ILUMINURAS

v. 27 n. 73 (2026)



Imagem: Fotos de Cornelia Eckert e Felipe Stella. Montagem: Felipe da Silva Rodrigues. 1999, 2019 e 2020.

Narrativas biográficas, biografias e etnobiografias: Epistemologias, teorias e métodos.

biev

E-ISSN 1984-1191

v. 27 n. 73 (2026): Narrativas biográficas, biografias e etnobiografias: epistemologias, teorias e métodos.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Alessandro Ricardo Campos

Cornelia Eckert

“ME CHAMEM CUNHÃ! ME CHAMEM LETÍCIA!”: MULHER E ARTES DE RUA EM FORTALEZA (CE)

Glória Diógenes

Virzângela Paula Sandy Mendes

HABITAR EL BORDE. NARRATIVAS BIOGRÁFICAS SOBRE EL CRECIMIENTO URBANO EN PUNTA DE RIELES.

Lucía Abbadie

SABERES DO VIVIDO: NARRATIVAS BIOGRÁFICAS DE PESSOAS IDOSAS DO BAIRRO DE TSALALA, MAPUTO, NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO SOCIAL SOBRE O ENVELHECIMENTO

Abílio Pedro Galengale

HERDEIRAS NEGRAS: NARRATIVAS BIOGRÁFICAS DE TRÊS GERAÇÕES DE MULHERES NEGRAS DA MESMA FAMÍLIA EM TRÊS REGIÕES DE ECONOMIA ESCRAVISTA

Hermílio Santos

ARTE ESCOANDO PELO CORPO: DECOLONIALIDADES POR FESTEJOS “EM MIM”, COM PESSOAS NEGRAS E ALIADAS

Adan Renê Pereira da Silva

NARRATIVAS ETNOBIOGRÁFICAS DE MULHERES CAMPONESAS: MEMÓRIA E LUTA PELA TERRA NO NORTE DE MINAS GERAIS

Alice Meiry Silva Dias
Clara Sena Mata Oliveira
Ana Paula Glinfskoi Thé
Alexsânder Nakaóka Elias
Selma Ferreira Silva
Telma Ferreira Silva

v. 27 n. 73 (2026): Narrativas biográficas, biografias e etnobiografias: epistemologias, teorias e métodos.

“Ê MARANHÃO É TERRA DA MACUMBA (2X), AH EU DEIXEI MACUMBA LÁ [...]”: NARRATIVA (AUTO)BIOGRÁFICA DE UMA VIVÊNCIA MUSICAL ETNOGRÁFICA NO TERREIRO DE TAMBOR DE MINA NO MARANHÃO

Jhonatan Wendell Tavares Ferreira
Kelly Almeida de Oliveira
Waldênia Leão de Carvalho

VIDAS, LINHAS E NÓS: BIOGRAFIA, AUTOBIOGRAFIA, AUTOETNOGRAFIA E MEMORIAL ACADÊMICO

Luis Felipe Kojima Hirano

MINHAS ORIENTADORAS CIBORGUES: UMA AUTOETNOGRAFIA DA APRENDIZAGEM EM TEMPOS DE EDUCAÇÃO 5.0

Gabriela Cavalcanti de Albuquerque

SOFRIMENTO PSÍQUICO E CURA EM NARRATIVAS DE ADEPTOS DA UMBANDA

Thelma Maria Grisi Velôso
Pedro de Oliveira Filho
Karoliny Rafaela Sousa de Andrade

CAMINHANDO PELO DESCONHECIDO: AGÊNCIA ESPIRITUAL, EXPERIÊNCIAS E APRENDIZADOS

Marcos Alexandre de Souza Queiroz
Luiz Assunção

ETNO(BIO)GRAFANDO OUTROS-QUE-HUMANOS: NOTAS PARA UMA ANTROPOLOGIA NÃO-ANTROPOCENTRADA ENTRE OS PATAXÓ

Fabiano José Alves de Souza

PARA UMA TEORIA DA BIOGRAFIA

Gustavo Castro Silva

v. 27 n. 73 (2026): Narrativas biográficas, biografias e etnobiografias: epistemologias, teorias e métodos.

PROJETO E DESEJO-DE-SER JOGADOR FUTEBOL: A BIOGRAFIA DE LUIZ PARISE E O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO

Julio Cesar Couto de Souza
Fabio Machado Pinto
Paulo Ricardo do Canto Capela

ENTRE VIDA, DISCURSO E RAZÃO: A CONSTRUÇÃO DO ETHOS INTELECTUAL DE TOMÁS DE AQUINO NO SÉCULO XIII

Pablo Gatt

RECONHECER E DECIFRAR SIGNOS: O EXÍLIO ABSOLUTO DE JEAN AMÉRY (1939-1978)

Marcos Gonçalves

A ILUSÃO BIOGRÁFICA DO VIAJANTE: BIOGRAFIA DE IBN BAṬṬŪṬAH NO MUNDO ISLÂMICO DO SÉCULO XIV

Pietro Enrico Menegatti de Chiara

“PARESQUE” UM CAMPO

Daniel dos Santos Fernandes
Suzanny da Silva Lima

MEMÓRIAS/CONTOS DE RECREIO: NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS E A EDUCAÇÃO DAS SENSIBILIDADES NO COTIDIANO ESCOLAR

Izaque Moura de Faria
Cícero Leão da Cunha
Larissa Ferreira Rodrigues Gomes

ARTESÃS DA NOSTALGIA: ENTRE A FIGURA DO CONNAISSEUR E POSSIBILIDADES REINVENÇÃO DO SAVOIR FAIRE EM MEIO NO COLECIONISMO DIGITAL

Morgana Machado

v. 27 n. 73 (2026): Narrativas biográficas, biografias e etnobiografias: epistemologias, teorias e métodos.

DO QUARTO DE DESPEJO À UNIVERSIDADE: CAROLINA MARIA DE JESUS NA MINHA FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA.

Beatriz da Silva Santos
Welison de Lima Sousa

SISTEMA PENAL ESCOLAR: CENAS ETNOBIOGRÁFICAS DA EXPERIÊNCIA NEGRA

Eron Fernandes

CACIQUE PEQUENA, LÍDER DO POVO JENIPAPO KANINDÉ, CEARÁ: ETNOBIOGRAFIA, PROTAGONISMO E LUTA INDÍGENA

Juliana Alves (Cacika Irê)
Rhuan Carlos dos Santos Lopes

SER NEGRA E OS INIMIGOS INTERNOS: EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA NEGRA NA UNIVERSIDADE

Núbia de Sá Teixeira Lima

TRAJETÓRIAS E AFRO-VIVÊNCIAS: NARRATIVAS DE TRAVESTILIDADES NO CANDOMBLÉ

Matheus Felipe Bispo dos Santos

DO CORPO À CIÊNCIA: ETNOBIOGRAFIA COMO DISPOSITIVO DE RECONHECIMENTO E RESISTÊNCIA

Osilene Cruz
Thaliane Alves Cunha

MITO, LIDERANÇA E TRAGÉDIA: A TRAJETÓRIA DE TCHIAMÃÜCÜ TICUNA

Hugo Ciavatta

VIDA COMO MÉTODO: ETNOGRAFIA BIOGRÁFICA COMO RECURSO PARA OS ESTUDOS DE MILÍCIA

Jonathan Willian Bazoni da Motta

TRAJETÓRIA ESCOLAR DE MULHERES LÉSBICAS EX-ALUNAS DA REDE PRIVADA DE ENSINO DE TERESINA-PI

Tayná Egas Costa

RELATOS DE PESQUISA

ESPORTE, MEMÓRIA E CULTURA: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA DOS JOGOS INDÍGENAS XERENTE

Adriano Lopes de Souza
Edivan Kreamzu Xerente
Milena Pedro de Morais
Marilene Soares da Silva

CARNES DE CAÇA: ANDANÇAS E DESEJOS NA AMAZÔNIA

Bruno Rodrigo Carvalho Domingues

O PORTFÓLIO NOS DOCUMENTOS ORIENTADORES DA EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA

Gabriel Souza de Oliveira Vieira
Fernanda Monteiro Rigue

LUIZ'S INVITATION: TRAVELS THROUGH THE SOUTHERN BRAZILIAN PLATEAU

Claudia Ribeiro
José Carlos Gomes dos Anjos

Apresentação

Cornelia Eckert

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
Porto Alegre, RS
chicaeckert@gmail.com
http://orcid.org/0000-0002-2815-7064

Alessandro Ricardo Campos

Universidade Federal do Pará, Brasil
Belém, PA
ricardocamps52@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4211-8272

A narrativa biográfica, o relato biográfico e a autobiografia são formas humanas de organizar as experiências da vida cotidiana, de pensar o tempo vivido que fazem sentido para o narrador e para a narradora. Como nos ensinou Paul Ricoeur (1994: 85), "o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal". Certamente as narrativas, os relatos, acompanham o trajeto da humanidade desde sempre, e herdamos muitos mitos e histórias. A literatura se fartou dessa metodologia com relatos reais ou ficcionais. Para nós, neste número temático da Revista Iluminuras, importa exaltar a narrativa biográfica e como esta metodologia se consolida no campo das ciências humanas e sociais.

No campo científico, destacamos alguns caminhos percorridos transitados pela biografia como método na antropologia, sociologia e história. Sem nos alongarmos nessa perspectiva revisionista, iniciamos pela história ou, mais especificamente, pelo movimento definido como a nova historiografia, que ganha visibilidade em meados do século XX, em especial nos contextos britânicos e franceses, como testemunha a obra do historiador inglês Paul Thompson em seu célebre livro *A voz do passado* (1978), dando para a história oral um status ainda negligenciado no âmbito da clássica disciplina. Resultado de processos revolucionários ao longo dos séculos em que a cultura ocidental se torna hegemônica, a história se abre para novas bases metodológicas a partir da perspectiva de fontes orais, testemunhos biográficos que estruturam argumentos de politização e consciência de pertencimento social, de classe, de grupo, considerando tanto valores de tradição quanto expressões de modernidade política por liberdade e democracia, de justiça e igualdade. Podemos destacar a década de 60, em que transformações de ordem político-cultural são acionadas na Europa e na América, como contexto em que a nova historiografia francesa, entre outras, consolida uma escola sobre o novo fazer historiográfico. Ao lado de métodos consagrados de análise de fontes arqueológicas e escritas, a chamada nova historiografia, segundo Jacques Le Goff, era uma reação contra a história positivista predominante no século XIX (1978: 38), ampliando suas fontes documentais de forma crítica e reflexiva sobre os fatos históricos. O testemunho oral registrado e escutado pelo/a historiador/a ganha credibilidade ao lado de fontes arquivísticas, demográficas e estatísticas, consolidando a história das mentalidades graças aos avanços de estudos psicanalíticos e da política (e economia) moderna.

Essa preocupação com o valor temporal é característica igualmente no campo disciplinar antropológico. Quando a disciplina nasce no século XIX, se dedica aos relatos (orais e escritos) de lendas, mitos e costumes. No século XX, por influência da emergente psicologia britânica, Bronislaw Malinowski se dedica a observar e escutar relatos de interlocutores das ditas culturas distantes para considerar seus aspectos sócio-organizacionais ditas sincrônicas. No contexto norte americano, se destaca um mestre inspirador o alemão (Prússia) Franz Boas, radicado nos Estados Unidos, e por isso também definida como escola boasiana. Abordando as mudanças e transformações sociais interpretadas de forma comparativa aos fenômenos econômicos e políticos propulsores, a reflexão diacrônica ganha fôlego na conjuntura da chamada escola culturalista no contexto de estudos antropológicos norte-americanos. Nesse âmbito, o método etnográfico é identificado como procedimento de investigação científica da antropologia, com base em pesquisas de campo prolongadas. Um dos temas preferenciais diz respeito aos fenômenos imigratórios internacionais ou internos. Tema que desafia a intelectuais influenciados pelo culturalismo ao estudo das mudanças culturais, em especial no movimento do campo para a cidade ou da imigração por razões de ordem econômica ou política.

Obras como a de Oscar Lewis, intitulada *The Children of Sanchez, autobiography of a Mexican family,* de 1961, a de W. I. Thomas, autor de *The Polish Peasant in Europe and America*, em coautoria com Florian Znaniecki, com base em relatos autobiográficos (correspondência familiar, arquivos, cartas institucionais, etc.), e a própria obra de Franz Boas já apontam para a importância do relato biográfico, seja tendo por método a considerada história de vida, seja a narrativa biográfica, estratégias que serão criticamente reconsideradas pela sociologia reflexiva e pela antropologia interpretativa nos anos 80 e 90. Assim, tanto na antropologia culturalista norte-americana quanto na emergente sociologia norte-americana, identificada como Escola de Chicago, a biografia se consolida como técnica de pesquisa privilegiada da pesquisa qualitativa.

A pesquisa qualitativa, como burocraticamente passou a ser definida nos currículos de cursos de sociologia e antropologia, ou simplesmente ciências sociais, concretiza-se como crítica às técnicas de medição de opiniões ou de uma pesquisa quantitativa ideologicamente analisada com vestígios conservadores e preconceituosos.

Nesse movimento definido como de crítica ao empiricismo, intelectuais tanto da sociologia reflexiva quanto da antropologia crítica e interpretativa que se radicam desde os anos 70, revelam a importância das técnicas de entrevista que permitam a expressão autoral de interlocutores. As bases técnicas são oriundas dos estudos psicanalíticos e das teorias construtivistas. Michel Thiollent (1980), em seus estudos sobre a crítica metodológica e investigação social, retoma várias obras — como as de G. Michelat, J. Maître, C. Rogers, P. Bourdieu, E. Morin, J. Laplanche, J. Pontalis, entre outros — sobre a técnica da entrevista livre, não diretiva, com atenção flutuante. Essa técnica, ao permitir aos interlocutores a construção de suas subjetividades em ato, nos ensina sobre a trajetória dessa metodologia que favorece as biografias e autobiografias postuladas em ordens mais subjetivas, operando no inconsciente e na cognoscência de interlocutores(as) em interação com pesquisadores/as.

Na antropologia, o método etnográfico se abre como estratégia de relacionamento entre pesquisadores/as e seus/as interlocutores a partir de uma reflexão crítica sobre as alteridades em jogo que implicam considerações éticas de ordem institucional e pessoal, com consentimento esclarecido e firmado. Nas trocas operacionalizadas ao longo do tempo vivido da experiência etnográfica (e para além), "as narrativas biográficas são apreendidas como a maneira singular do sujeito cognoscente de interpretar experiências de vida numa ordenação temporal que lhe faça sentido, exteriorizando valores encarnados no cotidiano em sua forma singular de interagir nos diversos processos de socialização, de se relacionar nas redes múltiplas, evidenciando a complexidade das tramas geracionais vividas de inserção nos contextos sociais, da negociação dos papéis e performances demandados, da estruturação do eu (*self*) e do desempenho no ato comunicativo". (Eckert e Rocha 2013: 120). Nesse ínterim, seguimos a etnografia da duração proposta por Eckert e Rocha (idem), sugerindo as narrativas biográficas como estudos da "ondulação dialética", uma vez que é na reflexão sobre a construção da identidade social que se reconhecem os ritmos do cotidiano dos grupos de pertencimento, pela dinamização de sua memória sobre um passado e um presente que exprimem uma relação temporal vivida, como sugere Gaston Bachelard (1989: 76). A pessoa narra na sua memória a experiência pessoal de partilhar o tempo coletivo que se superpõe às rupturas: rememoram-se fatos e instantes que se superpõem à morte social.

Estamos no plano do relato de memórias, lembranças, sentimentos e afetos relacionados à narrativa de experiências contextualizadas que dimensionam os dramas da vida cotidiana e as continuidades e descontinuidades que configuram ser e estar no mundo social contemporâneo em seus antagonismos e contradições. As biografias e autobiografias trazem a dimensão das representações de si e do coletivo, como bem o supunha o conceito de fato social total de Marcel Mauss (2003), considerando tanto as dimensões diacrônicas da vida social quanto as sincrônicas e biopsíquicas. Esse conceito revela a importância de se considerar as tradições culturais interiorizadas como valores e referências éticas de identidade de grupo.

Nesse contexto, torna-se igualmente importante reconhecer que as narrativas biográficas não se restringem apenas à palavra enunciada ou ao relato textual, mas frequentemente se organizam também através de imagens, gestos, objetos, arquivos, fotografias e fragmentos materiais da memória. É nesse horizonte que as reflexões de Etienne Samain oferecem contribuição decisiva para os estudos contemporâneos da memória e da narrativa. Ao propor que "as imagens pensam", Samain (2012) desloca a imagem de sua condição meramente ilustrativa para compreendê-la como forma ativa de elaboração do tempo, da experiência e da existência social. A fotografia, o arquivo visual, os retratos familiares, os vestígios materiais e os acervos pessoais tornam-se, assim, dispositivos fundamentais de produção biográfica, permitindo aos sujeitos reorganizar lembranças, reelaborar ausências, reconstruir pertencimentos e reinscrever suas trajetórias na duração do mundo vivido.

Tal perspectiva aproxima-se igualmente das reflexões de Walter Benjamin (1987) acerca da memória como montagem e sobrevivência de fragmentos históricos bem como das formulações de Georges Didi-Huberman (2013) sobre a persistência das imagens e suas temporalidades múltiplas. As narrativas biográficas, autobiográficas e etnobiográficas não emergem, portanto, apenas como encadeamentos lineares de acontecimentos, mas como constelações de lembranças, silêncios, afetos e imagens que sobrevivem às rupturas do tempo. Em muitos contextos etnográficos, especialmente entre grupos historicamente subalternizados, racializados ou deslocados, as imagens e os arquivos pessoais operam como formas de resistência à invisibilização social e ao apagamento histórico, constituindo verdadeiros territórios de memória.

