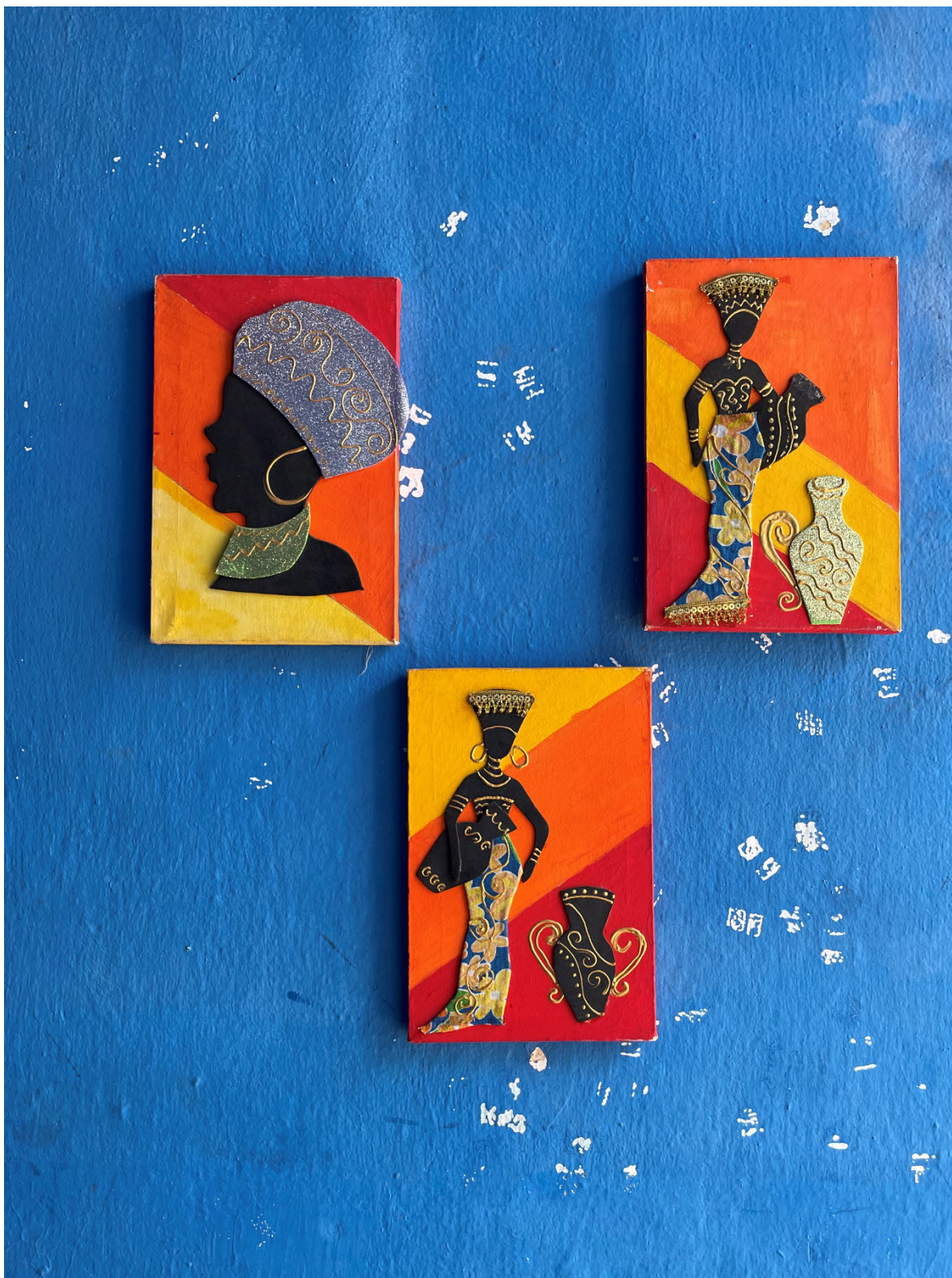
Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Fotografia 9. Trabalhador colhendo bananas



Fotografia 10 e 11. Prédio da escola de educação quilombola Osório Julião





Referências

Braga, Elza Maria Franco (org.). *Olhares sobre a comunidade quilombola Serra do Evaristo: trajetórias, descobertas e construções identitárias*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2021. 128 p.

De Lima, Francisco Welder Silva; Júnior, James Ferreira Moura. "Práticas de cura e vivências de jovens quilombolas: Uma análise sob a perspectiva da antropologia da saúde". *Cadernos NAUI*, v. 13, n. 25, p. 106-130, 2024.

Mónico, Lisete et al. "A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa". *CIAIQ* 2017, v. 3, 2017.

Nascimento, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

Samain, Etienne. "'Ver' e 'dizer' na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia". *Horizontes antropológicos*, v. 1, n. 2, p. 23-60, 1995.

Santos, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significados*. INCT/UNB, Brasília, 2015.

FINCANDO RAÍZES NA DIÁSPORA: PLANTATIONS, AGRONEGÓCIO E A RACIALIZAÇÃO DAS SOCIEDADES NO COLONIALISMO

Marina de Barros Fonseca

Doutoranda em Antropologia Social na Museu Nacional/UFRJ

<https://orcid.org/0000-0001-5020-9898>

marinafonseca.b@gmail.com

REVZAB
● ● ● ● ● ●

RESUMO

O presente artigo explora a centralidade das plantations na formação das hierarquias sociais, econômicas e raciais no Brasil, as entendendo não apenas como estruturas econômicas coloniais, mas sistemas de organização social. A discussão incorpora temas como plantationoceno, e como o trabalho forçado e a racialização moldaram essas sociedades, refletindo-se em desigualdades contemporâneas e racismo ambiental. O texto também ressalta a importância de resgatar narrativas silenciadas para compreender as raízes das desigualdades atuais. Conectando História, Antropologia e Ecologia, o artigo evidencia como o legado das plantations permanece vivo, influenciando desde as relações de trabalho até os impactos ambientais e as disputas pela construção da memória e identidade coletiva.

Palavras-chaves: Plantation; Neoextrativismo; Raça; Plantationoceno; Colonialismo.

RESUMEN

El presente artículo explora la centralidad de las plantations en la formación de las jerarquías sociales, económicas y raciales en Brasil, entendiéndolas no solo como estructuras económicas coloniales, sino como sistemas de organización social. La discusión incorpora temas como el plantationoceno, y cómo el trabajo forzado y la racialización moldearon estas sociedades, reflejándose en desigualdades contemporáneas y racismo ambiental. El texto también resalta la importancia de rescatar narrativas silenciadas para comprender las raíces de las desigualdades actuales. Conectando Historia, Antropología y Ecología, el artículo evidencia cómo el legado de las plantations permanece vivo, influyendo desde las relaciones laborales hasta los impactos ambientales y las disputas por la construcción de la memoria y la identidad colectiva.

Palabras claves: Plantation; Neoextractivismo; Raza; Plantationoceno; Colonialismo.

ABSTRACT

The present article explores the centrality of plantations in shaping social, economic, and racial hierarchies in Brazil, understanding them not only as colonial economic structures but as systems of social organization. The discussion incorporates themes such as the Plantationocene and how forced labor and racialization have shaped these societies, reflected in contemporary inequalities and environmental racism. The text also emphasizes the importance of recovering silenced narratives to understand the roots of current inequalities. By connecting history, anthropology, and ecology, the article highlights how the legacy of plantations remains alive, influencing everything from labor relations to environmental impacts and disputes over the construction of memory and collective identity.

Keywords: Plantation; Neoextrativism; Race; Plantationocene; Colonialism.

Introdução

Qualquer proposta de compreender a forma como as sociedades que foram diretamente impactadas pelo colonialismo europeu se organizam, sem analisar a importância central das plantations na estruturação da hierarquia social e econômica, que tem suas reverberações claramente sentidas até os dias atuais, falhará. Desde que as plantations surgiram, apesar de momentos de ascensão e queda, elas sempre estiveram presentes enquanto pilares essenciais na estrutural dessas sociedades. Com o *boom das commodities*¹ no início do milênio e as mudanças climáticas cada vez mais perceptíveis, os debates sobre as plantations, sua importância e seus impactos nas sociedades e no meio ambiente tomaram força.

As análises sobre as formas de cultivo da terra, as relações de trabalho estabelecidas no campo e o impacto dessas na organização de diferentes sociedades e momentos históricos são constantes dentro da antropologia e outras áreas de conhecimento. Nas últimas décadas houve uma diversificação e especialização técnica em práticas neoextrativistas, inclusive com o avanço do agronegócio, não só de suas fronteiras e importância econômica, mas dele enquanto forma de organização social e política. Tornando-se ainda mais importante resgatar e aprofundar as discussões sobre as plantations e seu vivíssimo legado. Entender a história das plantations enquanto parte constituinte da construção de desigualdades sociais e da despossessão territorial é essencial para compreender a organização social, econômica e política de sociedades como a brasileira.

Na tentativa de compreender a realidade atual no que diz respeito, entre outras coisas, a dimensão dos impactos causados pela ação humana sobre o mundo, alguns conceitos têm surgido nas discussões no meio da antropologia e outras ciências humanas, como: Antropoceno plantationoceno/plantatioceno. Tais discussões abrangem conhecimentos interdisciplinares, estabelecendo pontes entre as ciências humanas, físicas e biológicas, diferentes autores analisam esse impacto humano no ambiente por diferentes frentes de aproximação e pontos centrais de análise.