Sob esta perspectiva, as etnobiografias contemporâneas ampliam suas possibilidades metodológicas ao incorporar não apenas a escuta das narrativas orais,

mas também a atenção antropológica às visualidades, aos acervos familiares, às performances corporais e às materialidades afetivas que compõem a experiência social. A memória narrada e a memória visual tornam-se dimensões inseparáveis da construção do eu, da experiência coletiva e dos modos de habitar o tempo.

Outras importantes tradições intelectuais para os estudos de referência biográfica emergem no âmbito do interacionismo simbólico, como os estudos de Erwing Goffman (2002) sobre a representação da pessoa na vida cotidiana que considera a perspectiva dramatúrgica e a importância da audiência na interação com as atuações discursivas e performáticas. Mas é certamente no contexto da Sociologia fenomenológica e da etnometodologia que encontramos o apoio epistemológico contundente para os estudos biográficos que colocam em alto relevo as experiências vividas no mundo cotidiano ou sociologia da vida cotidiana.

Oriunda da filosofia de Edmund Husserl, o sociólogo Alfred Schutz (da qual Thomas Luckmann foi um parceiro) (1973) se propõe ao estudo da construção da realidade social com base em escuta atenta de entrevistas abertas, permitindo aos autores se construírem como sujeitos de fala, alocuções historicamente situadas que acabam por nos permitir a compreensão das lógicas de estruturas subjacentes como estruturas de poder e dominação. O maior ganho para o método biográfico na teoria de Schutz é a base intersubjetiva das relações sociais, incluindo a relação de troca entre pesquisadores e interlocutores.

Como postula Hermílio Santos em artigo neste número temático, e com apoio na obra de Alfred Schutz, adotar como metodologia a experiência biográfica de pesquisados implica conceder ao indivíduo um *status* de ator que interpreta os "objetos" com os quais está confrontado (pessoas, ideias, acontecimentos, valores etc.), a fim de se posicionar no mundo e, com isso, estabelecer seu próprio roteiro de ação, ainda que dentro de enquadramentos que escapam à sua definição. O pressuposto aqui é de que o ator social não é um mero internalizador de normas e de significados socialmente difundidos; ao contrário, esse ator é um agente consciente e responsável pela adoção ativa de códigos normativos na interpretação da realidade social.

Nos termos de Schutz, a relação intersubjetiva de pesquisadores/as e interlocutores/as significa que é captado a subjetividade do alter ego ao mesmo tempo que vivo o meu próprio fluxo de consciência, ou seja, a maneira como é possível compreender reciprocamente as consciências em interação, a maneira como se

relacionam intersubjetivamente umas com as outras. Desta feita não há relato biográfico ou autobiográfico, ou etnobiográfica, que não estime o mundo intersubjetivo, a vida social em suas formas interacionais e as experiências do passado, considerando, no âmbito dos estudos de memória coletiva (Halbwachs, 1984), o mundo vivido de experiências anteriores e projeções de continuidade orientados pela linguagem compartilhada que lhes permite socializar e criar mais vida. Assim como é com base na intersubjetividade que experiências intergeracionais são transmitidas na dimensão narrada. Compartilhamos não somente a experiência espacial, mas igualmente a temporal do mundo coletivo.

Da mesma forma, a etnometodologia nos traz subsídios para os estudos com base etnográfica e/ou empírica de etnobiografias que têm no intelectual Harold Garfinkel (1967) uma referência (entre outros). Nessa perspectiva, os sujeitos conceitualizam suas experiências de pertencimento sociocultural e apontam para os processos de objetivação da vida social aos quais estão submetidos. Isso ocorre sem descartar seu mundo intelectual e imaginário, que permite a reflexão de si nesse processo social, estrutural e organizacional.

Se este percurso intelectual nos aponta algumas tradições teóricas e metodológicas para o recurso da narrativa biográfica, biografia e etnobiografia para estudos empíricos, objetivamos apresentar artigos que ofereçam resultados de pesquisas qualitativas. Neste número, temáticos são os campos antropológico e sociológico que privilegiamos, mas também consideramos estudos oriundos de área correlatas como a da educação e da comunicação. Nosso objetivo foi o de trazer estudos biográficos para qualificar a representação que as pessoas fazem de si na sua relação com a vida cotidiana, com os espaços praticados e com as memórias vividas como caminhos possíveis para a compreensão da realidade social.

Leitores e leitoras podem aqui considerar a diversidade de experiências de construção de relatos ou narrativas biográficas, trajetórias de vida e etnobiografias, apreciando as múltiplas escolhas teóricas e conceituais inspiradas por um vasto campo de intelectuais, que configuram diversas interpretações de comunidades disciplinares.

Por fim, agradecemos ao trabalho dedicado da bolsista Isabela Artioli, responsável pelas atividades cotidianas da revista e a diagramação final e agradecemos ao Felipe da Silva Rodrigues pela montagem das imagens na capa. As fotografias da capa são de autoria de Cornelia Eckert e de Felipe Stella.

Referências

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DIDI-HUBERMAN, Georges. A imagem sobrevivente. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza C. Etnografia da duração. Porto Alegre, Marcavisual, 2013.

GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewwod Cliffs, Prentice-Hall, 1967.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Papirus, 1984.

LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *Faire de l'Historie I Nouveaux problèmes*. Paris, Gallimard, 1974.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* Tomo I. São Paulo, Papirus, 1994.

SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. São Paulo: Papirus, 2012.

SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas. *The structure of the Life World*. Evanston III, NUP, 1973.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMAN, Thomas. *The Structures of the Life World*. Northwestern University Press, 1973.

THIOLLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo, Polis, 1980.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado história oral*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

Crédito das imagens da capa

Cadeira de balanço - Foto de Cornelia Eckert. Xangri la, RS, Brasil, 10 de janeiro de 2020.

Os Olhos na Cortina - Foto de Cornelia Eckert de 18 de novembro de 2019, Centro Pompidou, Paris, França. Instalação na exposição de Christian Boltanski. Faire Son Temps.

Vó Santa: ensaio fotográfico no âmbito do projeto Antropologia Visual. 1999. Iniciação Científica. (Graduando em Jornalismo) - Foto de Felipe Stella. Porto Alegre, RS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS. Orientador: Cornelia Eckert. Acervo BIEV.

“Me chamem Cunhã! Me chamem Letícia!”: mulher e artes de rua em Fortaleza (CE)

“Call me Cunhã! Call me Letícia!”: women and street arts in Fortaleza (CE)

Glória Diógenes
Universidade Federal do Ceará, Brasil
Fortaleza, CE
gloriadiogenes@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7494-8553

Virzângela Paula Sandy Mendes
Universidade Estadual do Ceará, Brasil
Fortaleza, CE
virzangela.sandy@uece.br
https://orcid.org/0000-0003-2275-7680

Recebido em: 21 de janeiro de 2026
Aceito em: 12 de maio de 2026

Resumo:

Apresenta-se neste artigo a trajetória de uma mulher negra, jovem, egressa do sistema carcerário e que encontrou nas artes de rua a possibilidade de traçar novas rotas para a sua existência. Trata-se de uma trajetória singular: de Letícia-Novinha-Tia Novinha-Cunhã até sua autoidentificação na qualidade de artista de rua. Através de uma etnobiografia foi possível perceber as conexões entre indivíduo e cultura, entre a vida de uma jovem negra, moradora da periferia, marcada por estigmas e variáveis do mundo do crime e as possibilidades de reinvenção de sua vida. A inserção como estudante de graduação na Universidade Estadual do Ceará, em 2024, tem atravessado a trajetória de Letícia com novas tematizações acerca da vida social, alargando seus modos de agir e pensar, podendo impactar suas projeções como artista urbana, quer seja na cena do graffiti ou no vandal.

Palavras-chave: Mulher. Artes de Rua. Etnobiografia.

Abstract:

This article presents the trajectory of a young black woman, who left the prison system and found in street art the possibility of charting new paths for her existence. It is a unique trajectory: from Letícia-Novinha-Tia Novinha-Cunhã to her self-identification as a street artist. Through an ethnobiography (Marques; Cardoso, 2012) it was possible to perceive the connections between the individual and culture, between the life of a young black woman, living in the outskirts, marked by stigmas and variables of the world of crime and the possibilities of reinventing her life. Her insertion as an undergraduate student at the State University of Ceará, in 2024, has crossed Letícia's trajectory with new thematizations about social life, broadening her ways of acting and thinking, and may impact her projections as an urban artist, whether in the graffiti scene or in vandalism.

Keywords: Woman. Street arts. Ethnobiography.

Fios de partida

Este artigo destaca aspectos da vida de uma mulher negra (de pele clara) de vinte e nove anos, egressa do sistema carcerário do Ceará, que carregou vários nomes ao longo de sua existência. Através do encontro com as artes de rua (mais especificamente o *graffiti*), ainda marcada pelo sistema carcerário, ela vislumbrou possibilidades de mudança de rota, de criação de formas variadas de expressão de si, de novas estratégias de inserção no mundo do trabalho.

As narrativas biográficas de Letícia, de codinomes Novinha, Tia Novinha e Cunhã refletem angústias, quedas e recomeços. A singularidade da história aqui narrada evidencia, também, um mapa móvel de experiências de moradia, de família e no âmbito das práticas juvenis: "eu vim de uma família desestruturada, assim como tantas outras que tem por aí. Saí de casa muito jovem, fui expulsa de casa muito jovem e deixei pra trás minha filha e meus sonhos. Tudo!"[1]. Letícia morou em uma comunidade rural do município de Pentecoste-Ce, denominada Lagoa Grande, localizada a 130 km da capital cearense, combinando experiências do campo e da cidade.

Após ser expulsa de casa, migra para a "cidade grande", tendo identificado como alternativa de "abrigo", os terrenos da criminalidade: "Quem me abriu os braços, quem foi mais gentil, assim entre aspas, pra mim, foi o crime, as drogas e a prostituição. E a consequência é que eu fui parar no sistema". A narrativa de Letícia traduz a trajetória de muitas outras jovens negras que perfilam as estatísticas do sistema prisional cearense.

De acordo com os dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN), do Ministério da Justiça, dados estes condensados pelo Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará, que trata das Características Gerais das Mulheres Privadas de Liberdade no Ceará, entre os anos de 2014 e 2019, houve um aumento do número de mulheres privadas de liberdade no Ceará, saltando de 1.065 para 1.808, entre dezembro de 2014 e dezembro de 2019, sendo estas as principais características: "[...] a maioria das detentas é afrodescendente (negras ou pardas); são jovens, com idades entre 18 e 24 anos; solteiras; possuem baixa escolaridade; e a maioria delas responde por crimes relacionados a Drogas, como o tráfico" (Ceará, 2020: 2). Ou seja, 1456 mulheres se encontravam presas por crimes

[1] As entrevistas com a interlocutora fazem parte de material empírico partilhado entre os/as pesquisadores/as do Laboratório das Artes e das Juventudes – LAJUS/UFC.

relacionados ao tráfico de drogas (Lei 6.368/76 e Lei 11.343/06), representando 54% do total.

O contato inicial com nossa interlocutora ocorreu em outubro de 2021, quando participamos de um evento promovido pela IDR CREW[2] para comemorar o aniversário de formação do grupo. Havia sido mobilizado dezenas de grafiteiros que coloriam com arte os muros de um bairro periférico de Fortaleza em uma manhã ensolarada de sábado. Ela estava pintando com sua filha quando fomos apresentadas. Percebemos que ela era respeitada entre seus pares em decorrência de um trabalho social que desenvolvia com crianças da Comunidade da Cruz Grande, no Complexo da Serrinha. Queríamos conhecer o projeto, colaborar de alguma forma e ao indagarmos sobre o que poderíamos levar, ela respondeu rapidamente: "comida!".

No dia seguinte, domingo à tarde, fomos conhecer o projeto desenvolvido pela então denominada Tia Novinha. Estávamos em meio à pandemia da Covid 19[3]. Eram mais de 20 crianças amontoadas em um quartinho minúsculo. Havia um rapaz contando história, e tocando gaita. Ficamos observando o movimento, a alegria das crianças e a aparente segurança com a qual Tia Novinha conduzia todo o processo. Em determinado momento as crianças foram convidadas a se sentarem na calçada para receberem o lanche que havíamos trazido. Os pés dos/as participantes desviavam do esgoto à céu aberto enquanto as mãos estendidas recebiam o bolo com refrigerante. Certamente, era um dia de festa, um momento que parecia interromper o compasso linear de suas vidas cotidianas: escola, casa, brincadeiras nas calçadas.

Naquele dia, conversamos acerca da trajetória da então educadora social: "eu fiquei três anos e cinco meses presa e saí de lá de dentro no dia 20 de dezembro de 2018". Conta ela que saiu do sistema portando tornozeleira eletrônica, sem perspectiva de trabalho, morando de favor na casa de pessoas que, segundo ela, a humilhavam porque ela não contribuía financeiramente com as despesas de casa. "Novinha" sai do sistema para engrossar as estatísticas da denominada Geração Nem, Nem, Nem. Um relatório de pesquisa realizada em Fortaleza, em 2019, no Grande Bom Jardim, junto a esse segmento, observou que "quanto mais essa juventude se afasta da escola e do trabalho, opera-se uma cisão de vínculos institucionais, intensificando práticas

[2] Identidade da rua (@idr_crew), Novembro, 4, 2024, https://www.instagram.com/idr_crew/?api=postMessage

[3] "Histórico da emergência internacional de COVID-19", Organização Pan-Americana da Saúde, última atualização, Fevereiro, 6, 2025. https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19

instituintes, muitas vezes outsiders, tornando assim ainda mais difícil o diálogo com esses atores" (Diógenes, 2019: 21).

E não ocorreu diferente com Letícia. Ela ressalta que foram as crianças que a salvaram, evitando que retornasse "ao sistema". Como conta Letícia, tudo começou assim: Ela estava pintando sozinha na comunidade da Cruz Grande quando as crianças se aproximaram solicitando para que as ensinasse a pintar. Daí surgiu a ideia de montar as oficinas. Isso foi crescendo, envolvendo pouco a pouco mais e mais crianças, até que decidiu criar o que passou a denominar de projeto. No início, disse ter conseguido um barraco emprestado para fazer funcionar as oficinas com crianças e contou que alguns comerciantes locais contribuíram, mesmo que fosse um tipo de colaboração simbólica, variando o valor entre R$5,00 e R$10,00 mensais.

O curso de vida de Letícia condensa variáveis diversas e aponta para uma trajetória singular: de Letícia-Novinha-Tia Novinha-Cunhã até sua autoidentificação na qualidade de artista de rua. Isso, fará Letícia estar diante de outros riscos e vulnerabilidades [4]. Vale ressaltar que ao contrário das trajetórias baseadas em uma perspectiva redentora, da saída do mundo do crime, do estigma do *outsider*, para práticas sociais consentidas, Letícia, agregou a condição de educadora, de coordenadora de um projeto social com performances significativas nas cenas de pixação[5] da cidade. Desta forma, ela embaraça, move o curso de algumas trajetórias reportadas como salvacionistas de jovens moradoras da periferia: do ilícito, para o legal, do proibido para o permitido.

Letícia agrega, em seu curso de vida, variáveis que perfazem a história de várias jovens mulheres negras da periferia, marcadas pela insigne da criminalidade, incluindo, o que pode figurar como paradoxal, sua atividade de educadora social. Deste modo, acompanhando Letícia, narramos elementos emblemáticos de sua história de vida. A realização de uma etnobiografia (Gonçalves, Marques; Cardoso, 2012), implicou na identificação de elementos singulares desse percurso, assim como nas conexões entre indivíduo e cultura, entre a vida de uma jovem negra, moradora da periferia, situada

[4] De acordo com Ferrel, (2016: XXXIII) fazer grafite ou pintar na rua é negociar situações de vulnerabilidade e risco muito diferentes daquelas dentro dos limites do estúdio de arte ou galeria, e frequentemente fazê-lo na companhia de outros praticantes de arte de rua. Por isso, grafiteiros e artistas de rua não apenas produzem formas distintas de arte que são regidas por seus próprios códigos estéticos e estilísticos; eles também se envolvem com experiências e comunidades artísticas distintas, embora efêmeras, nos momentos em que produzem tal arte (...). (Ferrel, 2016: XXXIII)

[5] Termo utilizado tal qual a escrita nativa, com o uso do "X".

inicialmente no mundo do crime, e o universo das juventudes brasileiras comumente classificadas na qualidade de geração Nem, Nem, Nem. No esteio metodológico da etnobiografia, de modo geral, "o indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam" (2012: 9). É este o foco que move a escrita deste artigo, compreender como a partir de uma vida singular, de uma mulher negra da periferia, marcada por estigmas e variáveis do mundo do crime, um sujeito reinventa, recria signos de sua existência que parece marcar a vida das multifacetadas juventudes brasileiras.

Através da trajetória de Letícia-Novinha-Tia Novinha-Cunhã busca-se apreender a singularidade e a realidade sociocultural que permeia, não só a sua vida enquanto mulher negra, jovem periférica que chegou até o sistema prisional, mas também a de muitas outras jovens que assim como ela, enfrentou as adversidades de quem experimenta a prostituição, o consumo de drogas ilícitas, o envolvimento com tráfico, e que encontrou na arte urbana uma possibilidade não apenas de mudança, mas de criar no próprio cenário que diz "não", e amplia o leque das possibilidades de escolhas e das mudanças de rota. Como destaca Mizsahi, sucedeu-se o mesmo que seu interlocutor de pesquisa, Mr. Catra, pois foi na própria "convivência com a criminalidade", que se deu o encontro com o "caminho na arte" (2012: 115).

Ao longo desse artigo pode-se ver como Letícia foi recriando camadas de vida, ao mesmo tempo que produzia novos nomes para si, criava variações, formas e matizes para o que seria seu provável, como dizem os números, futuro de *apagamento* e exclusão. Como a vida da moça do interior chamada Letícia a transformou em Novinha do sistema? Como foi o seu encontro com a arte urbana no sistema prisional? Como emergiu a Tia Novinha, recém-saída do sistema e como foi o rompimento com essa denominação que segundo ela, não dizia mais sobre si? Como a alcunha de Cunhã passou a desenhar seus *corres*[6] e sua adesão à cena do pixo na cidade de Fortaleza?

De novinha do sistema à cunhã

A etnobiografia é um recurso metodológico que demanda tempo, exatamente porque pressupõe a criação de um certo vínculo entre sujeito-pesquisador/a e

[6] Expressão nativa relativa a atividades de trabalho ou de fazeres do dia a dia.

sujeito-pesquisado/a ou nas palavras de Biehl exige "um escutar intensivo" (2008: 418) e sensível. Desse modo, foi ao longo desses três anos de convivência que pudemos crescer e, ao mesmo tempo, apreender as teias que envolvem a vida da jovem Letícia-Novinha-Tia Novinha-Cunhã. Fomos reconstruindo práticas de cultura juvenil movimentadas pela arte urbana em Fortaleza, seja pelo *graffiti* ou pixo (Barbosa; Diógenes, 2020).

Nesse processo, as práticas etnográficas que deram corpo a este escrito ocorreram por meio de encontros, conversas, acompanhamento de ações locais, de entrevistas, mas também em momentos de informalidade, enquanto tomávamos um café com tapioca na barraquinha localizada no Bloco I, da Universidade Estadual do Ceará – UECE e complementada por muitas outras conversas através do *WhatsApp* e deslocamentos de carro para a Beira Mar de Fortaleza[7]. Um processo que envolveu escuta ativa e afetos partilhados, afinal, como bem lembrou Diógenes (2024: 7), a estratégia talvez seja a de "tomar uma vida na condição de maquete de uma existência que parece condensar uma multidão de outros sujeitos e histórias".

Assim, trazer à tona alguns aspectos, situações emblemáticas da biografia de Letícia-Novinha-Tia Novinha-Cunhã, no desenrolar de suas múltiplas experiências no âmbito das artes urbanas, nos colocou diante de diferentes versões e situações vivenciadas por ela vivenciada. Observamos que a mesma argila da angústia e da desesperança de quem viveu no sistema prisional, produziu outras narrativas da existência, para além das "grades da invisibilidade e da indiferença" (Diógenes, 2024: 7), deixando em estado de latência a alcunha de "Novinha". Letícia vai se dissociando, em cada ato *educativo* desenvolvido com as crianças, da condição de ex-penitenciária, e dando voz a outra posição, a de promotora de direitos da Comunidade da Cruz Grande:

> Bom, lá dentro do sistema eu era conhecida como Novinha. Então foi passando o tempo, eu conheci o grafite, que pra mim foi uma luz no fim do túnel e quando eu saí do sistema carcerário, as pessoas me chamavam de Novinha na comunidade, porque tinha se espalhado o nome. Então as crianças começaram a me chamar de Tia Novinha também. Porém, conforme o tempo ia passando, eu fui amadurecendo e eu não me via mais como Novinha. Eu fiz uma viagem para Manaus e lá eu vi esse nome "Cunhã" e eu me lembrei da minha infância, que minha vó me chamava de Cunhã ruim [...] um termo muito usado no interior. Então eu disse assim: eu vou colocar meu nome de Cunhã e eu não quero mais assinar de Novinha, quero apagar esse

[7] Desde janeiro de 2025 Letícia costuma pegar carona com uma das pesquisadoras para se deslocar até a Beira Mar de Fortaleza. A mesma gosta de nadar no mar enquanto a pesquisadora corre. Durante esse trajeto de cerca de 1 hora e 30 min em média, as duas conversam sobre a trajetória da interlocutora, compartilham experiências e estreitam laços de afetos.

> nome da minha vida. Porém muitas pessoas da comunidade me chamam de Tia Novinha, mas eu sempre falo pra eles que não gosto desse nome (Cunhã).

A narradora faz questão de frisar que tais mudanças ocorreram a partir do contato com as referidas crianças da Comunidade: "eu fui querendo me transformar, eu fui estudar". Embora tenha sido criada em uma família com muitos conflitos, ela relata que tinha uma veia artística desde criança: "eu desenhava bastante, mas conforme eu ia crescendo fui deixando isso de lado, né [...]". Ela migrou do interior do estado para Fortaleza e na cidade grande teve acesso, ao que nomeia, de mundo da criminalidade, fato que a levou ao sistema prisional, conforme relatado. Contudo, também foi neste sistema que ela destaca seu encontro com a arte:

> [...] e reacendeu aquele amor. Eu vi ali uma saída pra mim, então comecei a pintar lá. Foi uma forma de ganhar dinheiro lá dentro também, eu desenhava nas comarcas[8] interna das detentas e assim era uma troca de serviço. Elas me davam alguma coisa. Eu fazia sobrancelhas e desenhava nas comarcas. Aqui fora eu comecei a pintar, as crianças me rodeavam. Começaram a acreditar no meu potencial. Começaram a pedir para eu ensinar a elas. [...] pra mim a arte foi tudo! Eu só tinha a arte e hoje eu estou construindo muitas coisinhas através da arte. A arte transformou meu caráter, meus princípios (Cunhã).

Cunhã em seu relato destaca que a arte mudou sua vida. Durante o cumprimento de sua pena – que durou três anos e cinco meses em regime fechado - pôde participar de duas oficinas, as quais "foram fundamentais para mudar meu destino hoje" (Cunhã). Tratava-se de um projeto que incluía a realização de oficinas ministradas pelo artista e grafiteiro Davi Favela[9]. "Quando vi ele com a mão na massa, eu pensei: eu quero isso pra minha vida". Participar das oficinas abriu um leque de oportunidades para a nossa interlocutora, "foi uma luz no fim do túnel" como ela mesmo afirma. E mais ainda: "quando eu pensava que estava morrendo, afundando, ela (a arte) me deu um ar [...]" (Letícia).

Vale destacar que ser considerada uma artista dentro do presídio, segundo ela, lhe conferia um certo prestígio entre as detentas, possibilitou que fosse vista como diferente. "Eu conseguia malote[10], conseguia material de higiene, merenda" [...] e, dessa forma, sua vida no sistema passou a transcorrer de uma forma menos precária.

[8] Comarcas é como são denominadas as camas das mulheres que cumprem pena em regime fechado.
[9] Para mais informações, ver perfil do artista no instagram: @davi.favela.58.
[10] Eram encomendas trazidas por familiares ou pessoas conhecidas das detentas. Nesses malotes havia material de higiene diversos (sabonetes, shampoo, condicionador, absorventes, desodorantes, etc), além de lanches (bolachas, salgados, etc).

Após o cumprimento da pena em regime fechado e portando uma tornozeleira eletrônica (que usou de 2018 a 2021), Cunhã vivenciou dificuldades para conseguir se manter financeiramente, mas enfatiza não ter desistido. Inicialmente, ela buscou reencontrar as duas filhas e conseguiu ficar com a guarda da mais velha (a outra ainda vive com a família que a acolheu desde bebê, época em que Letícia foi presa). Nessa mesma época, volta a estudar. As crianças deram importância a sua arte e, assim sendo, passaram a credenciar, a legitimar sua permanência e aceitação na comunidade. Conta, que isso despertou nela a vontade de atuar como se fosse um espelho para aquelas crianças, inclusive para sua filha, de fazer a passagem *entre nomes*, de poder ultrapassar assim o estigma que acompanhava: a Novinho do "sistema".

Desse modo, Cunhã enfatiza que, vai se afastando definitivamente, do codinome de Novinha ou Tia Novinha, não como uma forma de negar a sua trajetória, que segundo ela, a possibilitou ser quem é hoje, mas por tratar-se de uma alcunha que fechava portas, restringia outras possibilidades de expressão de si. Ou seja, para ela tratava-se "de um termo vulgar e não é essa a caminhada que eu tô trilhando. É um nome muito pejorativo, a galera sexualiza muito. Você pode tirar como exemplo as músicas". Para Letícia, esse termo esvaziava a força, a autoria de suas ações no campo da arte, comprimia o sucesso de novos empreendimentos[11], além de, provavelmente, reforçar, como diz ela, a ideia do corpo da mulher como mero objeto sexual.

Os estudos etnográficos desenvolvidos pela antropóloga Camila Fernandes em duas favelas do Rio de Janeiro, destacaram que as chamadas "novinhas" vivenciam uma "tensão entre enquadramento e performance". Destaca a pesquisadora que há um "discurso social", o qual aponta para "uma lógica simultânea na qual estas são colocadas, ora no lugar de presas, ora no lugar de predadoras, apontando para um exercício da sexualidade que ao mesmo tempo que é provocadora também é frágil" (Fernandes, 2023: 14). Esse contexto que envolve a sexualidade feminina acaba por atualizar "um imaginário racializado e colonial acerca de meninas negras e moradoras de favelas", estigmas que nossa interlocutora Cunhã pretende não reforçar, muito menos personificar.

As palavras, os nomes, suas transmutações evidenciam significativas pistas para se pensar a importância evidenciada por Foucault (2007), entre *as palavras e as coisas*.

[11] Letícia trabalha como designer de sobrancelhas na comunidade em que mora e faz alguns trabalhos de grafite. Desde abril de 2025 passou a trabalhar em uma financeira.

Segundo ele, para se conhecer um sujeito, "é antes necessário se debruçar sobre suas malhas de linguagem" (Foucault, 2007: 505), assim como na dimensão própria do inconsciente, de suas normas, regras, e conjuntos significantes. Os nomes de Letícia dizem tudo, ou quase tudo acerca das variações traçadas e sua trajetória.

Diógenes (2003), ao pesquisar acerca das "linguagens da rebeldia e o nomadismo juvenil" nos percursos de galeras na cidade, identificou malhas discursivas que indicavam mudanças de codinome de um mesmo jovem em áreas diversas de seu próprio bairro: "era Lobão, Chuchu e Palito. Mudava de nome a cada ação, a cada passo dos trajetos, cada traço-nome fincado no espaço do bairro se *apagava* e se *acendia* com sua presença" (Diógenes, 2003: 4).

Provavelmente, o epíteto Novinha ainda se abrigará na memória dos sujeitos que com Letícia conviveram, assim como no dorso de algumas lembranças e experiências advindas dela própria. Um nome é um traço das paredes da memória não passível de demolição. Assim sendo, tal qual alude Foucault (2007), não há um nome que possa ser separado, exilado de tudo que se viveu. A linguagem, acaba por vezes, unificando experiências, mesmo díspares, ligando os *nomes* às *coisas*. Tia Novinha, retorna aqui e acolá, embora, na feitura de outros nomes, ele subsista nas figurações e estéticas das artes aprendidas no "sistema".

"Hoje eu sou muita coisa através da arte e da pixação. Antes eu não era nada"

As trajetórias de vida não costumam seguir um trajeto linear, como se fosse possível assegurar a elas "uma continuidade temporal entre um antes e um depois, numa consolidação de sucessões" (Pais, 2012: 290). Foi entre sucessivos imprevistos e acontecimentos que Cunhã se pôs em cena, ao mesmo tempo em que tentava se desvencilhar de Novinha e Tia Novinha. Esse intento, o esforço de um novo batismo, se deu na tentativa de dar vazão a um eu que, segundo ela, representa sua nova forma de ser no mundo. Sobre assumir-se como Cunhã, a interlocutora enfatizou:

> Eu sou do sertão, eu vim do interior, a minha vó, quando eu era criança, me chamavam de Cunhã ruim. Aí foi passando o tempo, eu fui pra Manaus, quando eu cheguei, vi que tinha uma galera que falava né. Eu perguntei a uma mulher lá e ela disse que na língua indígena era índia pequena e eu pesquisei no google e significava mulher. Daí eu lembrei né, da minha vó me xingando. Ai disse, caraca, não sou mais Cunhã ruim, sou uma Cunhã boa. Então vou mudar essa Novinha e vou assinar Cunhã na rua. Desde então eu

> assino Cunhã e alguns colegas super me respeitam, me chamam de Cunhã ou pelo meu nome e estão esquecendo o Novinha.

A narradora recriou, deu outras roupagens ao xingamento da avó (cunhã ruim) e injetou, no que poderia parecer negação, o tino da vontade de sobrevivência: transmudou-se em Cunhã boa, a que faz o bem para as crianças da sua comunidade. Ela assim diz habitar o chão dos denominados por ela de "improváveis", pessoas que como ela teriam tudo para dar errado e, contrariando estatísticas, driblam o destino e abrem novas rotas. Como ela salientou: "eu sou uma improvável. Eu fui desacreditada por minha família. É isso que a galera faz com a gente, desacredita da galera da periferia". Vale ressaltar que Letícia, diante de tudo que passou entre grades, no ato de carregar da tornozeleira, no depara-se com portas fechadas, diz saber da história e do corpo que carrega, lembra e faz lembrar ser uma mulher, moradora da periferia, negra. Seus *nomes* são espaços de luta. Por vezes eles às vezes recrudescem, criam sombras nos jogos de linguagem que a nomeiam, até que ela precise falar alto: me chamem de Cunhã!

Vale destacar que a Cunhã também é a personagem que ela pinta nas ruas, "uma bonequinha que tem um risquinho na sobrancelha de maloqueira, mas também tem um chapéu do cangaço, que ela traz na representação do sertão e da periferia". A personagem desenhada nos muros de Fortaleza não segue uma estética única. A Cunhã assume várias formas e cores, embora preserve sua marca registrada, que é o chapéu de couro e as sobrancelhas delineadas com o risquinho que, segundo ela, "a galera da periferia gosta muito". Na imagem 1, ela assina com a F.O.X., uma sigla do pixo que significa *Feras of the Xarpi*. A imagem 3 caracteriza-se como vandal[12], pois é de traço mais rápido, menos elaborado, como ela mesmo afirma.

[12] Termo utilizado para designar uma pintura nas ruas não autorizada.

Imagem 1 - Cunhã



Fonte: Letícia Oliveira (@leticiaoliveira085). Publicação no Instagram. Março, 18, 2025.[13]

Imagem 2 - Cunhã



Fonte: Letícia Oliveira (@leticiaoliveira085). Publicação no Instagram. Janeiro, 11, 2025.[14]

[13] https://www.instagram.com/p/DHV1rUORi8E/.
[14] https://www.instagram.com/p/DErmSHix4rS/.

Imagem 3 - Cunhã



Fonte: imagem cedida por Cunhã (2025).

É importante ressaltar que a trajetória de Cunhã também repete e se insere nas contradições que envolvem as práticas do *graffiti* e pixo (Chagas, 2015) nos muros da cidade. Para além da "proliferação de imagens e escritos" que ocupam o espaço urbano enquanto "produtor de sentidos, para além daqueles ligados à lida do dia a dia e ao circunscrito no mundo do trabalho" (Diógenes e Chagas, 2016: 306), o *graffiti* se impõe como expressão artística, enquanto a pixação sugere uma prática [...] que suja e deprecia a imagem da cidade" (Chagas, 2015: 62). No relato de Cunhã ela expressa:

> [...] o meu primeiro contato mesmo foi com a arte mesmo, sabe, e eu não tinha muito muito contato com a galera do vandal e eu comecei a ver a galera criticando, da cena do grafiti, criticando a galera do vandal, dizendo que era feio, que era ilegal. Enfim, eu comecei a ver que eles era desprezados, né?! Aí eu comecei a me aproximar deles e vi que era uma galera muito massa, pessoas incríveis, estão aqui para fazer seu nome, não tem só drogados alcoólatras, pessoas que não estão nem aí pra vida que só querem destruir a sociedade. Não, man, têm pessoas que têm perspectiva de vida, sonham, pessoas incríveis mesmo (Cunhã, grifo nosso).

Para a interlocutora, a "galera do pixo" é mais solidária. Em sua fala ela define o pixo como uma forma de se expressar, uma forma de ser livre: "[...] eu faço o que eu sinto vontade ali, sabe, né? Sem ter aquela restrição, aquela arte para agradar não [...] eu me sinto livre". O *graffiti*, para ela, é um tipo de arte para agradar, justamente porque

geralmente se grafita por encomenda, é uma forma de trabalho, um "trampo" para ganhar algum dinheiro que viabilize o seu sustento e de sua filha. Em suas palavras:

> A pixação é uma questão de protesto, ela incomoda. Já o grafite é uma forma de trazer alimento pra casa. Que a galera aceita. É o bonito, o bem feito, o colorido. O grafite é bem aceito pela sociedade e as pessoas pagam para ter arte em seus estabelecimentos, em suas casas e a pixação não. A pixação é um crime e se você for pega você paga multa ou você vai para cadeia ou leva uma pisa.