Os conceitos

O conceito de Antropoceno facilita o estabelecimento de pontes com outras áreas de conhecimento, especialmente para fora das ciências humanas, porém o termo apresenta limitações. Os seres humanos não são um bloco monolítico que impactam o mundo da mesma forma, que tem acesso aos mesmos recursos e consomem da mesma forma, Donna Haraway (2019) afirma que

Há uma maneira pela qual o Antropoceno é considerado um ato da espécie, em oposição a um conjunto de conjunturas históricas situadas que definitivamente não são um ato da espécie. [...] Isso não é um ato da espécie; é um conjunto de conjunturas históricas situadas, e acho que, até hoje, o termo Antropoceno torna isso mais difícil, não mais fácil, de ser compreendido (Mitman; Haraway; Tsing, 2019: 4, em tradução livre).

Nesse sentido focaremos a discussão aqui naquelas análises que se centram na importância e no impacto das plantations enquanto forma de estruturação social-econômica, e em como tais pontos nos ajudam a compreender os impactos do colonialismo e a

racialização das sociedades e das relações de trabalho a elas intrínsecas.

A plantation é entendida aqui como um conceito para além de um locus de exploração neoextrativista, mas como um processo que envolve: uma simplificação radical de modos de vida; a substituição de pessoas, plantas e outras formas de vida; utilização de trabalho forçado; a “desordem do tempo das gerações entre as espécies, incluindo a humana” e como sendo um processo “que seria radicalmente incompatível com a capacidade de gostar e cuidar de lugares” (Mitman; Haraway; Tsing, 2019: 6). A plantation, quando analisada sob esse prisma, é tanto uma construção narrativa quanto uma localidade no sentido literal, sendo assim, mais do que apenas uma instituição material que nos faz caminhar para a catástrofe do plantantionoceno, mas um conjunto de ideias, ideologias e narrativas (Aikens; Clukey; King; Wagner, 2019).

No debate sobre os aspectos que ajudam a definir a plantation enquanto sistema um sistema social e econômico, Haraway e Tsing colocam que o trabalho forçado (não apenas de humanos) é algo central para o sistema de plantation, pois nem todo trabalho não escravo é, necessariamente, um trabalho livre em uma acepção mais marxista do conceito. As autoras não pretendem, com o uso da expressão *trabalho forçado*, realizar uma equivalência das relações de trabalho existentes nas plantations atuais com aquelas do período escravocrata (apesar de no Brasil não ser difícil encontrar situações de trabalho análogo a escravidão na atualidade), mas sim, nas palavras de Haraway, abordar a questão do trabalho forçado da seguinte perspectiva:

I would not for a minute equate hereditary human slavery and wage labor. I think the is a tremendous, obvious violence in any such equation. On the other hand, the disciplining of human labor in such a way that reduce the degrees of freedom of the laborer to do anything other than that demanded labor is part of what I mean by the term force. And maybe a radical reduction of degrees of freedom for determining lifeways, food-getting practices, where your children are going to work, at what age your children are going to work, and where you're going to live. This existed in the older systems of plantations that didn't rely directly on hereditary slavery but other modes – for example, various kinds of tax systems and constricted wage labor systems. Plantation agriculture in Hawai'i, for example, was never directly slave labor, but it was differentiated by racial group. It depended on long-term contracts with spatially displaced people, which amounted to forced labor, and it produced and reproduce very distinct racial categories that trouble the Hawaiian Islands to this day. This is not free labor (Mitman; Haraway; Tsing, 2019: 7).

Não considero ser possível desassociar as ideias de plantation, raça e colonialismo, ao menos em sociedades como Brasil e Estados Unidos da América, que sofreram (e ainda sentem) os impactos diretos de sistemas colonialistas. A plantation não serviu apenas para gerar divisas durante o período colonial, mas também definiu muitos aspectos da vida pós-escravidão, pois ela institui e consolidou uma economia racializada nessas sociedades (McKittrick, 2013). As discussões sobre plantantionoceno colocam a plantation não apenas no coração da modernidade ocidental, mas também como engrenagem central do capitalismo, do imperialismo, da industrialização e da destruição ecológica (Aikens; Clukey; King; Wagner, 2019), sendo as populações não-brancas e aquelas localizadas em regiões periféricas as mais diretamente afetadas por seus impactos.

Katherine McKittrick trabalha com a ideia de *plantation futures*, esse conceito traça uma linha no espaço-tempo que liga a plantation do ambiente rural às prisões e áreas empobrecidas das cidades, e conseqüentemente, traz um foco definido nas formas como a plantation é um locus contínuo de violência e de morte de negros. A discussão sobre

plantations é recobrada aqui de forma similar aquela feita por Grada Kilomba (2018), analisando a plantation enquanto um marco histórico e teórico que ajudou a moldar sociedades, especialmente aquelas que se encontram na periferia do capitalismo. McKittrick nos apresenta a ideia das plantations enquanto locais nos quais os negros teriam sido “plantados” nas américas, com o status de mercadorias e não de seres humanos. Essa situação possui uma ligação direta com a hierarquia social que foi construída com base na organização das plantations e do trabalho forçado (e escravo) que se tinha nas américas.

O colonialismo

O racismo, que é uma das bases da construção do poder nas sociedades que foram diretamente impactadas pelo colonialismo, tem suas origens intrinsicamente ligadas as lógicas constituídas nos ambientes das plantations. Tendo o sujeito branco como ponto de partida e a discriminação como mecanismo de se exercer o poder sobre um grupo, o racismo constrói o lugar do outro, o diferente, aquele que foge à norma do sujeito pleno. Essas diferenças construídas “estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos” (Kilomba, 2018: 75), com a naturalização do sujeito universal da branquitude e ecoando a hierarquia constituída nos campos das plantations. Uma das práticas utilizadas para reforçar essas relações hierárquicas foi, ao “plantar” o negro na terra e (tentar) retirar os indígenas dela, utilizar terminologias generalizadoras para se referir a eles. Nego Bispo, pensador quilombola brasileiro, nos traz reflexões neste sentido:

Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/ desumanizar. [...] No entanto, os povos africanos, assim como os povos pindorâmicos², também se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas autodenominações. Os colonizadores, ao chamá-los apenas de “negros”, estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação. (Bispo, 2015: 32).

150

O legado de tais práticas dos colonizadores é perceptível até os dias atuais, essa tentativa de negação de identidade serviu para fortalecer as relações hierárquicas e a estruturação do poder nas plantations. Nesse mesmo caminho, Welford afirma que a plantation teve um papel central na construção da vida moderna desde a inserção do poder europeu no resto do globo (Welford, 2021), sendo assim importante pensar o impacto das plantations para além do meio rural. A forma de exploração colonial que foi cristalizada no campo ajudou a definir e dar suporte às formas de exploração que ocorrem no meio urbano, inclusive dentro do ambiente fabril reforçando a racialização da hierarquia lá existente.

Ao compreender a plantation enquanto um sistema social-econômico fundamentado racialmente, Welford afirma que, dessa forma, a ideia de plantationoceno ajuda a colocar a discussão de raça no centro das análises sobre a modernidade e o colonialismo (Welford, 2021). Os locais que foram colonizados por Portugal são estruturados até hoje com base no legado das plantations, com sociedades profundamente hierarquizadas e extremamente dependentes da economia de base neoextrativista, enxergando nessa prática o único horizonte possível para alcançar a produtividade e progresso desejados.

Wolford (2021) nos apresenta visão de que a dinâmica das plantations define as características sociais, ecológicas e políticas das novas fronteiras de commodities no mundo. As relações dentro dos complexos agroindustriais, que envolvem, além das plantações de monoculturas voltadas para a exportação, os locais de processamento básico das commodities, seguem lógicas de organização do trabalho que se alteraram pouquíssimo no último século, apesar das diversas inovações tecnológicas. A lógica da produtividade a qualquer custo, incluindo a saúde do trabalhador, e da vida inteira girar em torno do ambiente do trabalho se manteve a mesma. Novaes (2007) aborda os limites físicos de tal produtividade cobrada dos trabalhadores nos canaviais paulistas, tratando sobre o uso de soros para superar as câibras causadas pelas exaustivas jornadas de trabalho no corte de cana:

Soros e remédios são expedientes adotadas pelas usinas e pelos próprios trabalhadores para garantir um ritmo de trabalho que vai além da capacidade física de muitos. Como em um processo de 'seleção natural', sobrevivem os mais fortes. Mas a pergunta é: como e até quando sobrevivem? Soros e remédios podem ser vistos como expressão do paradoxo de um tipo de modernização e expansão da lavoura canavieira que dilapida a mão-de-obra que a faz florescer. (Novaes, 2007: 173).

Nas últimas décadas, os avanços tecnológicos, somados a desterritorialização de povos e comunidades tradicionais, levaram a um aumento da produtividade do agronegócio brasileiro, tal situação veio acompanhada de um processo de sofisticação dos métodos de organização interna entre os representantes dos setores ligados ao agronegócio. Esse processo levou a constituição da Concertação Política do Agronegócio, que pode ser compreendida como uma composição intersetorial com representações de diversos setores do agronegócio envolvendo além daqueles ligados à agricultura, representantes da indústria e de serviços; empresas de comunicação e consultoria e representantes dos três poderes do Estado. Nesse sentido, Mintz (2010), ao analisar a importâncias dos canaviais na história mundial, afirma que as plantations são uma síntese “of field and factory, an agroindustrial system of enterprise integral to the historic rise and growth of capitalism.”

A concertação é caracterizada, além da intersetorialidade, pela abrangência privado-estatal, multilateralidade e o alto índice de institucionalização (Pompeia, 2021). Tal composição organiza os interesses de diferentes atores do agronegócio, de dentro e fora da porteira³, para facilitar a aprovação de políticas estatais benéficas para suas atividades econômicas, é uma “situação na qual agentes em oposição procuram racionalizar suas diferenças com vistas a encontrar consensos” (Pompeia, 2020: 2). Palmeira (1989), ao tratar das relações existentes no campo, já apontava que as ações do setor agropecuário eram voltadas para algo além do campo, que o projeto em que investem é um projeto de classe, não é um projeto de setor, e a sociedade vislumbrada em suas manifestações não cabe nos limites da agricultura (Palmeira, 1989). O sistema de plantations tenta construir uma relação umbilical com os grupos sociais que se tornam trabalhadores em seus campos, a indústria extrativista se instala nos territórios e expropria as comunidades dos bens comuns que garantem a provisão material de forma autônoma, dessa forma o salário pago pela empresa se torna um poderoso instrumento de dependência e sujeição (Hernández; Jiménez, 2023: 4).

Grupos sociais que se encontram em posições diferentes na hierarquia constituída com base nas plantations, encaram terra e território de formas extremamente diferentes, seus usos e significados assumem formas distintas. Aqueles ligados ao agronegócio enxergam a terra primordialmente como um recurso material, uma mercadoria cuja principal função é a

exploração intensiva para a maximização dos lucros. Essa lógica baseia-se na utilização da monocultura e do uso intensivo de insumos químicos, sustentando-se no estabelecimento de grandes plantations voltadas para a produção em larga escala de commodities destinadas à exportação, consolidando um ciclo de extração que desconsidera tanto os impactos ambientais a longo prazo quanto os modos de vida e os direitos das populações que habitam esses territórios. Já muitos daqueles grupos que foram submetidos à lógica de trabalho forçado nas plantações encaram a terra sob o prisma da coletividade e coexistência, como nos mostra Bispo:

Para essas comunidades contra colonizadoras, a terra era (e continua sendo) de uso comum e o que nela se produzia era utilizado em benefício de todas as pessoas, de acordo com as necessidades de cada um, só sendo permitida a acumulação em prol da coletividade para abastecer os períodos de escassez provocados por irregularidades climáticas, guerras ou os longos períodos de festividades. (Bispo, 2015: 40).

Essa não compreensão proposital dos limites da terra, da força vital dos trabalhadores e do meio ambiente terrestre, demonstra, em última instância, a tal incapacidade de gostar e cuidar de um local, que é característica chave nesse conjunto de processos que vêm sendo tratado como plantationoceno. Mantendo em mente o exposto acima por Bispo e a ideia de plantation enquanto um *locus* de relações sociais racializadas, seria no mínimo desonesto dividir por igual a culpa do planeta se encontrar uma trilha para uma hecatombe.

As plantations não apenas consolidaram hierarquias nas relações sociais e de trabalho nas sociedades de base colonialista, mas também desempenharam um papel fundamental na definição de quais grupos sociais seriam mais vulneráveis aos seus impactos socioambientais. A intensa exploração da terra e da mão de obra, aliada à apropriação desigual dos recursos, resultou em padrões sistêmicos de injustiça que persistem até hoje. Esses processos históricos ajudaram a estruturar desigualdades ambientais, onde comunidades historicamente marginalizadas enfrentam de forma desproporcional os danos causados pelo desmatamento, contaminação e degradação do território e eventos climáticos extremos. Esse fenômeno, atualmente reconhecido como racismo ambiental, evidencia como as dinâmicas econômicas e políticas herdadas do colonialismo continuam a moldar quem tem acesso a um ambiente seguro e saudável e quem arca com os custos da exploração.

Plantation worlds, both past and present, offer a powerful reminder that environmental problems cannot be decoupled from histories of colonialism, capitalism, and racism that have made some human beings more vulnerable than others to warming temperatures, rising seas, toxic exposures, and land dispossession occurring across the globe. (Moore; Allewaert; Gómez; Mitman, 2021).

Apesar de correlação direta existente entre relações trabalhistas e sociais das plantations com quesitos raciais; de toda a herança racista que constitui a hierarquia social brasileira; e do nosso tão próximo passado escravagista, não são todos os pesquisadores que evidenciam essa relação. O silenciamento de narrativas negras, e da importância central dessas na constituição do Brasil enquanto Estado, faz parte da (re)construção cotidiana da hierarquia racial que estrutura as relações sociais, a vida nas plantations e seus ecos. A forma como a história é contada importa mais do que o fato ocorrido, e a diferença entre essas duas narrativas nem sempre é clara (Trouillot, 2016). Um episódio específico pode ser narrado de diferentes maneiras salientando ou silenciando alguns acontecimentos e atores, dando poder

a uns e declarando a derrota de outros. O eco causado por essas histórias construídas é sentido ainda atualmente, levando à constante disputa pelo poder de construir tais narrativas, pois a história é fruto do poder que logra, inclusive, ter a invisibilidade como sua marca (Trouillot, 2016) de forma que somos levados a naturalizar violências que causam ao apagamento de sujeitos na sociedade.

Fomos levados a naturalizar o extrativismo como modo de vida e o colonialismo, com suas bases racistas, como estrutura fundamental de organização social. Ao longo do tempo, essas dinâmicas assumiram novas roupagens, buscando uma invisibilidade dentro da ideia meritocracia, que busca legitimar a acumulação e as violências decorrentes desse sistema. O extrativismo, nesse contexto, segue operando como um mecanismo essencial de saque e apropriação colonial, garantindo o bem-estar do Norte Global às custas da exploração contínua de territórios e povos historicamente marginalizados (Dilger; Lang; Filho, 2016).

E para onde vamos?

Mas como romper com esse ciclo de exploração e acumulação sem cair em falácias distantes da realidade factual? Bem, *essa é a pergunta de um milhão de dólares*. O que farei é apresentar aqui, brevemente, alguns caminhos que vêm sendo pensados coletivamente por militantes e pesquisadores – lembrando que essas categorias não são excludentes. Precisamos manter em mente que “a maldição dos recursos naturais não é uma fatalidade de destino, e sim uma escolha” (Dilger; Lang; Filho, 2016: 80), com isso é possível vislumbrar uma economia pós-extrativista. Não será rápido e nem fácil, a construção de um novo marco civilizatório leva tempo e esforço coletivo.

Inclusive, é complexo imaginar a possibilidade de fechar abruptamente os campos petrolíferos ou mineradores ora em exploração. Mas essa transição não será nunca uma realidade se as atividades extrativistas continuarem sendo ampliadas e se não houver alternativas específicas para reduzi-las gradualmente por meio de uma evolução adequadamente planejada. [...] Construir essas transições é a grande tarefa do momento, que convoca todas as capacidades de pensamento crítico, inventividade e criatividade das sociedades e organizações sociais. (Dilger; Lang; Filho, 2016: 81).

Para alcançar essa transformação civilizatória, é indispensável *desmercantilizar* a Natureza. Esse processo tem impacto direto nas bases fundamentais da economia de plantations e na organização social dela derivada. “Os objetivos econômicos devem estar subordinados às leis de funcionamento dos sistemas naturais, sem perder de vista o respeito à dignidade humana e a melhora da qualidade de vida das pessoas e comunidades. (Acosta, 2016: 83)”. Assim voltamos nosso olhar para a ideia de Bem Viver, categoria que vem sendo gestado na Abya-Yala há tempos e que está em constante construção e reprodução. “O Bem Viver – isto é fundamental – supera o tradicional conceito de desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos, introduzindo uma visão muito mais diversificada e, certamente, complexa” (Acosta, 2016: 32).

A busca pela Bem Viver perpassa pelo aprofundamento e reconfiguração do que entendemos por democracia na atualidade. Enfrentar a plantation é desafiar as bases sobre as quais as Américas foram construídas, isso implica em romper com a dominação do modelo de desenvolvimento devastador que entende progresso enquanto uma infinidade de acumulação de bens materiais (Acosta, 2016).

Entendendo a plantation enquanto sistema social-econômico de base racista e

colonialista, que impactou diretamente na constituição do Brasil enquanto estado nacional inserido em uma economia capitalista transatlântica, podemos ver seus ecos na atualidade, compreendendo o agronegócio como parte constituinte da catástrofe do plantationoceno. As discussões sobre qual conceito utilizar para abordar o impacto humano no planeta continuam, cada uma utilizando diferentes abordagens. O plantationoceno analisa a situação por um prisma que respeita as diferenciações dos grupos sociais, evitando homogeneizar as ações de grupos que se encontram em posições tão diferentes da sociedade racialmente hierarquizada que vivemos. Entender as contribuições de diferentes grupos sociais para a nossa situação atual e a solidariedade entre os povos afetados por esse sistema é essencial para também vislumbrar rotas de fuga do labirinto colonialista e de seus fins-de-mundo.

A Europa é indefensável, nos disse Aimé Césaire em 1955. E ao pensar que, graças a ganância expansionista europeia, nos encontramos na situação atual, tendo a concordar com o pensador martinicano.

Notas

¹ O boom das commodities, também conhecido como o superciclo de commodities, foi um período de alta no preço das commodities no mercado internacional que teve início no ano 2000. A alta de preços ocorreu devido o avanço de economias emergentes, principalmente a da China.

² O autor utiliza aqui a expressão “povos pindorâmicos” para se referir as diferentes etnias dos povos indígenas que já estavam estabelecidos nas terras que hoje são conhecidas como Brasil.

³ As expressões “dentro da porteira” e “fora da porteira” se referem, respectivamente, aqueles atores e empresários de áreas ligadas diretamente ao cultivo; e aqueles que participam da cadeia de produção e distribuição da safra de outras formas como transporte e produção de agrotóxicos.

Referências

Acosta, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Rio de Janeiro: Elefante; São Paulo, 2016.

Aikens, Natalie; Clukey, Amy; King, Amy; Wagner, Isadora. “South to the Plantationocene”. *ASAP Journal*, 2019. Disponível em: <https://asapjournal.com/south-to-the-plantationocene-natalie-aikens-amy-clukey-amy-k-king-and-isadora-wagner/> Acesso em: 04/08/2025

Césaire, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

Cruz Hernández, Delmy Tania; Bayón Jiménez, Manuel (orgs.). *Corpos, territórios e feminismos: compilação latino-americana de teorias, metodologias e práticas políticas*. São Paulo: Editora Elefante, 2023.