É interessante também destacar que Cunhã seguiu uma trajetória diferente de alguns artistas visuais, que geralmente começam pixando na adolescência e vão para o *graffiti* (Mendes, 2024). No caso dela, a prática do vandal veio depois, quando ela já estava na cena do *graffiti.* Ao visualizarmos seu *Instagram*, observamos que Cunhã pinta sempre em grupo, mas ela afirma que gosta muito de pintar sozinha na rua e não escolhe um horário específico. Embora sua narrativa não exponha um temor por sua condição de ser uma mulher que atua no contexto das artes de rua, diz que em uma sociedade machista e misógina, costuma escutar algumas expressões que denotam preconceito em razão de sua condição de gênero: "há um tempo atrás, eu tava pintando na rua quando um homem passou e disse: Essa aí tá desesperada, o marido deixou ela. O cara falou isso do nada".

Desse modo, as palavras direcionadas à Cunhã dão a ver, dentre outros aspectos, como a cena da arte urbana pode ser um lugar hostil para as mulheres, conforme assinalou os estudos de Firmino Amarante (2020), pesquisadora e artista urbana. Seus escritos, que narram vivências no campo da pixação, evidenciam como o medo e a insegurança de andar pelas ruas da cidade à noite são comuns entre as mulheres que praticam a arte urbana, trazendo a reflexão sobre "a circulação de corpos subalternos (como os corpos em suas construções de feminilidade) em espaços públicos, revelando outras estratégias de ocupar e sentir as ruas" (2020: 2).

É válido destacar o quanto Cunhã é constantemente convocada a pensar acerca de sua dupla condição: de ser mulher e estar situada nas conflituosas e arriscadas cenas do pixo. Conforme ressalta em suas falas, adentrar nesse mundo da pixação representou, inicialmente, um caminho de crescimento pessoal para ela, pois, tal qual assinala, não ficou "só naquele mundinho ali do grafite dos artistas, né, do Fortal". Para ela, estar nesta cena é legitimar, afirmar o novo nome, Cunhã, agregando a força da irreverência, e o sentido de desobediência, do "desvio" atribuído pela sua avó ao lhe

conferir tal codinome. Diz ela que nos territórios do pixo, "tem também a questão de fazer tudo pelo nome, sabe, porque a galera quer ser vista, porque querendo ou não, ali ele é famoso". A fama[15] vem pela quantidade, a altura dos nomes, em que tipo de suportes se "taca" a marca, assinatura, o "xarpi".[16]

Ao se inscrever nas artes de rua na cidade, na sua dupla paisagem, a comumente consentida, vista com "bons olhos", o *graffiti,* e o pixo, a proibida, a atividade ilegal; considera sua ousadia "como inspiração pra galera que tá chegando agora". Ela costuma se sentir importante, "famosa quando as pessoas chegam pedindo a minha assinatura. Eu me sinto uma estrela, mulher!" Conforme assinala dos Santos Diógenes (2025: 20) "as poéticas de intervenções das mulheres nas ruas assumem proposituras, intencionalidades, desejos, determinações, até mesmo necessidades que ultrapassam o acaso", criando "outras expressões de si". Observa-se na imagem 4, o olhar atento de alunos de uma escola pública da prefeitura de Fortaleza, ao fazer Letícia uma demonstração de suas artes. Observa-se que o garoto tem em sua camisa a assinatura do "xarpi" de Letícia, junto ao nome de sua "galera" do pixo.

[15] Ver artigo de Pereira e Diógenes (2020: 767), acerca dos efeitos da multiplicação de um pixo, de uma "assinatura" na cidade: "o pixo insere-se e extrapola o seu suporte material, da atuação corporal do pixador, do espaço que opera essa ação, fundindo todos esses, e mais outros vetores, em um ato expandido e continuado".

[16] Xarpi, termo nativo, que representa a assinatura dos pixadores na linguagem nativa, é formado pela inversão das sílabas provenientes da palavra pixar.

Imagem 4 - Assinatura de Cunhã



Fonte: Foto cedida por Cunhã (2024).

Por outro lado, ela diz saber que quanto mais ousa, se destaca, na sua condição feminina, dentro de um contexto do pixo, cujo protagonismo é predominantemente masculino, mas assume o risco de ser identificada como concorrente, como ameaça. Entre várias conversas, Letícia narrou episódios em que se sentiu desrespeitada pela própria "galera" que a acolheu anteriormente. Esses acontecimentos levaram Cunhã a abandonar a sigla FOX e a fortalecer a sua condição de pixadora independente na cena do vandal em Fortaleza. Gesto, que costuma ser identificado entre as galeras que atuam nas artes de rua, ainda mais ostensivo, mais arriscado. Em nossos primeiros encontros eram frequentes os elogios aos outros figurantes da sigla FOX. Já nos últimos, pôde-se observar a construção de um tom crítico acerca das estratégias de manutenção da denominação dos representantes do sexo masculino e da "cultura machista" que, segundo ela, perfaz essas cenas.

Nesse contexto, no dia 26 de dezembro de 2024, Cunhã nos pediu para mudar o seu relato sobre as questões relativas à relação dos "meninos" com as "meninas" que envolvem a cena do pixo. Segundo Cunhã, "eu tava muito iludida e tava enaltecendo

muito os caras", e acrescentou: "hoje eu percebo nessa minha trajetória, nessa caminhada de fazer meu nome, de ser reconhecida na rua eu percebi que os caras fazem de tudo pra te passar pra trás. Eles preferem priorizar outros caras do que uma mulher nas ações"

A interlocutora detalhou situações em que um colega de sigla "atropelou[17]" sua pixação, fato este que foi levado para o líder do grupo, que por sua vez se omitiu. Relatou que que se sentiu desrespeitada no grupo do *WhatsApp* da sigla sem que nenhum homem a defendesse publicamente. Contou que apenas alguns foram no "seu privado" minimizar a situação ou timidamente prestar solidariedade.

Naquele momento, Cunhã decidiu fortalecer a VGC – *Vandal Girl Crew*, um grupo formado só por mulheres pixadoras de várias partes do Brasil. Em 08 de dezembro de 2024, ela criou a VGC085, com 07 mulheres da cena do *vandal* de Fortaleza. A sigla contou com 06 regras básicas, as quais funcionam como uma espécie de código de ética:

1. O que for falado no grupo ficará no grupo. Não comentar com pessoas de outra sigla ou grupo de amigos;
2. Não ficar com macho casado da cena, nem mulher casada;
3. Sempre que for sair pra ação, marca o insta da VGC.;
4. Ajudar quem está entrando agora na cena;
5. Se organizar pelo menos uma vez no mês para sair juntas ou se divertir;
6. Sempre que formos para uma ação, cada uma leva seu material (Cunhã).

Em uma de nossas conversas, Letícia destacou que considera ocorrer uma dependência das mulheres pixadoras em relação aos homens, porque, segundo ela, as meninas não dispõem de equipamentos de rapel para escalar prédios, viadutos ou outros locais mais altos. Devido a tais redes de dependência, muitos *rolês*[18] ocorrem com a presença de homens. A sua ideia foi a de adquirir esses equipamentos e fazer um curso voltado para ações de inserção nas ruas, que exigiam destreza para escalar alturas. Destacou que para isso precisou se organizar financeiramente. A sigla, no entanto, durou pouco. Em março de 2025, Letícia resolveu sair do grupo, após uma colega descumprir uma das regras da sigla. Ela relatou que preferiu não criar tal atrito com "as

[17] Usa-se esta expressão quando alguém pinta por cima do desenho/letra/trabalho/arte de outra pessoa sem a sua autorização.
[18] Como costuma ser denominada, pelas juventudes de modo geral, que atuam em grupo, atividades e inserções nas ruas.

manas da sigla", escreveu apenas no grupo de *Whatsapp* que continuaria fortalecendo a VGC085, mas de forma autônoma.

Entre ser cunhã e letícia: cenas finais de histórias sem ponto

A trajetória de Letícia assume um novo roteiro quando ela passa no vestibular da Universidade Estadual do Ceará, iniciando seus estudos no final de 2024. Sua entrada no mundo acadêmico vem fazendo com que a interlocutora entre em contato com novas tematizações acerca da vida social, do alargamento de modos de agir e de pensar. Isso parece estar impactando, ou deixado em suspenso, as projeções de futuro da artista, tanto em termos de inserção no mundo do trabalho como nos planos de atuação da personagem Cunhã na cena do vandal. Como tem repetido, isso não significa dizer que irá deixar *adormecer a* Cunhã, o nome de *superação* da Novinha, de transmudação de si mesma. Um dos seus trabalhos recentes, nos chamou a atenção, a sua assinatura, que evidencia o retorno ao nome de "origem", Letícia.

Imagem 5 - Letícia em ação



Fonte: Letícia Oliveira (@leticiaoliveira085). Publicação no Instagram. Abril, 13, 2025.[19]

[19] https://www.instagram.com/p/DIY1KJYOlGN/.

Ao ser indagada por qual razão havia se identificado como @Letícia Oliveira na intervenção de rua, por que não assinou Cunhã, ela rapidamente colocou duas questões marcadoras da retomada ao nome de batismo: que ela agora, ao se ver na condição de estudante universitária, futura assistente social, diz saber dos estigmas que se vinculam à pixação. Destacou ainda que, em alguns territórios marcados pelos conflitos urbanos (território dominado por facções[20]), pixar é proibido, enquanto o ato de grafitar, colorir "as quebradas" são sempre bem-vindos.

Traz assim para o núcleo central de suas narrativas, o peso das ações "instituídas" (Castoriadis, 1982), ao situar-se em um espaço universitário, diante da fragilidade de sua identificação nos planos das ações "instituintes", o pixo. E, rapidamente, compara, "pesa" os contextos: diz que eles/elas, grafiteiros/as, são reconhecidos como artistas, são respeitados/as e, consequentemente, fala que se sente mais segura quando está sozinha, à exemplo da ação acima, finalizada por volta das duas horas da madrugada sem a presença de ninguém, além de alguns transeuntes locais, assumindo-se fora de grupos.

A mulher que esteve entre as paredes da prisão e experimentou o intrincado jogo do mover-se com tornozeleiras, criou assinaturas, construiu paisagens de si. Atravessou o sertão, ganhou a alcunha de novinha, atingiu alturas, até chegar com todos os *nomes* nos bancos de uma universidade pública e escolher a assinatura: me chamem de Letícia.

Referências

BARBOSA, Alexandre; DIÓGENES, Glória. *"Dilemas"*. Revista de Estudos Conflito Controle Social, Rio de Janeiro, p. 759-779, v. 13, n. 3, set-dez. 2020.

BIEHL, João. "*Antropologia Do Devir: Psicofármacos - Abandono Social - Desejo*". Revista De Antropologia, v. 51, n. 2, p. 413-49, 2008. https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000200002.

CASTORIADIS, Cornélius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

[20] Para maiores informações sobre as dinâmicas de atuação das facções em Fortaleza ver artigo de Luiz Fábio Paiva: "Aqui não tem gangue, tem facção: as transformações sociais do crime em Fortaleza".

CEARÁ. Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará – IPECE. "*Características Gerais das Mulheres Privadas de Liberdade no Ceará – 2014 à 2019"*. IPECE Informe Nº 178, agosto, 2020. Acesso em: 20 nov. 2024. https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2021/02/ipece_informe_178_21_ago2020.pdf.

CHAGAS, Juliana Almeida. *Pixação e as linguagens visuais no bairro Benfica: uma análise dos modos de ocupação de pixos e graffiti e de suas relações entre si*. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

DIÓGENES, Glória. "*Linguagem da Rebeldia: nomadismo juvenil na cidade*". Brasília: Revista de Educação – *AEC* 127, n. 32, abril-junho, 2003.

DIÓGENES, Glória; CHAGAS, Juliana. "*O ruidoso silêncio da pixação: linguagens e artes de rua*." NAVA 2, n. 1, 304-330, jan-jun, 2016.

DIÓGENES, Glória Maria dos Santos. "*Arte, Rua E Culturas Juvenis: Circuitos Da Etnobiografia – Eu Mermo Eduardo Africano*". Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia, v. 56, n 2, 2024. https://doi.org/10.22409/antropolitica2024.v56.i2.a60023.

DOS SANTOS DIÓGENES, Glória Maria. "*Mulheres e artes de rua : gestos, linguagens e estéticas 'terroristas"*". Revista Da FUNDARTE, v. 64, n. 64:e1578, 2025. https://doi.org/10.19179/rdf.v64i64.1578.

FERNANDES, Camila. "*Desejo E acusação: A 'novinha' E a Sexualidade Feminina Como Fonte De tensão*". Cadernos Pagu, n. 68, p. 1-18, setembro, 2023. https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8672072.

FERREL, Jeff Foreword. *Graffiti, Street Art and the Politics of Complexity*. In ROSS, Jeffrey Ian. 2016. Routledge Handbook of Graffiti and Street Art. Nova York: Routledge, 2016.

FIRMINO AMARANTE, Natalia. "*Minas que pixam: imagens da pixação dissidente em Natal-RN*". Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social 7, v. 13, 2020. http://dx.doi.org/10.21680/2446-5674.2020v7n13id19674.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GONÇALVES, Marco Antonio; Marques, Roberto; Cardoso, Vania Z. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia.* Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2012.

MENDES, Virzângela Paula Sandy. "*Juventudes da periferia de Fortaleza (CE) e expressões de arte urbana como forma de existir na cidade*". Encontros Anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), n. 48, p. 1-19, 2024.

MIZRAHI, Mylene. *Mr. Catra: cultura, criatividade e individualidade no Funk Carioca*. In: Gonçalves, Marco Antônio; Marques, Roberto; Cardoso, Vânia Z. 2012. Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro, 2012.

PAIS, José Machado. *Jovens, trabalho e futuro*. In: Arroyo, Miguel Gonzalez; Silva, Maurício Roberto da (Org.). Corpo infância: exercícios tensos de ser criança; por outras pedagogias dos corpos. Petrópolis: Vozes, 2012.

PEREIRA, Alexandre Barbosa; DIÓGENES, Glória. *"Rasuras, ruídos e tensões no espaço público no Brasil: Por onde anda a arte de rua brasileira?"*. Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc. v. 13, n. 3, p. 759-779, set-dez, 2020.

Habitar el borde. Narrativas biográficas sobre el crecimiento urbano en Punta de Rieles.

Living on the edge. Biographical narratives on urban growth in Punta de Rieles.

Lucía Abbadie
Universidad de la República, Uruguai
Montevidéu
luabbadie.pim@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9673-9509

Recebido em: 31 de janeiro de 2026
Aceito em: 12 de maio de 2026

Resumo:

Este artículo aborda la historia de Angélica, habitante y referente barrial de Punta de Rieles, Montevideo, Uruguay, en torno a su llegada y desempeño vital en el barrio. A partir del uso de Narrativas biográficas, y su conceptualización teórica, el artículo busca reconstruir, siguiendo el relato de Angélica, una historia de Punta de Rieles. Mediante el uso de anécdotas y fragmentos de entrevista vinculados a las temáticas sobre la dicotomía urbano-rural, territorialidades barriales y el crecimiento de la ciudad, se busca pensar en las dinámicas de ´borde` que caracterizan este territorio, así como dónde se aloja el sentido y el valor de las acciones que se realizan.

Palavras-chave: Memoria. Narrativas Biográficas. Territorio.

Abstract:

This article explores the story of Angélica, a resident and community leader in Punta de Rieles, Montevideo, Uruguay, focusing on her arrival and life in the neighborhood. Using Biographical narratives and their theoretical framework, the article seeks to reconstruct the history of Punta de Rieles through Angélica's account. By employing anecdotes and interview excerpts related to the urban-rural dichotomy, neighborhood territorialities, and urban growth, the article examines the dynamics of the "border" that characterize this territory, as well as where the meaning and value of actions within it reside.

Keywords: Memory. Biographical Narratives. Territory.

Introdução

Este artículo aborda la historia de Angélica, una habitante de Punta de Rieles de 91 años de edad, con quien he venido aplicando una serie de entrevistas, acciones y recorridos en formato Narrativas biográficas (Rocha y Ekert, 2013a, 2013b). Este trabajo es parte de mi investigación de doctorado, cuyo objetivo general es analizar la producción de sentido y valor de quienes habitan en Punta de Rieles y Villa García a partir de la (re)configuración territorial en los bordes de la zona noreste de Montevideo. En ese marco poder poner en práctica la técnica Narrativas biográficas con Angélica ha sido una experiencia muy valiosa, ya que reconstruir la historia barrial a través de la recuperación de memoria, y más aún de la técnica narrativas biográficas, implica cargar de sentido y valor la historia que se reconstruye, a partir de los relatos elegidos por la protagonista.

Conocí a Angélica en 2019, a través de mi desempeño laboral en el Programa Integral Metropolitano (PIM) de la Universidad de la República. Por aquel entonces yo recién ingresaba y ella venía con varios años de intercambio con la Universidad. Angélica, una referente barrial en Punta de Rieles, con varias décadas de militancia social, tenía un conocimiento especial del barrio y de mucho/as de quienes habitaban allí.

Mis primeros vínculos fueron en el marco de las fiestas de cierre del PIM, pero muy pronto, comenzamos a pensar en la importancia de recuperar la historia de su barrio. Muy poco estaba escrito sobre esto, y era necesario un trabajo sistemático y ordenado para concretarlo. Así se transformó en una posibilidad de abordar como temática de tesis de doctorado el sentido y el valor de vivir en el Noreste de Montevideo, en especial en Punta de Rieles y Villa García.