Cunha, Olívia Maria Gomes da. “Somewhere Close to Nashville: Plantation Cartographies”. *Review (Fernand Braudel Center)*, Binghamton, p. 79-113, 2011.

Kilomba, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2018.

Lang, Miriam; Dilger, Gerhard; Filho, Jorge Pereira Neto (orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Editora Elefante; Autonomia Literária, 2016.

Leite Lopes, José Sergio. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

McKittrick, Katherine. “Plantation Futures”. *Small Axe*, v. 17, n. 3, p. 1-15, 2013.

Mitman, Gregg; Haraway, Donna; Tsing, Anna. “Reflections on the Plantationocene (mesa redonda)”. *Edge Effects*, Center for Culture, History, and Environment in the Nelson Institute at the University of Wisconsin-Madison, 2019. Disponível em: <https://edgeeffects.net/haraway-tsing-plantationocene/> Acesso em: 04/08/2025

Moore, Sophie Sapp; Allewaert, Monique; Gómez, Pablo; Mitman, Gregg. “Plantation Legacies”. *Edge Effects*, Center for Culture, History, and Environment in the Nelson Institute at the University of Wisconsin-Madison, 2021. Disponível em: <https://edgeeffects.net/plantation-legacies-plantationocene/> Acesso em: 04/08/2025

Novaes, J. R. P. “Dores e febres nos canaviais paulistas”. *Revista Estudos Avançados*, v. 21, n. 59, p. 167-177, 2007.

Palmeira, Moacir. “Modernização, Estado e questão agrária”. *Estudos Avançados*, v. 3, n. 7, p. 87-108, 1989.

Pompeia, Caio. *Formação política do agronegócio*. São Paulo: Elefante, 2020.

Pompeia, Caio. “Concertação e poder: o agronegócio como fenômeno político no Brasil”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 35, n. 104, e3510410, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/3510410/2020> Acesso em: 04/08/2025

Santos, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: Modos e significações*. Brasília: INCTI-UnB/CNPq, 2015.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Campinas: Huya Editorial, 2016.

Wolf, Eric; Mintz, Sidney. “Fazendas e Plantações na Meso-América e nas Antilhas”. In: Mintz, Sidney W. *O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores*

proletarizados. Editora Universitária UFPE, 2010 [2003]. p. 107-126.

Wolford, Wendy. “The Plantationocene: A Lusotropical contribution to the theory”. *Annals of the American Association of Geographers*, v. 111, n. 6, p. 1622-1639, 2021.



OS CORPOS MONSTRUOSOS VÃO DEVORAR A UNIVERSIDADE

Ana Carolina Santino de Sá

Graduando em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas

a232854@dac.unicamp.br

<https://orcid.org/0009-0006-9592-5197>

Larissa de Fátima Adorno Inácio

Graduanda em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas

l233805@dac.unicamp.br

<https://orcid.org/0009-0003-8597-4639>

REVZAB
● ● ● ● ● ●



RESUMO

O presente artigo partiu no intuito de realizar observações etnográficas dos eventos que ocorreram no Festival das Cotas Trans, organizado pelo Núcleo de Consciência Trans da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), nos dias 5, 6 e 7 de junho de 2024. Participamos no campo de maneiras distintas, exercitando nosso olhar pesquisador sem deixar de lado os belos experimentos que nossos corpos são capazes de fazer (Hartman, 2022). Fomos atravessadas pelo campo de diferentes formas, mas que se incidiram e nos levaram à intervenção artística na qual o presente trabalho se propôs a fazer. Diante disso, dividimos este trabalho em três partes: (1) Introdução; (2) Uma participação observante: relatos do festival de cotas trans; (3) Monstros e ameaças ocupando a universidade, onde exploramos a subversão que parte das possibilidades radicais hospedadas pelos corpos trans e racializados. Fizemos isto por meio de uma intervenção artística realizada na Universidade Estadual de Campinas, que teve como principal suporte teórico as obras de Preciado (2019; 2021) e Da Silva (2021).

Palavras-chave: Decolonialidade; Cotas-Trans; Corpos-monstruosos; Corpografia; Humanismo-radical.

ABSTRACT

This article was based on the intention to realize ethnographic observations of the events that occurred in Festival das Cotas Trans, organized by Núcleo de Consciência Trans of State University of Campinas (UNICAMP), on June 5, 6 and 7, 2024. We participated in the field in different ways, exercising our researcher's view without leaving aside the beautiful experiments that our bodies wayward are capable of accomplishing (Hartman, 2021). We were crossed in different forms, but that affected and took us to the artistic intervention on which this work set out to make. Given this, we divided the work into three parts: (1) Introduction; (2) A participatory observation: reports from the trans quota festival; (3) Monsters and threats occupying the university, where we explored the subversion that starts of radical possibilities hosted by trans and racialized bodies. We did this through an artistic intervention carried out at the State University of Campinas, which had as its main theoretical support the works of Preciado (2019; 2021) and Da Silva (2021).

Keywords: Decoloniality; Trans-Quotas; Monstrous-bodies; Corpography; Radical-humanism.

Introdução

Diante dos caminhos modernos impostos pelo modelo colonial-capitalista, a dinâmica estrutural que abarca nossas vivências enquanto sociedade se dá no espaço urbano. Esse espaço, demarcado em diferentes nações e estados, representa o molde arquitetônico no qual a nossa vida acontece, e onde estes modelos se reproduzem para manter o que esse espaço representa (Paterniani, 2016). Aqui, focamos em especial, a atenção para as cidades mais urbanizadas, com maior densidade populacional e desenvolvimento econômico, ao que elas exprimem deste modelo de civilização e às continuidades da colonização que nelas se apresentam.

Se retrocedermos no tempo, e olhamos para os primeiros desdobramentos da colonização, percebemos que o ato de apagar o Outro, de forma física e material, como também de forma ontológica e epistêmica, é um dos padrões de silenciamento e apagamento desse sistema societal (Brasileiro, 2022; Kilomba, 2020; Carneiro, 2023). Em “Memórias da Plantação”, Grada Kilomba nos leva a refletir sobre o poder da boca no contexto do período colonial. Ao analisar *o retrato de Anastácia*¹, Kilomba nos mostra como o medo do colonizador de seu colonizado gera nele um processo profundo de negação do seu próprio projeto de colonização, e constrói na figura do Outro o que se deve temer e silenciar, pois este representa uma ameaça iminente à sua narrativa. A máscara que silencia Anastácia é só o artefato físico do apagamento, o colonialismo inventou suas bases e se certifica de criar e recriar essas narrativas de negação (Kilomba, 2020). Na mesma moeda, se olhamos para a realidade do ambiente acadêmico, podemos perceber que:

159

Ele é um espaço branco onde *o privilégio de fala* tem sido negado para as pessoas negras. Historicamente, esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicos brancos têm desenvolvido discurso teórico que formalmente nos construíram como o Outro inferior, colocando africanos em subordinação absoluta ao sujeito branco (Kilomba, 2020: 50, grifos nossos).

Kilomba ainda teoriza que o lugar de *sujeito branco*, que guia as continuidades coloniais, se faz em relação a Outridade que detém tudo de *ruim, maléfico e primitivo*, que a “pureza sagrada” da branquitude se opõe (Kilomba, 2020).

Se olhamos para o nosso passado enquanto nação, sabemos que as grandes cidades, como o Rio de Janeiro e São Paulo, se estabeleceram criando barreiras e divisões racistas e higienistas para as suas populações (Azevedo, 1987). As políticas de planejamento urbano presentes no começo da república, tinham como *modus operandi* a ideia de que os centros urbanos precisavam retirar pessoas indesejadas daquele espaço, despejando-as para as áreas periféricas (Azevedo, 1987). Ao passo que, ao mesmo tempo era necessário se criar trajetos para que estas pessoas voltassem ao centro, pois estes mesmos ‘corpos indesejáveis’ de vadios, criminosos e prostitutas eram os que estavam por trás da construção e manutenção deste espaço, independentemente do quanto esse lugar se opusesse às suas presenças (Paterniani, 2016). Nessas grandes cidades, existe uma pluralidade de corpos vivendo cotidianamente lado a lado, e por mais que a vida diária das grandes sociedades modernas nos diga sobre direito, liberdade individual e igualdade entre todos seus agentes, diversas pessoas têm esses direitos aniquilados pela monocultura de corpos oriundos desse passado de *Plantation*² (Kilomba, 2020).

Destarte, partimos dos belos experimentos que esses corpos rebeldes (Hartman, 2022)

são capazes de fazer ao reinventar e reconstruir essas ruas, de modificar diariamente o espaço, de transverter algo que outrora os quer apagado. Pois, tão somente, não é a cidade que modifica a vivência desses corpos, mas as realidades desses corpos também geram a cidade. Diferentemente do que as ciências humanas vinham pontuando sobre esses corpos dissidentes, enquanto passivos diante da repressão, esses mesmos nos apresentam, a partir de suas *corpografias*, capazes de viver e reinventar os ambientes para que eles se adequem às vicissitudes humanas.

[...] O ambiente (urbano, inclusive) não é para o corpo meramente um espaço físico, disponível para ser ocupado, mas um campo de processos que, instaurado pela própria ação interativa dos seus integrantes, produz configurações de corporalidades e qualificações de ambientes: as ambiências.