Hasta ese momento, mi investigación de grado y maestría habían abordado temáticas mayoritariamente rurales, y aunque, con cierto acumulado en lo urbano, en especial en programas de política pública de vivienda, me había propuesto, abordar temáticas vinculadas con el/los territorio/s. Fue así que comencé a trabajar en el PIM, y tanto desde el Núcleo Territorio, Comunidad y Derechos colectivos, donde trabajo, como en conjunto con colegas de distintas Facultades, en especial Ciencias, Arquitectura y Urbanismo, y Humanidades, comenzamos a pensar el territorio vinculado a su construcción/constitución como espacio de poder e identidad barrial,

siempre pensando en los procesos de memoria. Nos enfocamos en indagar las memorias colectivas, la historia barrial y las identidades locales en los barrios periféricos del noreste de Montevideo, desde un cruce interdisciplinario, particularmente entre historia y antropología, en permanente diálogo con lo/as habitantes del territorio (Cassanello y Abbadie, 2024).

El trabajo con Angélica representaba una oportunidad de co-construir conocimiento. Ambas estábamos interesadas en la memoria de Punta de Rieles, ella porque quería hacer una puesta en valor del barrio donde había vivido casi toda su vida, y yo porque consideraba que Punta de Rieles era un territorio a abordar. Quería entender por qué hoy es un barrio de la periferia, pero no me alcanzaba conocer las representaciones actuales. Para mí, como investigadora, era muy importante poder interseccionar las representaciones actuales con la historia, la memoria del barrio, con las construcciones simbólicas que contenía ese territorio y con las posibilidades y/o obturaciones que esa memoria generaba.

Ya a finales de 2021 le comenté a Angélica que había decidido hacer mi tesis de doctorado con la temática de territorio en Punta de Rieles y Villa García, y le comenté que quería hacer una serie de entrevistas con ella. Accedió gustosa. Durante parte de 2022, 2023, y alguna instancia en 2024, llevamos adelante encuentros quincenales de una hora y media, a dos, donde fuimos recuperando su historia personal, y la memoria sobre el barrio, su crecimiento, su constitución, y su devenir. En cada uno de esos encuentros, que realizamos en la casa de la hija de Angélica, fuimos hablando sobre sus padres, su origen en Fray Bentos, en el departamento de Río Negro, la impronta del frigorífico Anglo sobre ella; su mudanza a Punta de Rieles a mediados de siglo XX, que por aquel entonces era apenas un par de manzanas hasta donde llegaba el tranvía número 54, y que parecía más un pueblito, que un barrio integrado a la ciudad capital; y el papel formativo y fundamental que había tenido para ella la integración a diversas comisiones barriales en las que ha participado.

Angélica siempre me pidió trabajar con documentos para recuperar la historia de Punta de Rieles “Hay que encontrar documentos que posibiliten una historia más formal” me dijo más de una vez. Ella, una inquieta mujer, a la que siempre le gustó la historia, me pedía que hiciera un trabajo de archivo más clásico. Yo, una antropóloga, con formación en historia económica, creía necesario tener documentos a mano, pero entendiendo que quizás lo rico no es el documento en sí, sino el contexto del mismo,

cómo se construyen esos documentos, quienes los escriben y con qué sentido, y en especial qué lugar se le da, y cómo son recordadas y narradas las historias a las que refieren, por lo que me sentía más tentada a preguntarle a ella. En este sentido, yo quería saber su parte de la historia, la historia de Angélica, y como ella entendía el devenir de Punta de Rieles.

Las narrativas biográficas como forma de imbricar la memoria con el tiempo y la interpretación del/ de los territorio/s

En procesos de recuperación de memoria hay una forma de recordar que está permeada por la relación entre quien narra y quien escucha/pregunta, acentuando lo que Gonçalves denomina como "potencia etnobiográfica", que se produce a través de la relación entre el/la antropólogo/a y el/la entrevistado/a, y que genera una cierta alteración del discurso de la narrativa (Gonçalves, 2012: 24). En este sentido, contamos lo que elegimos contar.

Si partimos de considerar, siguiendo los conceptos de los antropólogos Tim Ingold (2016) y John Urry (2007) sobre itinerarios y recorridos, podemos pensar el devenir de la vida social, como la conjunción de múltiples cruces, casualidades, que tienen como marco el contexto social en el que nos tocó nacer y crecer, y que a lo largo de la vida se va desarrollando de numerosas maneras. Podríamos decir que somos itinerario, somos recorrido, y seguimos líneas vitales que se entrecruzan y se desenvuelven de forma inesperada, a su antojo, pero a la vez con ciertas tramas (Ingold, 2016). Luego está la forma en la que somos conscientes de ese devenir, y la/s manera/s en que lo contamos. Es así que pensar las narrativas biográficas como el seguimiento de una de estas "líneas" a través, siendo parte, o incrustada en el trasfondo social, puede, habilitar una comprensión en el tiempo y el espacio, de un relato sobre determinada realidad social, la de un barrio, una comunidad, una ciudad, o cualquier grupo humano que nos propongamos abordar.

La técnica Narrativas biográficas acentúan el hecho de que las personas cuentan lo que quieren contar, y por lo tanto, no necesariamente son cuestiones fácticas, sino que son relatos sobre la forma en la que se quieren proyectar, son cuestiones sentidas, entendidas y plasmadas de determinadas maneras. En los procesos de narración, es relevante la historia contada y entendida, es decir, la subjetividad de quien cuenta, así

como también la subjetividad de quien escucha para volver a contar. Teniendo en cuenta que la subjetividad de quien escribe también está en juego, y que la elección de lo publicado queda en última instancia en manos del autor/a (Strathern, 1999), es importante pensar entonces que estamos ante una historia de un lugar, a partir de un relato, y de su traducción al papel. Aquí tanto Rocha y Eckert como Gonçalves hacen énfasis en la existencia de personas-personajes, las formas de presentarnos ante otros, y las formas en las que lo/as otro/as nos ven.

Trabajar con el concepto de narrativas biográficas habilita la posibilidad de trabajar con los relatos, de construir/recuperar memoria, en un tiempo, que no necesariamente es el lineal, el de los documentos, el de los archivos (Rocha y Eckert, 2013a, 2013b). Trabajar con narrativas, implica necesariamente entender el grado de subjetividad presente en esos relatos, y cómo las vivencias, los sentimientos, y los distintos hechos de la vida los impregnan. A veces desarticulados con la historia social o política consensuada culturalmente. En palabras de Joao Biehl:

> Como etnógrafos, nos vemos desafiados a prestar atención a la transitoriedad política, económica y material de los mundos y las verdades, así como a los viajes que las personas realizan a través de entornos en tránsito mientras persiguen necesidades, deseos y curiosidades, o simplemente intentan encontrar espacio para respirar bajo restricciones intolerables… (Biehl, 2013: 574. Traducción propia)

Las temporalidades por momentos se quiebran, y cómo indica Biehl, van más allá de los contextos políticos y económicos a nivel consciente. A veces simplemente siguen los hitos vitales de quien narra, y los designios de qué era importante para él/ella en ese determinado momento. Estos hitos vitales no necesariamente están alineados con una "historia oficial", sino con la subjetividad de las experiencias vividas.

En este sentido, los relatos están construidos a partir de la experiencia de vida (Scott, 1992). Poder imbricar las historias personales con hechos concretos, vividos, así como con representaciones y recuerdos, habilita una cronología que hace foco en las vivencias, en los sentidos y en diferentes hitos históricos. Trabajar con narrativas biográficas implica una "...perspectiva dicotômica das relações entre memória, tempo e narrativa…" (Rocha y Eckert, 2013a: 41), que tensan los límites de la linealidad del tiempo, y de cómo la memoria trae esos momentos en la recuperación del relato.

Por otro lado, ¿cómo hacer para articular esas memorias personales con las de otros actores en el marco de una investigación más grande? ¿Cómo definir un territorio y su proceso de construcción? Creemos que para poder llevar a cabo esa articulación, es relevante señalar la importancia de imbricar la memoria colectiva, la que surge de los relatos comunes, la que se genera en grupos, en el marco de entrevistas colectivas, de talleres sobre la memoria del territorio, o armando cartografías sociales, con memorias individuales.

En otros trabajos hemos abordado la memoria barrial como una forma de ".. (re)visitar la historia barrial y comunitaria, recuperar fuentes y voces diversas, y desplegar diversas metodologías de abordaje de la(s) historia(s) emergentes en el territorio… (Cassanello y Abbadie, 2024: 2). En línea con conocer esas "otras historias" y sistematizarlas, con las narrativas biográficas, apelo a intentar entender esa historia del barrio desde la narrativa personal de una de sus actoras.

En continuidad con la idea de que los trabajos de la memoria sobre estos territorios son una forma de (re)politizar y (re)construir la historia de los lugares, fortaleciendo así los procesos de empoderamiento de los colectivos con los que trabajamos (Cassanello y Abbadie, 2024: 5), es que considero relevante poder contar la historia del barrio desde este lugar.

El proceso de contar el barrio

La mayor parte de las entrevistas en el marco de la recuperación de Narrativas biográficas (NB) hechas con Angélica las realizamos durante unas quince sesiones sentadas en el living de la casa de su hija. También realizamos tres recorridas en auto, que nos permitieron dimensionar el espacio desde otro lugar, el del pararse frente al objeto descrito, el lugar donde la anécdota cobró/a vida. Estas recorridas en vehículo fueron para habilitar la movilidad de Angélica con mayor facilidad, ya que a su edad, en el entorno de los noventa años, y a pesar de una condición física y mental impecables, se dificultaba realizar caminatas prolongadas.

Cabe destacar que la temporalidad de las anécdotas recabadas nunca fue lineal. Hubo a través de las distintas instancias un "ir y venir", siguiendo las preguntas que yo le proponía, y los propios recorridos de la memoria de Angélica. También influyeron en el devenir de las narraciones, temas que Angélica tenía en mente, o que había hablado

con algún/a vecino/a, a partir de su participación en la Comisión barrial de Punta de Rieles, o de mensajes de Whatsapp que recibía en alguno de los múltiples grupos que integra.

La primera vez que entrevisté a Angélica, corría julio de 2022. Había hablado por teléfono con ella el jueves de la semana anterior. Hacía meses que estaba con la idea en la cabeza, porque era algo hablado, pero por una cosa u otra iba postergando el momento de la llamada. Cuando otra compañera del PIM, avisó que Angélica quería comenzar el trabajo de recuperación de memoria barrial, concreté la entrevista. Era martes. Vimos diferentes opciones de horario y convenimos en el viernes a las 16 hs. Yo iría al kiosko, donde trabajaba su hija, que quedaba al lado de donde vivían, y así nos íbamos a encontrar. Angélica vivía con su hija desde que unos meses antes había tenido un quebranto de salud, ya pisaba en aquel entonces los ochenta y largos, y vivir sola en Punta de Rieles era complicado, por lo que se había trasladado a un barrio vecino, a unos pocos kilómetros de su casa, que quedaba en el mismo Municipio, y con muy buena locomoción para Punta de Rieles. Allí comenzamos nuestros encuentros.

Llegué 16 hs, fui al kiosko, y encontré a la hija de Angélica atendiendo a un hombre. Luego de terminar de atenderlo, me llevó con ella. Estuvimos en el living de la casa de su hija, acompañadas por el perro, que me ladró mucho al principio, pero que enseguida se dignó a aceptarme. Estaba la estufa a gas y la televisión prendida, en aquella primera tarde de invierno que compartimos. Yo me senté en el mismo sillón que estaba sentada Angélica. La casa era muy confortable, un sillón de cuero o simil cuero muy cómodo, y un ventanal que daba a lo que parecía ser un patio interno, no se veía porque el vidrio estaba esmerilado. Nuestros encuentros se llevaron en distintos lugares, casi siempre en el living-comedor de la casa familiar, pero también tuvimos algunos en el cuarto de Angélica, una pieza muy confortable que tenía una amplia ventana a la calle, y en el fondo de la casa, en especial en este último lugar tuvimos algunas instancias de entrevistas en el verano, cuando el calor agobiante de diciembre y febrero pedían por algo de brisa. En nuestros intercambios, mientras se colaban las historias sobre Punta de Rieles, aparecían también las historias de sus seres queridos, sus nieto/as, sus cuatro hijo/as, sus yernos y nueras. A alguno/as de ellos tuve la oportunidad de conocer e intercambiar en distintas instancias.

En este artículo seleccioné aquellas anécdotas, pedacitos de entrevistas que consideraba aportaban a la dicotomía urbano-rural, la existencia de zonas, o

territorialidades barriales, y la construcción del barrio en torno a la producción de programas públicos de vivienda. Las entrevistas que realizamos con Angélica contienen información sobre diversas temáticas, mucho más rica y vasta de lo que aparece aquí, pero como en toda publicación, hay una selección de lo contado por la autora. He decidido entonces alternar la historia contada por Angélica, con un análisis propio, más personal, realizado en el marco de una investigación más grande, mi tesis de doctorado, y que entonces toma como fuente las narrativas biográficas y las conecta con documentos secundarios, así como también, aunque no de forma explícita con otras entrevistas que he ido realizando. Este ejercicio me ayuda a pensar que poder imbricar las historias elegidas y contadas por quienes vivieron determinada época, implica poder realizar un aporte, una mirada, hacia la reconstrucción de la memoria barrial, ya que como indican Rocha y Eckert:

> ..no contexto das grandes metrópoles, o que nos habilitaria a pensar suas narrativas biográficas tanto quanto seus projetos de vida, que orientam trajetórias sociais [….] uma experiência de vida individual se mistura à dos outros, num processo de troca incessante, nem sempre homogêneo… (Rocha y Eckert, 2013a: 42).

Figura 1 - Angélica y Lucía en el salón del Teatro de Punta de Rieles



Fonte: arquivo da autora, 2023.

La historia de Angélica en el barrio y la historia del barrio contada por Angélica.

Angélica ha sido una figura trascendental en la historia de Punta de Rieles, participando primero en la Comisión de la Escuela 179, desde 1971 hasta 1996, y luego en la Comisión Fomento de Punta de Rieles, particularmente en la Comisión del Teatro Punta de Rieles, donde aún hoy participa con regularidad durante todo el año, y particularmente cada febrero en las puestas en escena del tablado popular que allí tiene lugar. Fue desde su rol con la escuela donde se interesó por recuperar la historia del barrio, y gracias a su privilegiada memoria, tiene un registro importante de fechas y acontecimientos. Participó, como miembro de la comisión del Teatro de Punta de Rieles en la reconstrucción de memoria en el marco del "Espacio Memorias para la Paz" que se conformó en 2002, y consolidó un movimiento que ya se había generado a finales de los años 90 junto con ex-presas políticas y con otras vecinas del barrio. En el marco de este espacio es que se publica el libro "Memoria de Punta de Rieles en los tiempos del Penal de Mujeres", y logran en 2011 inaugurar la Plaza-Museo Memoria Punta de Rieles (De Pena y Verrúa, 2025). La plaza está ubicada en un lugar icónico del barrio, ya que era el lugar donde se alojó originalmente el final de los rieles del tranvía, y de alguna forma funciona como un espacio con muchas capas de memoria en distintos momentos históricos, un espacio resignificado que representa muchas cosas a la vez: la llegada del tranvía, el mercadito de subsistencias, la terminal de los trolebuses, la plaza museo de la memoria.

Angélica llega a vivir a Punta de Rieles en 1948. Primero lo hizo en la parte central de aquel barrio que más parecía un pueblito suburbano que otra cosa. De hecho en aquel tiempo supo vivir en dos lugares distintos, en un primer momento hacia un entorno más alejado a lo que podríamos decir el "centro" de Punta de Rieles, y luego en la parte central. Más tarde, cuando se casó, se mudó al área rural, donde vivía la familia de su marido, y en los años 90 volvió al casco urbano de Punta de Rieles, por lo que su trayectoria vital está plagada de anécdotas sobre el cambio entre uno y otro espacio, las continuidades que tenían, y también las diferencias entre lo urbano y lo rural.

Su interés por la historia del barrio comenzó a partir de su vínculo con la escuela 179.

> ...las circunstancias me llevaron a interesarme por los orígenes. Porque mi vínculo con la escuela, para transmitirle a los chiquilines, a su vez los orígenes de su barrio, el por qué los orígenes de Punta de Rieles propiamente dicho ¿no? Yo vine a vivir a Punta de Rieles a los 14 años. Éramos nosotros del departamento de Río Negro. Mi familia trabajaba en el frigorífico, y por determinadas circunstancias, se vinieron para acá (NB Angélica Julio 2022)

Antes de llegar al barrio, el padre y la madre de Angélica trabajaban en el frigorífico Anglo[1] y a finales de la década de 1940 emigran a Montevideo. Esto coincide con la historia de mucho/as vecinos de Punta de Rieles a los que he entrevistado, familias que trabajaban en el interior del país, generalmente en entornos urbanos de otros departamentos, y que se mudaron a Montevideo, para encontrar un mejor pasar, mejorar el acceso a los estudios para sus hijo/as, o para poder seguir trabajando. La venida a Montevideo significaba/significa para muchos habitantes del interior, la posibilidad de dar un mejor futuro a su familia.

> ...lo que ambicionaba mi madre, es que yo estudiara. Hice en el IAVA[2] primero y segundo [bachillerato], y posteriormente me hubiera gustado, tenía todas las miras, de ir a la Universidad, porque me gustaba el derecho. Pero en aquel momento, para estudiar, el que no podía comprar libros tenía que ir a estudiar a la biblioteca, suponía vivir en la biblioteca, compartir un libro, que no siempre estaba a disposición. Ta, y entonces se hizo difícil, bueno, y dejé de estudiar.. (NB Angélica 22 julio 2022)

La historia de Angélica, que llegó al barrio siendo una adolescente, puede a lo largo del tiempo (con otras temporalidades y contextos históricos), asimilarse a la historia de muchos de los niños, niñas y adolescentes, que han ido llegando, y lo siguen haciendo en el marco de un constante crecimiento barrial.