As corpografias permitem tanto compreender as configurações de corporalidade em termos de memórias corporais resultantes da experiência de espacialidade, como compreender as configurações de ambiências urbanas em termos de memórias espacializadas dos corpos que as experimentaram. Elas expressam o modo particular de cada corpo conduzir a tessitura de sua rede de referências informativas, a partir das quais o seu relacionamento com o ambiente pode instaurar novas sínteses de sentido que não apenas complexifiquem suas habilidades perceptivas e coadaptativas, mas que, simultaneamente, requalifiquem as condições interativas das ambiências geradas nesse processo. (Britto; Jacques, 2012: 150).

Diante da discussão colocada, nos aproximamos das realidades da comunidade LGBTQ+, em especial de corpos trans e travestis, e através de seus discursos e performances realizados na semana do Festival de Cotas Trans que ocorreu na Universidade Estadual de Campinas. Essa comunidade assim como outras minorias³, passa por esses processos de retirada de direitos e apagamento por parte do Estado, apesar disso, se faz presente dentro do corpo da cidade numa constante luta por cidadania e reivindicação de espaços. Essa cidadania, que inicialmente é desenvolvida para os referenciais de certos corpos brancos, masculinos, cis e heteronormativos, se vê modificada com o tempo diante das reivindicações, que mesmo em passos curtos, é transformada para abranger novas realidades que outrora tentava não encarar (Bernardino-Costa; Borges, 2021).

O presente trabalho, diante desta perspectiva, partiu do intuito de realizar observações etnográficas dos eventos que ocorreram nos dias 5, 6 e 7 de junho de 2024, na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Foram diversas as atividades que ocorreram no Festival das Cotas Trans, organizado pelo NCT (Núcleo de Consciência Trans), com o objetivo de dialogar e promover medidas afirmativas para a comunidade dentro da universidade pública. O evento contou com diversas atividades, como a Mesa de Saberes Trans⁴, a Feira de Artistas Trans, o *workshop de Vogue, Slam Ball*, a *Ballroom*, entre outras.

Participamos no campo de maneiras distintas e fomos atravessados de diferentes formas por ele, mas que se incidiram e nos levaram a intervenção artística na qual o presente trabalho se propôs a fazer. Assim, dividimos este trabalho em mais duas partes: (1) Uma participação observante: relatos do festival de cotas trans; (2) Monstros e ameaças ocupando a universidade, onde exploramos a subversão que parte das possibilidades radicais hospedadas pelos corpos trans e racializados por meio de uma intervenção artística realizada na Universidade Estadual de Campinas.

Participações Observantes: relatos do Festival de Cotas Trans

Relato de Larissa

Durante as atividades às quais participei na semana, nos discursos nelas realizados, nas artes de divulgação e nas artes expostas, um assunto era recorrente: o futuro das pessoas trans. Este futuro, diferentemente dos discursos antropológicos de sofrimento referidos acerca dessa população, é pautado em cima de vida, cidadania e cultura.

Neón, 54 anos, mulher trans, negra e ameríndia, conta em seu relato-conto na Mesa de Saberes Trans sobre um Brasil a seu ponto de vista. Se reconhece como mulher aos 4 anos, e afirma que diferente de outros corpos trans, ela não transicionou, ‘ela sempre foi’, visto que a sociabilidade de direitos aos corpos trans, passam pela sua “normalização” diante da sociedade formal. Quando pequena seu sonho era ser faxineira e não ativista, escritora e produtora cultural como é hoje, pois via na força de sua mãe, uma mulher negra e nordestina, as possibilidades de criar e mudar que a faxina dava. Lutou contra ditadura em sua adolescência e juventude, e teve que ver suas amigas, que estavam em posições ainda mais marginalizadas e sacrificantes naquele momento, pois nas ruas, situações como ela passou, de ter que ver sua colega levar um tiro no rosto e ouvir o policial que atirou dizendo: ‘não se assustem, só corram’, eram normais. Contudo, quando se passam os anos de repressão pública, ela se pergunta: “*Se eu lutei pelo direito à cidadania de todos, como ainda não sou cidadã?*”.

161

Enquanto uma mulher cis, negra, bissexual e gorda maior⁶, muito do discurso da Neón reverberou por dias na minha cabeça. Meu corpo, sempre monstruoso, descobre algumas de suas designações desde muito cedo, se percebe alienígena junto ao convívio com os “normais”; com o passar dos anos eu aprendo: o dito diferente é o “meu” normal. Percebi primeiro, o mais aparente, perturbador e incômodo das ameaças a universalidade do normal⁷ – o peso do meu corpo junto a minha cor, me fez entender o quanto as relações corpóreas que eu tinha em sociedade partiam de um não lugar.

Sendo uma pessoa gorda desde muito cedo, já aos 12 anos, a medicina e os parâmetros de saúde, alocaram meu corpo *obeso mórbido*⁸, assim, todo meu caminho depois dali era de um corpo incapaz de viver se não se colocasse a normalidade. A brancopia (Paterniani, 2022) normalizadora também não cede espaço a corpos maiores e nega sua cidadania, desde banheiros, cadeiras, macas e portas estreitas demais, ou os preconceitos que cerceiam sua carreira profissional; até a patologização médica de pessoas gordas que levam às mortes justificáveis do Estado e seus reprodutores⁹.

Como um respiro de alívio, estar aqui, vivendo junto de outras corpos dissidentes, me mostra como há uma falência incessante desse sistema e como nossas figuras nesses locais é uma ameaça a continuidade inquestionável da branco-hétero-cis-normatividade. Sua tentativa de colonizar novamente nossos corpos é muito mais passível de descolonização quando se depara com nossas existências rebeldes que crescem em beleza nas rachaduras dessa concretude do normal. Estas transfiguram-se, transpassam e transformam.

Esses não-lugares que a branquitude tenta impor, é apenas o sinal da falência de seus próprios moldes, se pensamos acerca do *Mito da Forma Eterna* (Brasileiro, 2022), vemos que o maior temor da sociedade moderna é o medo da morte e do esquecimento, na mesma moeda

em que ela mesma dita a uma parcela de corpos dissidentes o apagamento. O *negrume*¹⁰ que esses corpos representam, significam a forma inesgotável e imprescindível da diversidade de viveres e suas possibilidades outras nos caminhos que essa universalidade tenta esconder; aqui se encontra a beleza eruptiva e decolonial dessas encruzilhadas que modificam espaços e normas.

Todas as intervenções propostas no festival de alguma forma reivindicaram pelo seu espaço na sociedade como cidadãos plenos e de valor, na expectativa de que esta população avance cada vez mais nos locais onde são marginalizados, a fim de quebrar esse estigma e transverter esse futuro negado a tantas pessoas trans que tiveram suas vidas arrancadas pela cisnormatividade imposta.

Vale ressaltar que a última grande greve dos estudantes na Unicamp, realizada em 2023, foi liderada pelo Núcleo de Consciência Trans com objetivo de pleitear por cotas trans e PcDs. Na mesa de saberes trans, Sátira Bernardes nos lembrou em seu discurso, que tal greve foi um exemplo de como grandes atos são e ainda serão liderados por pessoas trans, divergentes e suas pluralidades. Além disso, diferente de outros eventos nesta mesma universidade, o Festival de Cotas Trans se fez inclusivo em todas as atividades, contando com intérprete de LIBRAS, descrição auditiva e espaços reservados a pessoas com deficiências. O que nos mostra o quão importante é a movimentação de novos grupos sociais no debate público, pois para além de suas demandas específicas, a Comunidade Trans respeita, saúda e convoca a outros corpos divergentes a estarem presentes e fortalecidos dentro desse espaço¹¹.

Este espaço da universidade, que muito antes de hoje, já foi usado diversas vezes enquanto espaço de reprodução de estereótipos e segregação social, começa a dar novos rumos e novas caras ao ambiente; talvez não de maneira proativa, como gostaríamos que fosse, e sim através da luta política de corpos dissidentes que aqui já residem.

As cotas significam para estes grupos, não apenas a possibilidade de mudança de vida, mas também a possibilidade de transformar a vida das próximas gerações de existências similares, que terão suas demandas viabilizadas por um direito social. É a convicção de que se é possível fazer mudanças a partir da educação, e de uma nova postura quanto a participação desses grupos historicamente inferiorizados (Bernardino-Costa; Borges, 2021; Cunha, 2016), e como sabemos pelos reflexos das cotas raciais e indígenas nesses anos:

[...] *É preciso sair dessa universidade e inaugurar uma nova, em que os ensinamentos das minorias majoritárias vicejem.* O inédito cenário que traz a entrada coletiva de estudantes negros(as) e indígenas nas universidades é o palco para uma transformação radical. Em decorrência dessa entrada coletiva, diferente da individual ou esparsa, e, mais ainda, do ingresso cosmético, estudantes com a força avassaladora de suas profundas raízes e suas mãos entrelaçadas não precisarão e não mais se metamorfosearão em brancos; essa é nossa esperança. (Bernardino-Costa; Borges, 2021: 12, grifos nossos).

Pensando em caminhos de interseccionalidade (Collins; Bilge, 2021), cultura aparece aqui no mesmo nível que cidadania, pois ela é tão importante quanto para a vivência e continuidade, não apenas para a comunidade trans como também para outras populações socialmente excluídas, a exemplo, os espaços que consomem a cultura hip hop no Brasil desde os anos 90: “[...], a negritude se sentia entre iguais e o entretenimento era vivenciado como uma alternativa ao racismo cotidiano, ou seja, nas festas a hierarquia racial presente no cotidiano desaparecia”. (Vieira; Santos, 2023). A cultura Ball Room e Vogue, que vêm

crescendo no Brasil, é herdeira de uma cultura ancestral LGBTQ+ que vive desde muito tempo restringida aos espaços periféricos e de exclusão urbana, mas que ao mesmo tempo carregam a alma das noites e o vicejar das festas. Esta mesma cultura, vive hoje e pode se ver refletida no ambiente das universidades de forma a atrair novos corpos e significações para este ambiente.