> ... Lucía (L): ¿Y, vos vivías en el casco de Punta de Rieles o en una chacra?
> Angélica (A): Yo vivía en Punta de Rieles. Era en aquel momento lo que hoy es Aries, Centauro y Leo.

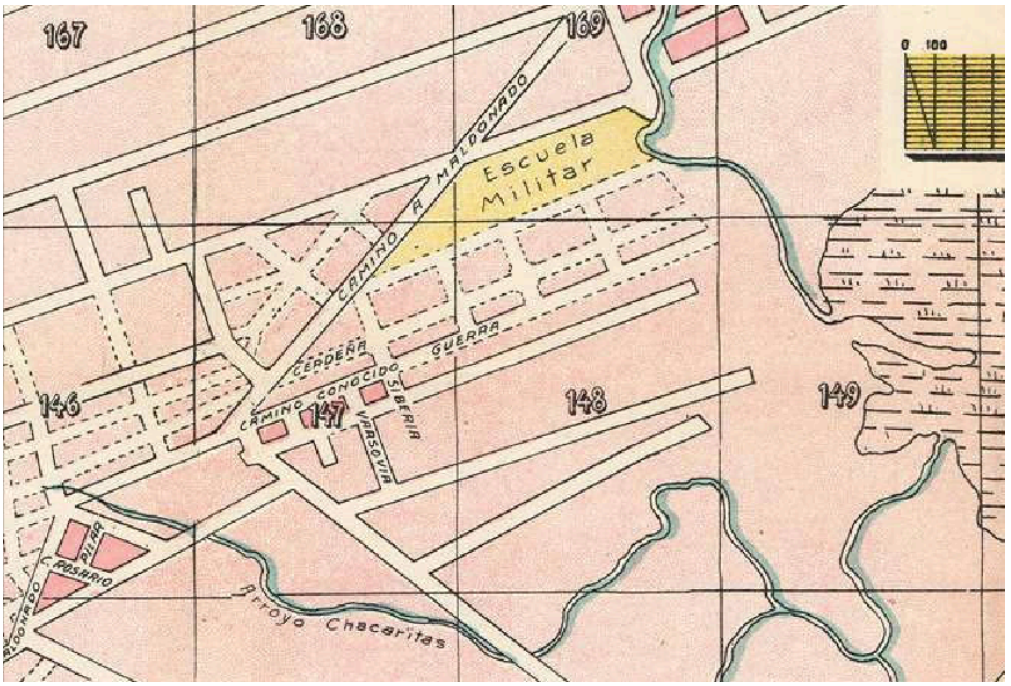
[1] El frigorífico Anglo, fue un importante nodo industrial en el litoral del país donde se empleó una buena cantidad de trabajadores y trabajadoras (Taks, 1999) .
[2] El Instituto Alfredo Vázquez Acevedo (IAVA) era el lugar para realizar los estudios de bachillerato, previos al ingreso a la Universidad en aquella época.

L: Solo esas calles.

A: Son las que hoy están de hormigón, las calles hormigonadas que hay en Punta de Rieles. Eso era el casco de Punta de Rieles viejo. Lo que hoy es, vamos a decir la parte que está desde atrás del teatro, hacia frente a la escuela de las monjas. Eso era una chacra y para el otro lado también es una chacra. Punta de Rieles eran esas … Eran 38 solares, es el primer remate que se hizo. El primer remate que se hizo en Punta de Rieles y después había otras más que no sé cuánto será, pero eran muy poco. Quizás no alcanzaban a 50….

(NB 22 julio 2022)

Figura 2 - Detalle de Plano de Montevideo fechado en 1944. Allí puede verse la zona urbana de Punta de Rieles (en rosa oscuro), que se componía de cuatro manzanas (cuadrante 147 en el plano), la escuela militar, los arroyos Chacarita de los Padres y Manga, así como la desembocadura de ambos en el bañado de Carrasco. También se ven las manzanas proyectadas, señaladas en el plano con líneas discontinuas.



Fonte: Plano Bemporat de Montevideo, 1944.

Cuando ella llegó al barrio, la fisonomía era la de un pueblito suburbano, unas pocas calles urbanizadas, rodeadas de chacras. Punta de Rieles, como espacio urbano, tiene origen en el fraccionamiento de una chacra en 1921, es ese primer fraccionamiento

al que se refiere Angélica (Plano fraccionamiento Chacra Familia Agazzi), y no será hasta 1928 que las primeras construcciones se comiencen a realizar.

Punta de Rieles se constituyó a partir de la expansión de la línea de tranvía 54, que originalmente unía la Plaza Independencia con la Villa de la Unión. Esta antigua línea, que había sido creada en 1868 bajo el nombre de la sociedad "Ferrocarril a la Unión", pasaría en 1906 a manos de la "Sociedad Comercial de Montevideo", siendo la línea electrificada en 1908 (Halarewicz, 2021). Sería en 1911 que la línea 54 amplía su recorrido hasta Punta de Rieles.

> "... Punta de Rieles tuvo nombre antes de existir como núcleo urbano. Tuvo nombre ¿por qué? Porque en 1911 viene el tranvía 54, y al lugar donde viene el tranvía, vamos a decir, la gente le dice "la punta de los rieles". En realidad, el nombre original es "la punta de los rieles", porque ahí se terminaban los rieles adonde venía el 54, pero el 54 no venía a un barrio, porque ahí donde yo vengo a vivir en el 48`, eso como barrio no existía. Era una chacra. [...]

Justamente la existencia de la terminal del tranvía 54 transformó aquel entonces medio rural, en un entorno que se iba urbanizando, y que a partir de esa infraestructura cambió las formas de habitar.

> […] el tranvía no solo trajo gente, trajo también civilización. Y también el hecho por ejemplo, de lo que pasó en Bella Italia, que Piria, contrató un viaje de tranvía para que la gente viniera al remate de los solares, que ahí fue como en masa que se hizo eso. En cambio en Punta de Rieles, la gente de Punta de Rieles es heterogénea, no tiene nada que… porque un vecino es de la construcción, el otro era no sé, de la fábrica de algo, no es que digas, vivían dos vecinos que eran colegas de trabajo, no. Fue la gente que vió la oportunidad y vino a vivir así. No fue homogénea la población que vino…." (NB Angélica 22 julio 2022)

El tranvía, era la infraestructura que permitía trabajar y estudiar en las partes céntricas de la ciudad, que habilitaba continuar con la formación más allá de lo escolar, y que además habilitaba el trabajo fuera de las chacras. Angélica fue al liceo 8, centro educativo más cercano para continuar su formación más allá de la primaria, y que quedaba a unos 12 kilómetros de Punta de Rieles, y luego terminó su formación en el

IAVA, a una distancia aún mayor, por lo que la forma de acceder a estos espacios era el tranvía, que era en ese momento el transporte público disponible.

> ...L: Te quedaba lejos de tu casa.
> K: Fíjate que yo siempre tengo como anécdota en la primera, en segundo año, teníamos idioma español y era un profesor muy estricto [...] y yo llegaba tarde a veces, porque iba en el tranvía.
> L: En el 54.
> K: Entonces a veces decía, la señorita puede entrar porque ella viene de afuera.
> L: ¿En serio?
> K: Fíjate que era de decir 8 de Octubre y Garibaldi, y para él yo vivía afuera ¿El concepto de la lejanía, no? Era de afuera. Después terminé en el IAVA…
> (NB 22 julio 2022)

Continuar estudios universitarios era difícil en la década de 1950, en especial para una mujer de la zona suburbana. Algunas convenciones sociales estaban muy establecidas, y romperlas era muy difícil.

> ...A: Yo cuando tenía 19 años, yo había terminado lo que hoy sería sexto, que mis miras hubieran sido, si hubiera podido económicamente, seguir estudiando, pero que no podía. Pero entonces estuve trabajando en la escuela de las monjas. Era como que trabajé en la bañadera. Eran las monjas, las Carmelitas de la Caridad, el Sagrado Corazón, el Vedruna [Colegio que aún existe en el barrio]. Entonces cuando tenía 19 años estuve trabajando ahí, trabajaba en la bañadera, en el ómnibus que iba a buscar a los chiquilines, y me dió por aprender a bordar con las monjas, y les hacía algún mandado, irles al centro. No un trámite, pero algunas cosas si. Tuve un vínculo ahí. Era lo que yo hacía, a dónde salía, no tenía otra actividad. Nunca salí a trabajar a otro lado.
> L: ¿Y ese era un trabajo remunerado?
> K: Si, en la bañadera me pagaban. Y también hice catequesis. Vine acá al Sacre Coeur, y acá te daban clases para dar catequesis, y di catequesis en el kilómetro 15. En una casa de familia. Entonces siempre estuve vinculada…"
> [...]
> L: ¿En que año te casaste?
> K: Me casé en el 56`.
> L: En 1956.
> K: 22 años yo y siete más mi marido.

> L: ¿Y dónde lo conociste?
> K: Eso es tan cómico. Vos sabés que yo vivía ahí en Punta de Rieles, y siempre pensaba "Algún día me voy a ir de Punta de Rieles".
> L: Te ibas a casar con alguien del centro.
> K: Si, si, si. Qué me sacara de allá. Y lo conocí ahí en el barrio. Pasaba por la puerta de casa. Yo vivía sobre el camino Punta de Rieles…
> (NB 2 de setiembre 2022)

En la sociedad de los años cincuenta el matrimonio era un vehículo para las mujeres que en el caso de Angélica podría haber determinado su ida del barrio o quedarse en él. De hecho Angélica realizó un cambio de vida a través del matrimonio y pasó de vivir en un entorno urbano a uno rural. Allí la dicotomía urbano-rural estuvo presente tanto en el acceso a servicios, como también en las posibilidades, y en los valores de las personas que se abren como trayectorias de vida, signando qué es lo importante, cuáles son los futuros deseables para una persona, cuáles son sus prioridades, cuáles las posibilidades reales de concreción de lo anhelado.

Angélica identifica diferencias entre valores y formas de pensar asociadas a su trayectoria familiar y vital, mayoritariamente, en la importancia que se le daba a la formación, a la educación, esto quizás por el rol que tuvo la educación en su propia vida, primero como espacio formativo, luego como espacio laboral, y más tarde como espacio de militancia social.

> ...era completamente distinta la sociedad. [...] yo me caso, y a los 23 años tengo el primer hijo. Y yo, mientras ya te digo, había estado trabajando en la escuela de las monjas, posteriormente me caso, me voy a vivir a la quinta y ahí cambia. Cambia completamente porque vamos a decir, la sociedad rural es completamente distinta [...] No me insertaba completamente en el medio social que me había llevado el matrimonio, incluso yo a veces pienso, si bien ha sufrido el medio rural que yo conocí, el de Punta Rieles sufrió una transformación [muy grande], se ponía en tela de juicio, el porqué yo pretendía que mis hijos terminaran la escuela y fueran y siguieran estudiando [...] a pesar de que la tierra no era nuestra, era alquilada, igualmente, ni remotamente se pensaba que un día la gente tenía que dejar la tierra. Donde yo vivía, contando mis nietos, era la quinta, fueron 5 generaciones, ¿no? ¿Y cómo?, ¿por qué había mandado a mis hijos a estudiar si tenían un futuro en la tierra?... (NB 22 julio 2022)

Para Angélica, la educación habilitaba alcanzar horizontes distintos a los que sus hijo/as podían encontrar en el medio rural de Punta de Rieles. Las enormes transformaciones sociales y culturales que sobrevinieron en las décadas de 1960 a la actualidad le han dado la razón. La educación ha funcionado como un componente de capital cultural que habilita mantenerse o ascender en la escala social, convirtiéndose en una forma de transmitir determinadas pautas culturales por sobre otras, habitualmente ligadas, además, con una forma de vida urbana.

> ...A: Yo fui a Colegio de monjas [en Fray Bentos]. En aquel tiempo no había una división tan grande entre el que tenía y el que no tenía. Entonces no era necesario conseguir championes para la escuela para el que no tenía, por ejemplo, por lo menos yo no lo viví eso. Yo era de familia muy modesta. No le veías la cara a la miseria. Capaz que era en el colegio que no se veía. La gente vieja de Punta de Rieles, fijate que la escuela pública se inaugura en 1959, así que la gente antes fue toda a la escuela de las monjas.
>
> L: O no iba a la escuela.
> A: Yo no me acuerdo. No conozco a nadie que no haya ido a la escuela.
> L: O sea que todos iban a la escuela en Punta de Rieles.
> K: Yo no podría citarte a ninguno que no fuera a la escuela.
> L: Quiero preguntarte una cosa que me interesa. El otro día mirando un mapa, veíamos que el asentamiento España, La Chancha, ya existía en 1966. Ahí también existía La chacarita[3], y quería preguntarte si había asentamientos en Punta de Rieles [en esa época].
> K: Yo me acuerdo del 65, porque el tercero de mis hijos nació en 1965, y nosotros teníamos un peón, que vivía en ese asentamiento [La Chacarita]. No era un peón, un medianero[4] nuestro, que vivía en el asentamiento, y la señora tuvo familia más o menos en la misma época que tuve yo. Y ellos vivían ahí, y eso me acuerdo. Y después, en la década del 70', vos tendrías que fijarte cuándo se hace el realojo en Aparicio Saravia. Porque al realojo de Aparicio Saravia llevan gente de la Chacarita [se refiere a la Unidad Misiones]. […] En ese momento se hace el realojo, y se hace el barrio 19 de junio, que es en Géminis. Qué había una organización, que se llamaba Voluntarios de

[3] Hoy en día los asentamientos de La Chancha (barrio España) y la Chacarita están catalogados como asentamientos informales, si bien han tenido procesos y etapas donde han sido lotes formales, las condiciones habitacionales, de inundabilidad y en algunos casos también de hacinamiento (en especial de densidad habitacional dentro del lote), implican que no tengan regularidad jurídica.
[4] Un medianero es alguien que aporta trabajo y que van a medias con quien tiene el usufructo de la tierra. Era una práctica común en el medio rural uruguayo entre pequeños campesinos hasta finales del siglo XX.

> coordinación social. Aparte de esto que hablamos del cantegril de la Chacarita, lo de España no era un asentamiento. El barrio España no era un asentamiento. Era en la calle Cerdeña, x cantidad de casitas humildes que se alquilaban, principalmente a la gente del ejército, porque el cuartel está enfrente. Cuando yo trabajaba en la bañadera iba a buscar una niña al barrio España.
> L: O sea que también iban a las monjas ¿Tenían beca las monjas?
> K: No. Muchos no pagaban. Pero ya en esa época existía la escuela del [km] 14, la 140.
> L: ¿Era rural?
> K: No, no era rural. Era urbana. Y tiene más de 100 años esa.….
> (NB 2 de setiembre 2022)

En el relato de Angélica puede identificarse la existencia de una zona de borde, espacios donde lo formal y lo informal se imbrican, se misturan. Allí los límites para caracterizar, denominar, se tornan difusos. El concepto de borde, como se entiende aquí, está vinculado a la idea de rupturas, fisuras, escisiones en el territorio, cambios en el patrón de lo establecido. Son "...esos espacios-umbral [...] espacios entre espacios, espacios interespaciales, intervalos, intersticios..." (Benach y Delgado, 2022: 100). Además de la idea de Angélica sobre el acceso a la educación, también está la idea sobre las características del barrio, los lugares y su materialidad o condición. Un determinado barrio es un "cantegril", y otro no es un asentamiento porque tiene estatus legal, pero al profundizar un poco, esas características comienzan a ser cada vez más permeables.

Como parte de estas dinámicas de borde, Angélica identifica esa composición homogénea del barrio desde los orígenes, y también la existencia de distintas zonas. Tanto ella, como otro/as vecino/as han identificado que Punta de Rieles tiene una frontera imaginaria. El límite más conciso de esa frontera está representado por el final de Camino Maldonado y el comienzo de la Ruta 8, allí en el km 13, en el costado de la plaza Museo Memoria Punta de Rieles, que antiguamente era precisamente el lugar a donde llegaba el tranvía. En este sentido se caracteriza por ser un territorio compuesto por territorialidades barriales (Abbadie et al, 2019; 2020), donde los límites ocurren hacia el norte y el sur, y también hacia los sectores periféricos del barrio, caracterizados además por límites geográficos, que en general tienen alguna corriente de agua, en este caso las más importantes el arroyo Manga y el arroyo Chacarita de los padres. Esos

límites funcionan justamente como suturas y parte aguas al mismo tiempo: son las rutas de conexión con el centro, son los arroyos, son calles centrales en el barrio. Son límites, pero también tienen usos, funciones de conexión. Estas territorialidades son espacios con cargas simbólicas, donde la dimensión del tiempo de constitución tiene una relevancia importante en su existencia.

> "...yo digo siempre que existe en Punta de Rieles, un Punta de Rieles Norte y un Punta de Rieles Sur, y que yo lo viví de verlo en la escuela y todavía ahora, la vez pasada lo hablaba con un maestro de la [escuela] 338 y me decía "sigue existiendo". La gente que vive hacia el norte de Camino Maldonado es gente, yo no sé si, si decir con otra mentalidad. Para aquel lado no hay asentamientos, es la gente de las cooperativas. Hay un predio por ejemplo que ocupa muchas cooperativas y eso, que desde que se fraccionó, siempre, para planes gubernamentales, que se le dio facilidades a la gente para hacer la casa, pero gente que no vino a hacer, como viene un asentamiento, a hacer lo que puede, si no, más o menos, no sé si decir dirigido o programado como tiene que hacer. [...] hay un plan[5], en el que se le dió a la gente un lote de terreno. Se le dio como una amnistía de dos años, para que la gente no tuviera que pagar, para que pudiera seguir pagando donde estaba y mientras fuera haciéndose una comodidad…" (NB agosto 2022)

En los apartados anteriores se puede identificar una valoración positiva sobre lo urbano, y su vínculo con "lo civilizado". Ha sido una constante durante mi trabajo de campo la idea de lo tecnificado, lo intervenido por infraestructuras humanas (el pavimento, la canalización de agua, la electricidad, el transporte), y lo "prolijo", planificado y ordenado como un símbolo positivo dentro de las percepciones de vecinos y vecinas del barrio, una meta y un lugar hacia donde ir, que es valorado tanto por quienes habitan, como también por diferentes organismos de política pública.

Ese "devenir urbano", se contrapone con los espacios rurales, o semi-rurales que se pueden observar tanto en la existencia de chacras productivas (quintas como se le dice popularmente) y abandonadas (en los últimos años la mayoría); como también en las prácticas cotidianas de los habitantes, que incluyen la valoración de tener tanto animales domésticos, alguna gallina, ovejas, patos, vacas y caballos, como también árboles frutales, limoneros, higueras, parrales, que necesitan espacios al aire libre de mayor o menor tamaño. Es así que lo rural convive con lo urbano en Punta de Rieles,

[5] Plan Lote.

donde vacas, caballos, ovejas y gallinas, se encuentran tanto en las zonas de chacra, como también en las calles del casco urbano.

Para Angélica la ruralidad no solo está presente en esta materialidad que se plasma en general en los terrenos, animales y plantas, sino también es parte de una identidad barrial que denota características especiales. Ella, habiendo vivido en ambas partes de Punta de Rieles, durante muchos años intentó conservar algunas huellas de la impronta rural, que progresivamente se va transformando en espacios para logísticas, galpones de acopio de productos de producción nacional e importada, fábricas de aluminio, y espacios de acopio de residuos urbanos. Fue así que realizaron diversos intentos de reconocimiento de lo rural en la zona, y conformaron un colectivo que se llama ABC Rural.

> ...A: Yo por ejemplo, siempre le he preguntado al consejo acá en el municipio ¿qué se pretende de Punta Rieles? Porque es una zona abandonada.
> L: ¿Y qué se pretende?
> A: Yo no tengo respuesta, no tengo, a mí nunca nadie me dio una respuesta que se pretende de Punta Rieles. Porque yo puedo hablar de mis años. Era un jardín, vos entrabas y era increíble porque era una zona que se explotaba agrícolamente. Agrícolamente, no, agricológicamente, no me sale la palabra.
> L: ¿Agroecológicamente?
> A: Claro, se explotaba, pero era fabulosa porque es este qué tipo de verdura, ¿cómo se llama? Hortalizas. Hortalizas. No. Eran horticultores todos más bien, porque no había otro tipo, ni fruta ni otras cosas. Eran horticultores. Y vos veías salir la gente de allá, incluido mi marido, los camiones de verdura. Y todo eso desapareció. Y ojo que desapareció también la gente. No hay hoy actores para hacerlo, porque la gente, los que quedan son mayores, gente joven, con los dedos de la mano. Pero los jóvenes que quedan no trabajan en la tierra. Trabajar la tierra propiamente, vivir de la tierra, habrá uno o dos. Y era algo impresionante, increíble, increíble. Fíjate que esto es a título personal, mi marido tenía 16 fábricas de pasta, para llevarle verduras, para los ravioles.
> L: ¿16 de la zona?
> A: No, no. Todo Montevideo, de todos lados. Tenía por ejemplo uno en Colón, uno en la Ciudad Vieja, otro en Pocitos, otro en General Flores.
> L: ¿Y él se la llevaba?
> K: Sí, la llevaba los jueves de mañana se iba a las 2:00 a.m. a repartir….
> (NB 2 Setiembre 2022)

Esta zona funcionaba en aquella época, junto con otras zonas de Montevideo como Villa García, Toledo Chico, Melilla, Mendoza o Paso de la Arena, como parte del cinturón verde que proveía de hortalizas, frutas y verduras al casco urbano de Montevideo.

Al mismo tiempo, la planificación urbana ya contemplaba el crecimiento acelerado de la ciudad de Montevideo como algo inevitable, es así que en planes como el Plan Director de 1959 prevé obras de infraestructura significativas como el entubado del arroyo Chacarita, que estaba en desarrollo en esa época. En plena época de la Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI), la zona de Punta de Rieles era parte de un límite permeable, donde el funcionamiento de textiles y curtiembres ponían en riesgo la inocuidad de los alimentos producidos en la zona.

Se sucedían, en la época, una serie de intervenciones de distintas políticas públicas, que promovían el desarrollo de lógicas urbanas, ya fuera tanto en la construcción de espacios culturales, de reunión, como también la planificación de espacios de vivienda.

> ...L: ¿En qué momento se hace el teatro? ¿Qué año?
> K: La Comisión de Fomento se inaugura en 1947. La comisión como tal.
> L: ¿La Comisión de Fomento del barrio sería?
> K: Si. Comisión de fomento de Punta de Rieles y Chacarita.
> L: ¿Pero esa comisión de fomento no era de fomento rural, era de fomento?
> K: No, no, no. El teatro y la comisión no tiene nada que ver con lo rural. Después, en la década del 50, que yo no sé precisar. A veces lo hablo con algunas vecinas mayores de la vuelta.
> L: O sea que en el cincuenta y algo ya se armó el teatro.
> K: Si, porque además una cosa, había en Montevideo, el teatro de Malvín, y el teatro de Punta de Rieles. Yo no sé si se inaugura, o la modalidad, o el modelo, o como es, es una misma persona [Alfredo Moreno (1906-1970) fundador de la federación de los teatros barriales].
> L: ¿pero en la década de los 50?
> K: Si, y ininterrumpidamente hasta el gobierno de facto. Que ahí hubo un período que no se podía hacer carnaval, y entonces medio decayó. Pero después siempre estuvo, con sus altos y sus bajos, pero siempre estuvo en actividad… (NB 2 de setiembre 2022)

En este sentido se podría identificar por parte de la política pública, una intencionalidad por promover el crecimiento urbano, con la incorporación de nuevos centros de estudio, y también con lugares de esparcimiento barrial, y realización de distintas actividades culturales.

> ... A: La primera escuela de Punta de Rieles, que es la 179, se fundó en 1959. A instancias de la comisión del barrio, que ya existía desde 1947, se inaugura en donde hoy, pasando la escuela y el jardín, la escuela 179 nueva y el jardín, estaba la 179 vieja que hoy es un Instituto evangélico, Eduvi, un liceo, una cosa así. Bueno, ahí se inaugura la primera escuela 179.
> L: ¿Era rural esa escuela?
> A: No, no.
> L: Era urbana.
> A: Era urbana. Era urbana, si. Era una escuela con seis maestros y la dirección… Y … No sé el número de alumnos, la verdad. No sabría decirte el número de alumnos….
> (NB 22 de julio 2022)

Las infraestructuras, los servicios en Punta de Rieles costaron en llegar, en especial a la zona rural. Y si bien Angélica tuvo luz eléctrica cuando llegó a vivir a Punta de Rieles en 1948 en el sector urbano, en 1965 aún no había luz eléctrica en la chacra rural donde ella vivía. El agua potable, un servicio de mayor necesidad, no estaba disponible para todas las personas a través de la red de agua potable (OSE) en Punta de Rieles.

> ...A: Para mí fue tremendo, porque yo me crié con agua y luz, y cuando me casé, me fui a vivir con agua sí, pero de pozo, pero sin luz. [...] capáz hasta el 50' vos venías venir el aguatero. Porque tampoco todo el mundo tenía una canilla de OSE.
> L: Porque había que conectarse, pagar la conexión.
> A: Había que conectarse. Eh, no sé si vos tenés claro. ¿Viste en el kilómetro 12 de Camino Maldonado? Hacia adentro está lo que era la IPUSA[6].
> L: Si.

[6] IPUSA es una papelera, que en esas décadas tenía su planta sobre el arroyo Chacarita al norte de Camino Maldonado. Hoy en día el edificio es un espacio abandonado, que en los alrededores tiene un asentamiento informal que es conocido popularmente como IPUSA.

> A: Bueno, ahí, estaba la canilla y ahí iba el aguatero a llenar el tanque, y de ahí llevaba a la gente que le compraba el agua dulce … Porque si no, había gente que no tenía agua practicamente.
> L: Eso era lo que te iba a preguntar de dónde sacaba el agua el aguatero. Pero lo sacaba de ahí que había una canilla con agua potable.
> A: Posteriormente, se hace un pozo, un pozo semi-surgente y se pone una canilla en la esquina de lo que es hoy Aries y Centauro. Ahí se pone una canilla, entonces la gente iba, y las mujeres iban con los baldes a buscar agua. Era muy precario. Ya te digo, en aquel momento eran tres cuadras el barrio.
> L: Eran tres, cuatro manzanas.
> A: Si, si. Después en la década del 50', ya a mediados del 50 quizás, se lotea lo que nosotros, en aquel momento le llamábamos el barrio nuevo. Desde atrás del Teatro hasta enfrente a la escuela de las monjas. Eso era una chacra sola que se lotea y ahí se hace otro barrio. …
> (NB Agosto 2022).

Además del crecimiento barrial dinamizado por política pública, el barrio también ha tenido un incremento importante de habitantes a partir del desarrollo de asentamientos, y en menor medida, de loteos formales, que se dieron especialmente entre las décadas de 1960 y 1980. Estos loteos eran realizados por las familias que poseían los terrenos como en el caso de los Agazzi, quienes poseían el primer terreno que se loteó en Punta de Rieles, o también en algunos casos de pequeños empresarios locales, que compraban chacras, las loteaban y las vendían. En una de las recorridas en auto, Angélica me mostró el barrio Valerio y la barraca Punta de Rieles.

> ...A: Acá para el [ómnibus] 155. De ahí de dónde está el camión para allá es el barrio Valerio, que yo te dije que lo fraccionó el barraquero. Y este, mira, esa casa no la conocía. Porque esto es de ellos también, de la barraca también. De la gente de la barraca, de los hermanos Rivero.
> L: Barraca Punta de Rieles. ¿Y desde hace mucho tiempo es la misma barraca?
> A: Toda la vida, siempre fue la misma. Ahora después te cuento la historia de esta barraca. Esto era un pozo. Yo, mi familia vivía ahí, en este terreno. Eso al principio, cuando llegaron mis padres. Ahí.
> L: Mismo, mismo en la barraca, es donde está ahora.
> A: Bueno, te cuento de la barraca. Eliseo Rivero, gallego, gallego de la Coruña. Él se viene cuando tenía, cuando era joven, creo que no tenía 20 años. Se viene. Estaba muy mal allá, muy, muy mal. Entonces se viene. El

> abuelo le da el dinero para venirse. En aquel momento tenías que tener una carta que te invitara, no podías entrar al Uruguay. Entonces él no tenía la carta. Se bajó en el Brasil, estuvo en el Brasil viviendo, no sé cómo vino para acá. Viene para acá. Cuando él viene para acá, trabaja por allá, por el Paso Molino, por allá. Después trabaja en dos o tres lados y después se viene a trabajar en la barraca… (NB Recorrida en auto con Angélica, 3 Setiembre 2022)

La barraca Punta de Rieles es la barraca del barrio. Allí se han comprado la mayor parte de los materiales con los que el barrio se construyó. Quien lo fundó, Eliseo Rivero, fue un pequeño empresario que tuvo su impronta en el desarrollo del barrio, no solo por la venta del material que hizo posible la concreción de las construcciones, sino también porque fue un promotor de la compra, loteo y venta de pequeños solares que hoy conforman algunos de los sectores de Punta de Rieles, como el barrio Valerio.

En este sentido, cabe mencionar que el proceso de urbanización que se fue dando en Punta de Rieles, pasó progresivamente de ser un crecimiento urbano dinamizado por el loteo de chacras, y la consecuente compra de pequeños terrenos por familias de clase trabajadora, en los años 50, 60` y 70`, a la puesta en práctica de planes públicos de vivienda, y también al asentamiento informal de muchas familias, que siguiendo la práctica de comprar un terreno y construir una vivienda unifamiliar, compraron lotes de forma ilegal, pasando a estar en una situación jurídica de irregularidad. Buena parte de las viviendas en los asentamientos Nuevo España y Villa Farré tienen estas características (Abbadie et al, 2025, Abbadie, 2024).

La construcción de vivienda pública en Montevideo existe desde al menos la creación del Instituto Nacional de Viviendas Económicas (INVE) en 1937 (Ley 9.723). La expansión montevideana ha estado signada por distintos planes que llevó adelante el INVE, y en general la política pública de vivienda[7], y Punta de Rieles no fue la excepción. En especial luego de creado el Plan Nacional de Vivienda en 1968 (Ley 13.728), se llevaron adelante allí diversos planes de vivienda. Estos planes, destinados principalmente para familias con hijos, no solo cambió la fisonomía del paisaje barrial,

[7] Entre 1968 y 2008 el desarrollo de vivienda pública estuvo en manos del Banco Hipotecario del Uruguay (BHU), y a partir de 2008 de la Agencia Nacional de Vivienda (ANV).

sino que también integra nuevo/as habitantes al barrio. Ese ha sido un contínuum del barrio Punta de Rieles al menos desde finales de los años 60, principios de los 70`.

> ...A: En la década del 70', cuando mi hijo, había nacido en el 65', quiere decir que en el 71'... se pone la piedra fundamental de las viviendas policiales.
>
> L: Ahh, ¿en el 71 ya? Mirá en esa época, yo pensé que eran de los ochenta.
>
> A: No. En el 71 se pone la piedra fundamental de las viviendas policiales, que no pertenecían al Ministerio del Interior, se hicieron… Ahí donde hoy está el Espacio Plaza [había] no sé si era propiamente el nombre, como un campo experimental de INVE, el Instituto Nacional de Viviendas Económicas. Entonces había x cantidad de casas, todas distintas. Porque cada INVE hacía una casa de dos aguas, otra de techo plano, otra de …
>
> L: ¿Pero eso ya en el 71´?
>
> A: No. Anterior al 71. Antes de que se ponga la piedra fundamental de las viviendas. Antes, ahí en ese predio, existía eso. Ya te digo, había x modelos, una de dos aguas tipo chalet. Todos los modelos de casas que tenía INVE, antes de hacerlo, antes de reproducirlo tipo barrio, hacía un modelo. Como un campo experimental.
>
> [...] Entonces, ya te digo, ahí se pone la piedra fundamental, se hacen las casas, y no sé por qué circunstancia, se le da al Ministerio del Interior, esas casas [l complejo que hoy se conoce como Viviendas policiales]. Se le cede al Ministerio del Interior. Me acuerdo, porque yo ya formaba parte de la Comisión, entonces se empieza a trabajar con la comisión de la escuela, y con asistentes sociales, porque se sabe que va a venir un buen número de alumnos ¿no? Había un promedio, no sé, yo a veces pienso "¿será real o será algo de mi cabeza?", un promedio de cinco niños por familia, contando entre los adolescentes, los recién nacidos. En la escuela cinco niños, algunos ya para salir, otros tenías que pensar en una escuela que tuviera lugar para todos. Entonces la escuela empezó a funcionar en tres turnos.
>
> L: ¿En tres turnos? La mañana, la tarde …
>
> A: Un intermedio.. Un turno de mañana, un turno intermedio, un turno de la tarde. Quiere decir que eran acotados. Y, bueno, era ahí entonces donde yo te digo que empezó como un quiebre, porque la gente del lado sur, atribuía que había menos clase, todo eso, culpa de aquella gente, que había venido a Punta de Rieles al norte ¿no?. Lo único que habían eran las viviendas, esas viviendas policiales.
>
> L: Pero ellos, estas viviendas empiezan en el 71`, la piedra fundamental ¿pero esa obra llevó un tiempito?

> A: Si, si, si.
> L: Son edificios en altura digamos, cuatro pisos.
> A: Si, si, si. No es una cosa inmediata. Ya te digo, ahí me falla la memoria, tengo cosas anotadas, pero ya te digo, la memoria me falla. Para saber, hay que decirte fidedignamente en qué año empezó. Pero bueno, ya se empezó. Y ahí se empezó a trabajar, para ver, este, dónde se ubicaba una escuela…" (NB 22 Julio 2022)

Con cada ampliación poblacional, se han construido nuevos centros educativos para los niños, niñas y adolescentes que se integran al barrio. En los años 90, se construyó la escuela 338, luego de una demanda de vecino/as para tener otro centro educativo. Y más recientemente, y acompañando el incremento de planes de viviendas generados en el barrio a partir de 2007, en 2020 se inauguró la escuela 405 de tiempo completo (Abbadie et al, 2025). Es habitual, aunque no debería serlo, que los centros educativos no están prontos en el mismo momento que las familias se mudan, y por lo tanto se sobrecarguen durante un tiempo los centros educativos ya existentes en el barrio, y en las zonas aledañas. Angélica, como parte de la comisión de la Escuela 179, junto con otro/as vecino/as, tenía un rol dinamizador en la concreción de centros educativos para el barrio.

> ...A: yo empiezo a investigar el origen y de quién era el terreno donde nosotros pretendíamos que se hiciera una escuela [en los años 70`], donde posteriormente hacen las dos escuelas, la 179, la 338 y el jardín 314. Ese predio, que era como una punta de lanza, junto con lo que es ANCAP, entonces yo fui a la Intendencia a averiguar. Y ese [...] era el padrón número 7, de la Intendencia. [...] ahí funcionaba el parque Tomás Berreta, y era el predio de la Intendencia. Pero el predio Tomás Berreta ¿por que se llamaba el parque Tomás Berreta? Porque Berreta que fue presidente, fue ministro de Obras públicas, entonces le dió a los obreros, a la gente de obras públicas, para que ahí hicieran como un parque. Ellos tenían donde hoy es la policlínica, más o menos, porque incluso habían quedado algunos restos de hormigón en el suelo, de restos. Había un galpón grande, que era como el club de esa gente, y que a ellos se los había cedido Berreta cuando era Ministro. [...] Era precioso, todo lleno de árboles, pinos, eucaliptus, precioso, precioso. Y una cancha de fútbol en el medio. Ahí, eso era el Parque Tomás Berreta. Tanto se suscita eso del parque para una escuela, yo personalmente fui a la Intendencia para averiguar, cómo era y para que la Intendencia le

donara, porque Primaria (ANEP[8]), creo que como todo el gobierno, no edifica nada en terrenos que no sean de su propiedad. Entonces yo fui, fuimos, porque la escuela pretendía hacer un trabajo, para que la Intendencia le donara a Primaria. No lo logramos. Yo no me acuerdo. Eso sí lo tengo anotado, tendría que verlo, pero creo que era algo así como un millón de pesos le vendió la Intendencia a Primaria el predio para que se hiciera la escuela. Una persona de la comisión, que había estado siempre, sugirió que se le pusiera a la Escuela 179 como nombre Tomás Berreta, porque estaba adentro del predio de lo que era el Parque Tomás Berreta. Bueno, dio lugar a discusiones, porque había quienes decían "Hagan la escuela en otro lugar" porque ahí tenían una cancha, la gente tenía el club Punta de Rieles, que tenía su cancha de fútbol y que sé yo. Lo que hoy es el Espacio Plaza[9], la organización del Espacio Plaza, lo que hay en el Espacio Plaza, eso era lo soñado para hacer donde hoy está la escuela. Todo lo que hoy hay, porque incluso, donde hoy está la policlínica, [...] Bueno, se hace la escuela 179, posteriormente no alcanza, porque la matrícula era demasiado, entonces se agranda y eso. Pero ya en esa época, cuando ya se hizo la escuela 179, la primer parte, la 179 digamos, que la otra tiene otro número, ya la escuela veía que había empezado a crecer el asentamiento Nuevo España.

L: ¿El Nuevo España o el España?

A: El Nuevo España. [...] eso es una chacra [de] las Rodríguez, decían, que tenía 21 ha, y es donde se les va… Ellas eran unas mujeres solas. Vivían ellas solas en una casa, que todavía existe,

L: ¿Es la casa que está enfrente del barrio?

A: No, es una casa que vos entrás, vas por camino Guerra, y entrás a la derecha por la última, creo que es Varsovia o Siberia, la última, la que empieza el barrio allá, y es una casa que está a mano derecha, una casa vieja. Esa es la casa de ellas. Y a ellas las corren. Se tienen que ir. Y es donde se empieza a hacer el asentamiento. Que eso fue antes del 2000. Que yo siempre digo y rompo una lanza por la gente de Nuevo España porque no fue gente de mal vivir. Fue gente que yo dije "la corrió la sociedad", porque se quedaron sin trabajo. Algunos con los pocos pesos que les dieron de desalojo, vinieron y se hicieron un ranchito, una casa mejor. Porque hay muy buenas edificaciones, muy buenas casas. Ese fue el origen, y claro, cuando después, va creciendo, y va aumentando la población, viene gente con muchos niños. Y los chiquilines en general, venían muchos a comer a la escuela 179.

L: ¿Sigue siendo la única escuela 179 hasta ese momento?

[8] Se refiere a la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP).
[9] Plaza y centro cultural barrial. Lado norte Punta de Rieles.

A: Hasta ese momento. Ya en la ubicación nueva, ya en el parque Tomás Berreta, todo rodeado de un campo precioso.

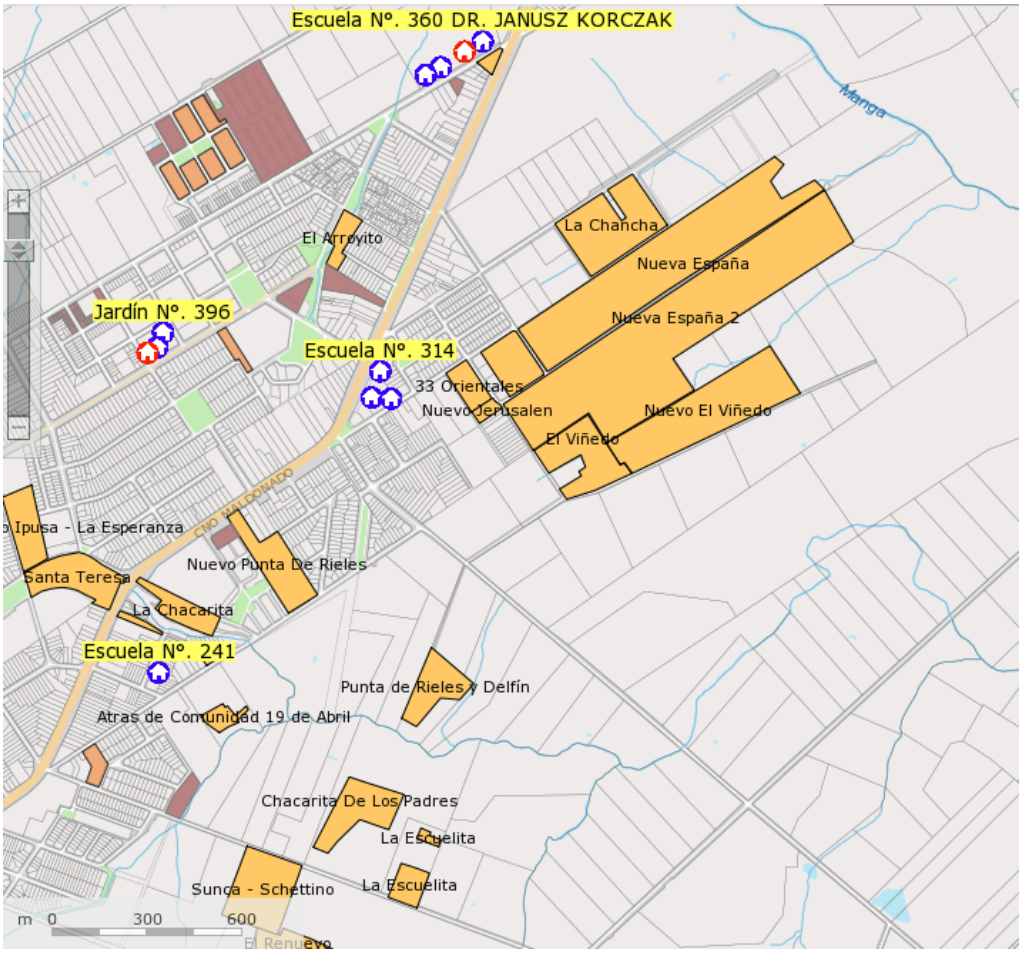
L: ¿Qué año? ¿Ochenta?

A: Si… Ochenta y algo porque mi hijo más chico, que nació en el setenta, que tiene 52 años, 53, yo todavía le pedía al arquitecto " Por favor, terminela. Aunque sea un salón para que mi hijo termine sexto" No. No alcanzó a ir a la escuela nueva mi hijo. [...] Ta. Cuando yo te hablo ya de la década del 2000, cuando uno empieza a ver la distancia que queda de allá, de Nuevo España hasta Punta de Rieles, que los chiquilines vienen. Yo me acuerdo que se lo fundamenté al director "Vienen a comer a la escuela". Más que para aprender, venían a comer a la escuela. Entonces empezamos a luchar, e incluso hicimos un relevamiento a las primeras 38 familias que habían venido a Nuevo España. Y con eso hicimos el pedido de una escuela allá abajo. Le llevamos el lugar. Le ofrecíamos una casa a Primaria. La casa era en Cerdeña y Varsovia. Creo que es la última. [...] ahí, en la esquina de Cerdeña. Ahí había una casa, que todavía está. Una casa metida ahí, que esa le llevamos. Yo personalmente le llevé los planos. Todo, todo, para que Primaria comprara allí, e hiciera allí la escuela. Para que los gurises fueran ahí. Yo le fundamenté, incluso el día que inauguraron la 338 y me dijo "Ahí tiene la escuela".

L: Si, pero al lado de la otra.

A: Si, es lo que yo dije "Esta no es la escuela que yo quería" Yo quería una escuela allá, pero en esa época Primaria estaba con que no tenía plata. Ocupó los predios que tenía, y fue donde se hace la 338. Una parte del mismo predio se hace la 338. Posteriormente se hace el jardín 314, que el Jardín 314 se gestionó también desde la Comisión de Fomento. Se gestionó cuando la escuela se muda para el edificio nuevo, se gestiona, y te digo, se tiene.. el personal, ...los cargos. Se logran los cargos para el Jardín [...] El local lo teníamos porque se alquiló. Se alquila el local. Pero, se dan, se otorgan los cargos, se forman, se hace un llamado, y la escuela no tenía bancos. Las madres de la Comisión hicimos unos almohadones para que el primer día de clase los chiquilines se sentaran ahí. Se sentaran en el piso. Y la directora consigue. La directora de ese momento [...] consigue de otra escuela, que no sé, porque yo no fui, este, no sé si era en Bella Italia, o en la de Libia, consigue que le donen bancos. Y van las propias mujeres de la Comisión, a buscar con carritos, para vestir la escuela, para que empezaran el jardín, para que empezara a funcionar. Nosotros también desde la Comisión se gestionó el comedor, el primer comedor de la 179, que funcionó en un club… (NB 22 Julio 2022)

Figura 3 - Recorte actual de mapa SIG de la Intendencia de Montevideo donde se marcan los asentamientos informales en color amarillo, las cooperativas de vivienda en anaranjado, y las viviendas departamentales en color marrón, que son programas donde participó la Intendencia de Montevideo en su ejecución. También se marcan centros escolares. Donde dice Escuela 314 (Jardín de Infantes 314), se encuentran también las escuelas 179 y 338; donde dice Jardín 396, también se encuentran la escuela 405 y el liceo 77; y dónde dice Escuela 360 también se encuentran la escuela 140, y el liceo 49, que son los centros educativos del barrio.



Fonte: Acervo da autora, 2026.

En los años 90, distintos factores llevaron a que Angélica se mudara de la zona rural a la urbana, entre esos factores los más importantes fueron la presión demográfica sobre el área rural, y al mismo tiempo la contaminación, que ya comenzaba a afectar el aspecto productivo.

> ...A: yo me acuerdo que en mi casa se regaba la tierra, se regaba la quinta, con agua del arroyo. Y cuando estaba contaminada no se podía regar con eso
> L: ¿por qué no se podía? Porque avisaban, o ¿por qué no se podía?
> K: Noo. Porque tenía, una porque tenía color, tenía color y olor. Empezó teniendo color de tintas, vamos a decir, un color azulado, así. Tenía olor, y eso se le transmitía a las plantas…. (NB Angélica, 28 de julio 2022)

En el espacio urbano, las décadas del 90`y 2000 fueron años de muchas reivindicaciones y participación popular en diversas causas. A partir de ahí Angélica comienza una militancia más dedicada a lo barrial y ya no directamente en la Comisión de Fomento de la escuela.

> …En la década del 90, un vecino un día me dice "Sabe que va a haber una reunión en Santo Tomás de Aquino, donde hoy es el liceo 58, de Comisiones de Fomento". Yo creo no mentirte cuando te digo que había 150 organizaciones sociales de lo que hoy es el Municipio. Era la época de Daniel Espósito, que perteneció a la Junta local... (NB marzo 2023)

Angélica sigue participando hasta la actualidad de la Comisión del teatro de Punta de Rieles y durante varios años ha participado en distintas comisiones, siempre vinculadas al "trabajo social", como le gusta decir a ella. Una de esas comisiones fue la que permitió la reconstrucción de las memorias de las ex-presas políticas del antiguo EMR 2, una cárcel para presas políticas, que había funcionado durante la última dictadura en Uruguay, a través de su participación en la Comisión Sitio de Memoria Punta de Rieles (De Pena y Verrúa, 2025). En 2011 se planteó realizar una nueva cárcel en el lugar donde había estado el EMR 2, se organiza entonces una comisión para evitar la instalación de la misma. Una de las demandas de la comisión era resignificar el espacio donde habían sido encarceladas las ex-presas políticas, y transformarlo en un espacio que habilitara la formación, en especial para niño/as y adolescentes que no hubieran completado la educación formal, ya fuera primaria o secundaria, para motivarles aprender un oficio.

> ... A: Nosotros con otras, con otros vecinos, [...] un sueño era conseguir una institución de enseñanza ahí en el convento. Creo que te había dicho yo que lo mismo se había pensado hacer allá en la cárcel, algo al que tuvieran acceso los chiquilines, sin ser lo curricular, vamos a decir, de oficio, de que una

> salida laboral, lo que fuera, sin necesidad de decir tienen tercero o primero o x años que tuvieran de repente lo elemental, porque si vas a aprender alguna cosa que vas a precisar siempre hacer un numerito. Bueno, entonces fuimos a las cámaras, fuimos a la cámara de diputados, nos entrevistamos con dos, con dos diputados [...] y le planteamos la posibilidad de que hubiera algún recurso, porque nosotros era lo que queríamos [...] Entonces nos trajeron, fueron y bajaron la ley, nos trajeron una fotocopia de la ley en el que dice que se nombrara como de para bien público vamos a hacer, se expropiara para hacer de una manera, pero es un trámite muy lento, entonces dijimos "No. Vamos a ir por otros caminos", y no optamos por eso. Fíjate con los años que hacen, ya en este momento nos lo habrían expropiado, sería nuestro. Pero nosotros pensando que por otro camino íbamos a ir más rápido. Ahí accedimos al texto de la ley en el que dice el recurso para expropiar. Bueno, fuimos ahí, fuimos al Ministerio de Educación y Cultura, bueno, fuimos, tocamos todos los timbres, pero no tuvimos suerte… (NB 10 de agosto 2022).

El proyecto de tener espacios formativos para niño/as y adolescentes que abandonaron la educación formal, es un proyecto compartido por varias comisiones barriales que integran el amplio territorio de Punta de Rieles, como la Comisión barrial de Nuevo España, la Comisión de Villa Farré y también del Teatro de Punta de Rieles. Es una salida que ven los vecino/as para enfrentar la pobreza y la falta de oportunidades que tienen los niño/as y adolescentes en el barrio.

Algunas breves reflexiones

Los procesos de recuperación de memoria individual, como los realizados a través de la técnica Narrativas biográficas son fuentes valiosas de información. Las personas, a través de sus relatos, y las historias que priorizan contar, muchas veces enrabadas con hitos y acontecimientos personales que marcaron sus vidas, momentos de su vida personal relevante, dimensionan con una temporalidad distinta a la que exige una ´historia oficial´.

A través de la superposición de capas entre la memoria individual, que es recordada en los modos en los que la persona desea, o puede contar, se intentó recuperar en este artículo, una historia de la conformación de Punta de Rieles.

Punta de Rieles es un barrio en permanente construcción, y así como Angélica hace más de 70 años, muchos habitantes del barrio son personas, a veces niño/as y adolescentes, del interior del país o de otras zonas de Montevideo, que vienen a vivir a terrenos o casas, ya sea en asentamientos informales, o en espacios formales. Estas personas, como en todo proceso de migración, traen historias de otros territorios, en los que habitaron primero. Eso da la característica a este barrio en construcción y en devenir, pobladores con innumerables historias territoriales que llegan, se asientan y van dando forma al barrio.

Además de ser un barrio reciente, que apenas tiene 100 años si consideramos el loteo de los primeros solares, ha sido un territorio generado a partir de una infraestructura vial, marcado por el lugar hasta donde llegaban los rieles del tranvia; un barrio aledaño a un batallón militar, que en algunos períodos, además fue escuela militar. Y un barrio donde funcionó durante la última dictadura militar el EMR 2, un centro de reclusión para presas políticas entre 1976 y 1985. Allí, hoy funciona la Unidad Penitenciaria Nro 6, y además de esa cárcel, se sumó en 2018 la Unidad Penitenciaria Nro 1, y actualmente está en construcción la Unidad Penitenciaria Nro 5 (Isach, 2025).

Pensar en Punta de Rieles es pensar en dinámicas de borde, no solo por su condición periférica, sino, principalmente como un espacio de fisura, de margen, donde se imbrica lo formal y lo informal en múltiples aspectos, y donde las tipologías no refieren necesariamente a cuestiones establecidas ni estancas, sino justamente en proceso. Es allí donde las Narrativas biográficas cobran mayor vitalidad, en la posibilidad de pensar cómo se entiende y representa un territorio, a partir de la reconstrucción de su historia, pero también para pensar en los futuros posibles.

Re-construir la historia de Angélica en el barrio, a partir de la narración de su/la historia, es un proceso que aporta a la sistematización de la historia barrial. Como toda historia, es importante poder recomponer, reconstruir esta narración con otras, tanto individuales como colectivas, en un proceso que habilite, a partir de las distintas memorias, entretejer relatos.

Bibliografía

ABBADIE, Lucía, GARCÍA, Stephanie y TORÁN, Susana. *"Muchos y distintos. Una aproximación a la reconfiguración urbana en Villa