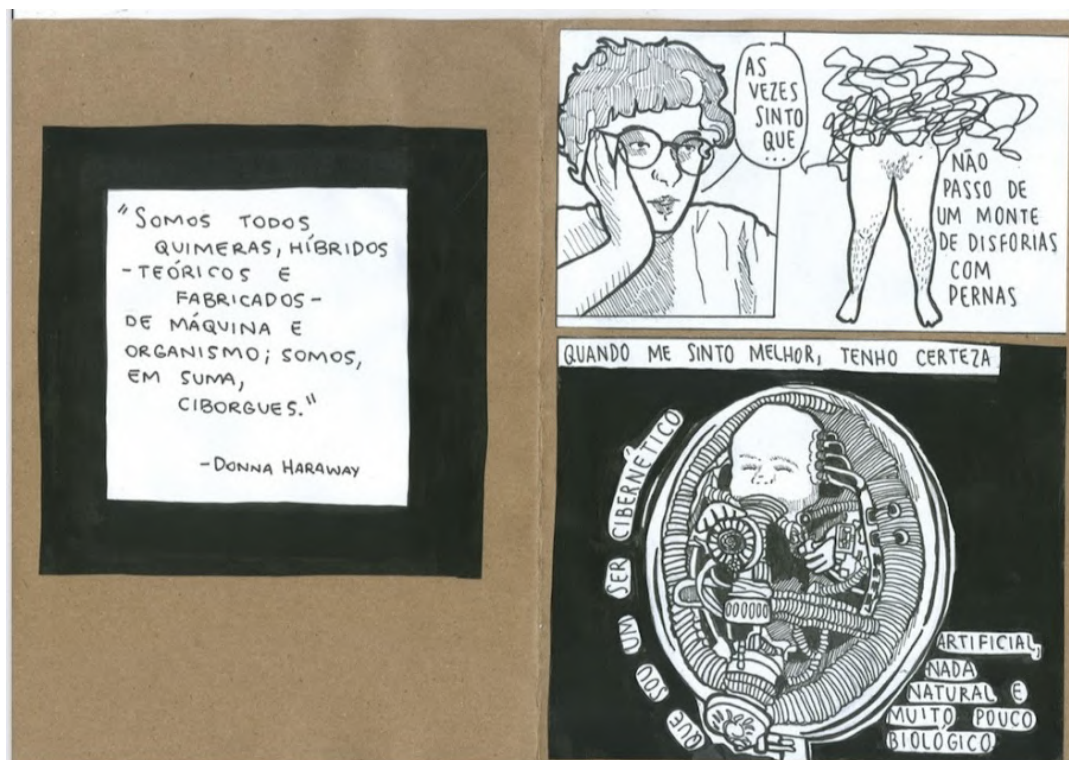
Por fim, resgato a fome de reparação de meus ancestrais, as ânsias que apertam as existências outras, e lembro que para existir comemos pelas beiradas e nos apossamos dos direitos restringidos nesse espaço. Penso minha boca com o poder de vicejar futuros e faço minha as palavras de Luara Santos, membra integrante da formação do Núcleo de Consciência Trans, em um ato de esperança para que novos corpos divergentes assim como eu, estejam nesse espaço para falar como agentes e não mais como objetos: *Os Corpos Monstruosos vão DEVORAR a Universidade*.

Relato de Ana

Sou uma pessoa trans não binária, *uma máquina-organismo, um experimento de composição das minhas múltiplas identidades que se acoplam a mim como próteses tecnológicas [...] que por acaso é lido como mulher*¹². No dia 5 de junho, fui junto de Larissa, minha companheira de escrita deste ensaio, assistir a mesa de saberes trans. Ao final da mesa foi anunciado que ainda estavam abertas as inscrições para a feira de artistas trans que iria acontecer no dia seguinte.

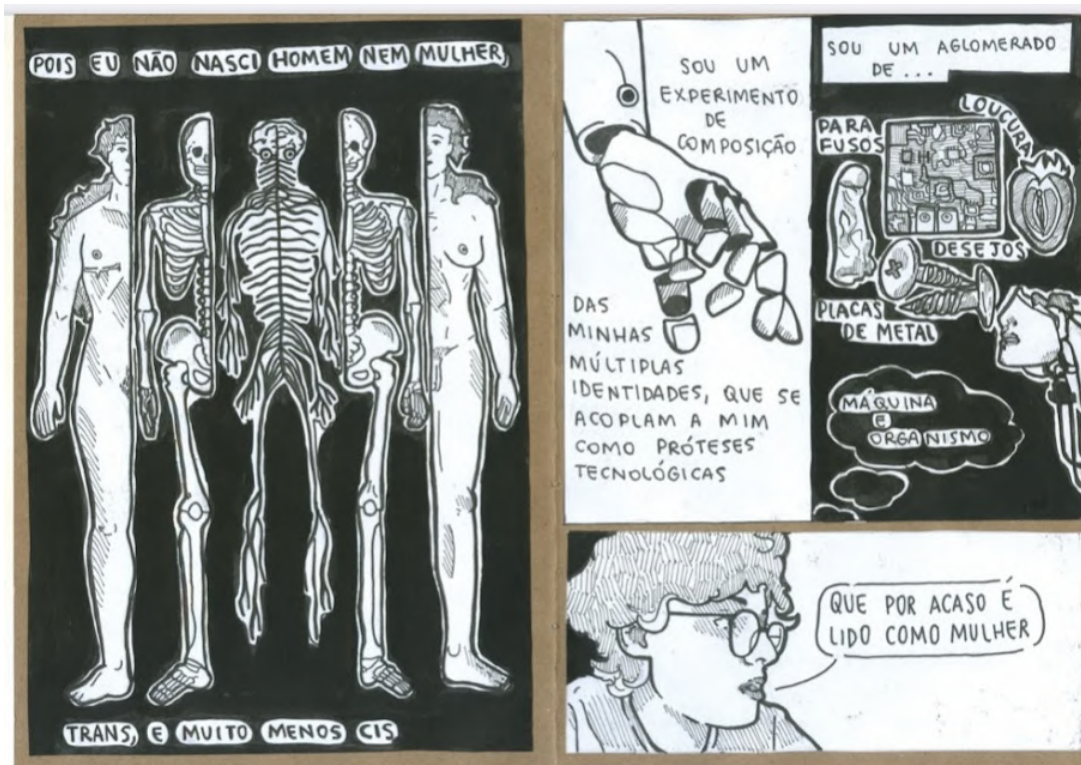
163

Imagem 1: páginas 1 e 2 do zine “Relato de uma transgeneridade cibernética”.



Confeccionado por Ana Carolina Santino de Sá.

Imagem 2: páginas 3 e 4 do zine “Relato de uma transgeneridade cibernética”.



Confeccionado por Ana Carolina Santino de Sá.

164

Sempre gostei de desenhar, desde pequeno¹³, mas esse exercício tomou um lugar de extrema importância na minha vida a partir da pré adolescência, no momento em que minha sexualidade e minha expressão de gênero se chocaram com os valores cristãos da minha família. O desenho e a escrita se tornaram para mim, a partir daquele momento, uma ferramenta de sobrevivência, de subversão, de cura. Eu não costumava falar que desenhava, o medo de mostrar meus desenhos (imagens 1, 2 e 3) e o medo de me afirmar enquanto uma pessoa dissidente de gênero me rondavam, pois eles eram ofensivos demais para o meio em que eu vivia.

Tentei conter meus tentáculos alienígenas dentro do armário (Sedgwick, 2007), até fingi gostar de um menino para parecer um pouco mais com as outras meninas, mas no fundo não me sentia como elas, mas também não me sentia como eles. Vivia nesse limbo inominado. Até que não foi mais possível, desde então passei a ser uma criatura ameaçadora em plena luz do dia para minha família e a igreja. Meus pais sempre prestavam muita atenção quando eu ficava a sós com a minha irmã mais nova, pois eu era essa criatura perigosa para a estrutura cisheteronormativa que sustentava minha família, mas também era portador de conhecimentos misteriosos e poderosos, capazes de transformar minha irmã em uma monstruosidade como eu apenas com meus poderes psíquicos e minha língua afiada.

Imagem 3 (sem título); Imagem 4 “Adão e Ivo”; Imagem 5 (sem título).



Artes de Ana Carolina Santino de Sá

165

Essa foi uma parte da minha adolescência, da qual é difícil deixar para trás as marcas, tanto que continuava não mostrando meus desenhos mesmo com todo caminho até aqui percorrido. Mas após a mesa do dia 5 de junho, com todas as narrativas e histórias de muita luta e coragem de todas as pessoas trans que compuseram aquele espaço, tomei coragem e comentei com Larissa que eu desenhava - o que pode parecer banal, mas para mim teve um significado enorme - e mostrei meu zine (Imagem 1 e 3). Ela me disse que aquilo precisava ser visto por mais pessoas e me fez ter coragem para mostrar meu trabalho na feira do dia seguinte.

No dia 6 de junho estive na feira compondo aquele espaço, me afirmando duplamente enquanto artista e pessoa trans. Foram duas horas de um ambiente “Porto seguro” - que se configuram como “espaços de estabilidade e segurança tecidos na e além da universidade, e que fomentam a permanência” (Iazzetti, 2021: 212) - onde me senti pertencente à universidade, um lugar que parecia não ter sido feito para mim, uma pessoa trans e o primeiro da família a ingressar na universidade. Naquele momento, percebi que ocupar a universidade com o corpo e a arte, é permanência, é viver para além de sobreviver às dificuldades do ambiente competitivo da academia, das frequentes vezes que sou interrompido e subestimado por meus colegas homens cisgêneros (não trans) e da confusão que eles sempre fazem com meus pronomes.

Encerro meu relato com as palavras de Preciado (2021):

Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou mulher; porque essa condição é como um pé que avança no vazio, apontando o caminho para outro mundo. (Preciado, 2021: 296).

Pois naquele dia me abracei e relembrei do limbo inominado em que me sentia e da potência que ele pode ter, tive orgulho da ameaça que represento e do legado de

conhecimentos poderosos que passei para minha irmã.

Monstros e ameaças ocupando a universidade

Confecção

Diante destas vivências em consonância com as reflexões geradas em campo, escolhemos para além de etnografar nossa experiência no Festival de Cotas Trans, ocupar o espaço da universidade. Escolhemos fazer isso por meio de uma intervenção artística que representasse nossos incômodos enquanto corpos que não foram feitos para habitar a universidade, bem como para demarcar nossa ocupação e (re)existência em tal lugar. Para isso, Ana Carolina Santino de Sá confeccionou dois desenhos (Imagem 4 e 5) manualmente¹⁴, que posteriormente foram digitalizados e impressos para serem espalhados na universidade por meio da técnica de lambe-lambe¹⁵.

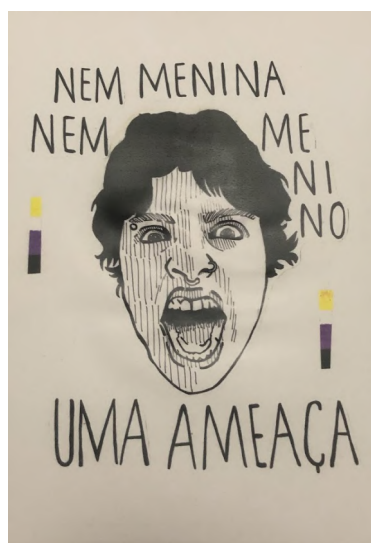
Monstros e ameaças

Partimos da figura monstruosa e de sua potencialidade nesta intervenção, por meio do texto “Eu sou o monstro que fala” (Preciado, 2021) em confluência com a obra “Hackeando o sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica” (Da Silva, 2021).

Preciado é um filósofo da dissidência, sobretudo da identidade, que apresenta uma série de insumos para se pensar os processos pós-identitários, enfatizando o caráter insuficiente da identidade para dar conta da subjetividade. O autor, logo no início de seu texto, enuncia: “Eu sou o monstro que vos fala. O monstro que vocês construíram com seus discursos e suas práticas clínicas” (Preciado, 2021: 281). Desta forma, a monstrosidade, conforme o autor, é construída através de uma série de práticas e discursos, que classificam uns como humanos e outros como menos-que-humanos, monstrosidades.

166

Imagem 6; Imagem 7 (sem títulos).



Artes de Ana Carolina Santino de Sá

O monstro de Preciado é definido enquanto “Aquele que vive em transição” (Preciado, 2021: 297), uma habitante da fronteira da natureza e da cultura, aquele que não se encaixa em um tipo particular de ser humano (cis-hétero-branco), que se mimetiza em humano universal. Humano este, que traz consigo o colonialismo, o racismo e a escravidão, o patriarcado e a catequização. Conforme Da Silva (2021):

Enquanto a humanidade emerge como um conceito ético do iluminismo, a especificação de seu papel teve que esperar pelos enquadramentos científicos da diferença racial e cultural (do fim do século XIX a meados do século XX), ou seja, de ferramentas que circunscrevessem seu atributo distintivo, dignidade, aos limites da brancopia/Europa (Da Silva, 2021: 202).

Desta maneira, o regime de diferenciações sexuais (Preciado, 2021) e raciais (Da Silva, 2021), não diz respeito a uma ordem natural, transcendente ou simbólica incrustada no inconsciente, muito pelo contrário, trata-se de uma “epistemologia dos vivos” (Preciado 2021: 305), de um paradigma técnico, científico e cultural produtor de (des)humanidade.

167 O monsTrans (Arruda, 2020) evocado e apropriado por Preciado, é uma maneira criativa de hackeamento, da “recusa como modo de engajamento” (Da Silva 2021: 197) da posição em que o autor foi colocado, enquanto um sujeito abjeto aos olhos das normas regulatórias, dos efeitos do poder para tornar um certo tipo de corpo possível (Butler, 2019). Esta normatividade, que para manter muito bem circunscrita sua posição, produz também os corpos impossíveis, monstruosos, a fim de que se mantenha delimitada a fronteira entre humano e não-humano. Assim, a monstruosidade tida como ofensa para um certo tipo de humanidade, é hackeada por Preciado (2021) e realocada para um lugar de possibilidades e experimentações para além da identidade fixada pelo colonizador. A possibilidade revolucionária dos corpos e gentes que se encontram na monstruosidade, aparece como uma *ameaça* à humanidade estática, pois demonstra que há outras maneiras possíveis para além do CISTema binário de sexo-gênero. Conforme Preciado:

O corpo trans é para a epistemologia da diferença sexual o que o continente americano foi para o Império Espanhol: um lugar de imensa riqueza e cultura que superou a imaginação do Império. Um lugar de extração e aniquilação da vida [...] O corpo trans é um poder da vida, é a inesgotável Amazônia que se espalha através das selvas, resistindo a represas e extrações. (Preciado, 2021: 298).

Assim, os corpos trans, racializados, gordos e dissidentes têm o potencial de desordenação da lógica sistemática moderna de opressão através da perturbação dos pares das categorias binárias de homem/mulher, humanos/não humanos e natureza/cultura. Por meio de uma subversão que parte das possibilidades radicais hospedadas pelos corpos desumanizados contemplados nas cenas da violência, mas que ainda assim recusam as assimilações e resistem às agências do poder.

MonsTrans e ameaças em ataque

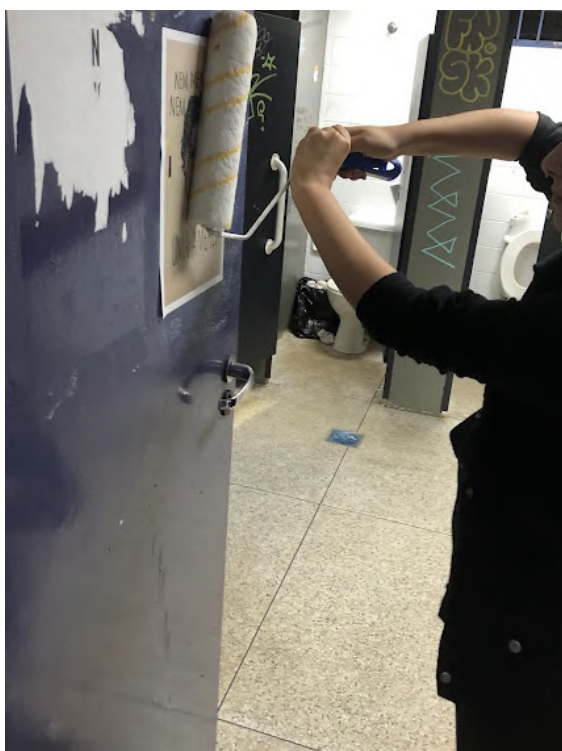
Em consonância com a discussão colocada, escolhemos fazer estrategicamente a colagem dos lambes nas áreas movimentadas da universidade e nos banheiros, enquanto “cabines de vigilância de gênero” (Preciado, 2019: 1). Conforme Preciado, a arquitetura dos banheiros públicos opera de forma silenciosa, discreta e certa, enquanto um aparato que sustenta, confirma e prescreve o comportamento generificado. Conforme o autor:

No século XX, os banheiros se tornam autênticas células públicas de inspeção nas quais se avalia a adequação de cada corpo com os códigos vigentes de masculinidade e feminilidade. Na porta de cada banheiro, como único signo, uma interpelação de gênero: masculino ou feminino, damas ou cavalheiros, guarda-chuva ou chapéu, bigode ou florzinha, como se tivéssemos que entrar no banheiro para refazer o gênero mais do que se desfazer da urina e da merda. Não nos perguntam se vamos cagar ou mijar, se temos ou não diarreia, ninguém se interessa nem pela cor nem pelo tamanho da merda. A única coisa que importa é o GÊNERO. (Preciado, 2019: 1).

Com o regime da diferença sexual ganhando materialidade nas placas de feminino e masculino, os corpos trans, travestis, não binários, aqueles nem masculinos e nem femininos o suficiente, tornam-se inadequados, indesejados, neste espaço. Partindo desta perspectiva, propomos uma forma de *hackeamento* (Da Silva, 2021) do regime de gênero imposto pelas placas de feminino e masculino, ao fazer a colagem dos lambes por cima das placas deste ambiente que “fabrica os gêneros [...] sob o pretexto da higiene pública” (Preciado, 2019: 4).

Fotos da intervenção

Imagens 8 e 9 (sem títulos).



Arcevo des autories.

Imagens 10 e 11 (sem títulos).



Arcevo des autories.

169

Imagens 12 e 13 (sem títulos).



Arcevo des autories.

Imagens 14 e 15 (sem títulos).



Arcevo des autories.

Imagens 16 e 17 (sem títulos).



Arcevo des autories.

Imagens 18 e 19 (sem títulos).



Arcevo des autories.

171

Notas:

1 O Retrato da Escrava Anastácia, como é denominado, foi feito por Jacques Arago, que aos 27 anos era desenhista na “expedição científica” pelo Brasil em dezembro de 1817 e janeiro de 1818. A obra, muito conhecida dentro dos livros didáticos do país, ficou marcada pela associação as tamanhas atrocidades que os descendentes africanos passavam durante o momento da escravidão. Ver mais em Kilomba (2020: 33-37). Assim temo então como a história surge, o documento nasce financiado pelo colonizador; retrata seus feitos sob o ‘Outro’ que constrói e anos depois continua a contar a história que o mesmo colonizador deseja ouvir e propagar.

2 A plantation, suporte agrícola-econômico fundamental da colonização, é aqui compreendida não apenas enquanto forma de uso e ocupação da terra pelos colonizadores baseada na monocultura de plantas e paisagens, mas também como um sistema monocultor e extrativista de pessoas. Ao passo que, sua efetivação só se tornou possível por meio da mão de obra escravizada, da desumanização do corpo negro transplantado de sua terra (McKittrick, 2016; Ferdinand, 2022). Kilomba (2020) reflete o sistema Plantation como uma instituição contínua de controle de corpos negros, pois a dinâmica da colonização se adaptou com o tempo e aos formatos do mundo moderno.

3 Penso no conceito de minoria enquanto categorização social de grupos frente a uma

“maioria” dominante. Entretanto, vale ressaltar, que esses grupos muitas vezes não estão em menores números, e acabam se tornando uma “maioria minorizada”.

4 Uma das vozes que entoaram nesta mesa foi a de Agnes Rodrigues Lemos, cabeleireiro, educador e co-fundador do Núcleo de Consciência Trans da Unicamp. Seu papel como professor, amigo, artista e ativista estará para sempre na memória das pessoas que lutaram ao seu lado na construção de um mundo melhor. Ele, ao lado de outres, nos instiga a continuar abocanhando os espaços que nos foram negados, sua existência ecoa. Agnes PRESENTE!

5 Aqui ela se refere ao direito do “nome social” que a comunidade custou a receber, como também a própria nomenclatura que este leva – social, como se antes disso não houvesse ali uma cidadã.

6 “Para tentar diferenciar pessoas gordas que sofrem mais opressão e outras que sofrem menos por causa da variedade de tamanhos de pessoas gordas, foram criadas as categorias “gorda maior” e “gorda menor”. Essa classificação busca evidenciar o lugar de opressão maior em que está localizada a “gorda maior” [...] no ativismo gordo, essas categorias são amplamente utilizadas e compreendidas dentre ativistas gordas/os” (Rangel, 2018: 74).

7 Não cabe a mim me caber nesses parâmetros, mas entendemos as tensões que podem existir num corpo gordo numa sociedade colonial. A fim de ampliar conceitos, ver Alvarez Castillo (2014).

8 Mórvido [adjetivo]: Que apresenta doença patológica: estado de saúde mórbido. Que se apresenta de modo triste: pessoa mórbida; livro mórbido. [Medicina] Relativo à doença; prejudicial à saúde; que provoca doenças. Que evidencia transtornos psíquicos; que contém determinada anormalidade; doentio. Sem energia nem força; frouxo: aspecto mórbido. Etimologia (origem da palavra mórbido). A palavra mórbido deriva do do latim "morbidus,a,um", com o sentido de doentio, patológico. Ver mais em: <https://www.dicio.com.br/morbido/>

9 Assim como Neón e outras corpos que saudaram seus antepassados, saúdo a memória de meus mortos, e que em lembrança eles vivam diante das reivindicações por novos caminhos: Dielly Santos e Vitor Marcos PRESENTES. Ver mais em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2023/01/06/jovem-de-25-anos-morre-na-porta-de-hospital-estadual-de-sp-apos-ter-atendimento-negado-por-falta-de-maca-para-pessoas-obesas.ghtml> e <https://amazonas1.com.br/adolescente-vitima-de-bullying-se-suicida-por-nao-aguentar-mais/>

10 “A colonialidade caracteriza-se pelo controle da escuridão, assim ela evolui e é assim que a supremacia *branca* elabora o programa de perpetuação de sua presença em escala sideral: tentando controlar a negritão dos mares, as pessoas de pele escura e suas civilizações, e a negritão do espaço extraterreno. O negrume, o preto, o escuro ou uma noite sem lua, são os principais pesadelos dos *Seres* modernos, porque são as matérias, as vidas, os lugares e as situações que denunciam a prevalência da relatividade, do acaso e da efemeridade, princípios combatidos com a elaboração das ditas ciências humanas ou faculdade que delas se

aproximam, em especial a antropologia, a psicanálise e as psicologias” (Brasileiro, 2022: 37).

11 Antes do início da Ball Room, Luara Santos como a mestre de cerimônia, saúda a todos os coletivos ativistas presentes, inclusos nele: o Coletivo Anticapacitista Adriana Dias, o NCN (Núcleo de Consciência Negra) e o Coletivo AIU (Acadêmicos Indígenas da Unicamp).

12 Frase retirada do zine “Relato de uma transgeneridade cibernética” (Imagem 1 e 2), confeccionado por Ana Carolina Santino de Sá, que teve como inspiração e base bibliográfica as obras de Haraway (2000) e Deleuze e Guattari (2010).

13 Ao longo do texto, nas seções escritas em conjunto, optamos pela utilização da linguagem neutra, pois eu utilizo preferencialmente pronomes masculinos e Larissa femininos. Ao passo que a sessão de relatos foi escrita de maneira individual, nela não utilizamos a linguagem neutra para nos referirmos a nós.

14 Foram utilizados para a confecção: folha sulfite, lápis grafite, giz pastel oleoso e canetas de nanquim.

15 Lambe-lambe é uma técnica artística de intervenção urbana que “desenvolveu-se no século XXI inspirado na técnica dos fotógrafos ambulantes para produção de textos e imagens com o intuito de tornar visível a opinião acerca de algum assunto ou anunciar eventos [...] Sua produção é fácil, acessível e criativa; o processo se dá desde a escolha da folha de jornal, que vai ser o suporte utilizado como folha do cartaz, à criação da arte, textos e imagens de inspiração do artista, até a preparação da cola e a escolha da parede para a exposição. É um tipo de arte de livre acesso a todos os níveis sociais, que representam a arte do próprio povo em seu contexto urbano, expondo sua marginalidade, repressão, preconceito e discriminação. As paredes repletas de lambes nos centros urbanos, se tornam museus a céu aberto, a arte se torna ao alcance de toda a cidade” (Do Nascimento; De Souza; Torezani, 2017: 1-2).

Referências

Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Alvarez Castillo, Contanzx. “La cerda punk: Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista & antiespecista”. *Trío Editorial*. 2014. Disponível em: https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/10/La_cerda_punk.pdf Acesso em 03 de outubro de 2024.

Arruda, Lino. Alves. *Monstrans: Experimentando horrormônios*. Edição do autor. Campinas, Sp. 2021.

Arruda, Lino. Alves. “Monstrans: Figurações (in)humanas na autorrepresentação travesti/trans sudaca”. Tese (Doutorado em literatura), Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

Bernardino-Costa, Joaze; Borges, Antonádia. "Um projeto decolonial antirracista: ações afirmativas na pós-graduação da Universidade de Brasília". *Educação & Sociedade*, v. 42. Nº1, p 1-18, 2021.

Brasileiro, Castiel Vitorino. *Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude*. n-1 edições, 2022.

Britto, F. D.; Jacques, P. B. "Corpo e cidade: coimplicações em processo". *Revista da UFMG*, v. 19, Nº 1 e 2, p. 142–155, 2012.

Butler, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

Carneiro, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2023.

Collins, Patricia Hill; Bilge, Sirma. *Interseccionalidade*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

Cunha, Néon. "Da sobrevivência LGBTs aos Princípios de Yogyakarta e ao Observatório no Grande ABC". In Costa, A. C. F. Et al. *Gênero e diversidade sexual: percursos e reflexões na construção de um observatório LGBT*, p. 15-27. São Paulo: Editora Pontocom, 2016.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

Do Nascimento, Lorryne Barbara Ferreira; De Souza, George André Pereira; Torezani, Julianna Nascimento. "Lambe-lambe: a arte da intervenção urbana". *XIX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste*. Fortaleza, 2017.

Da Silva, Denise Ferreira. "Hackeando o sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica". In Spillers, Hortense J. Et al. *Pensamento Negro Radical: antologia de ensaios*. 1. ed. p. 193-255, 2021.

Ferdinand, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução: Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

Hartman, Saidyia. *Vidas Rebeldes, Belos Experimentos: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais*. 1. ed. Editora: Fósforo, 2022.

Haraway, Donna. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". In Silva, Tomaz Tadeu da (Org. e Trad.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*, p. 37-129. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

Iazzetti, Brume Dezembro. *Existe 'universidade' em pajubá?: transições e interseccionalidades no acesso e permanência de pessoas trans*. - (Mestrado em

Antropologia), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. 2021.

Kilomba, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, 2020.

McKittrick, Katherine. "Rebellion/Invention/groove". *Small axe*, 20 (1-49): 79-91, 2016.

Paterniani, Stella Zagatto. "Da branquidade do Estado na ocupação da cidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 31, p. e319109, 2016.

Paterniani, Stella Zagatto. "Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquidade nos estudos urbanos paulistas". *Revista de Antropologia*, v. 65, n. 2, p. e197978, 2022.

Preciado, Paul. "Eu sou o monstro que vos fala" (S. W. York, Trad.). *Cadernos PET Filosofia*, Curitiba, v.22, n.1, p. 278-331, 2021.

Preciado, Paul. "Lixo e Gênero, Mijar/Cagar, Masculino/Feminino". Trad. de Davi Giordano e Helder Thiago Maia. *eRevista Performatus*, Inhumas, ano 7, n. 20, abr. 2019.

Rangel, Natália Fonseca de Abreu. *O ativismo gordo em campo*: política, identidade e construção de significados. - (Mestrado em sociologia política), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

Sedgwick, Eve Kosofsky . "A epistemologia do armário". *Cadernos Pagu*, Quererres, v.28, p. 19-54, 2007.

Vieira, Daniela; Santos, Jaqueline Lima. (orgs.). *Racionais MC's entre o gatilho e a tempestade*. São Paulo: Perspectiva, 2023.

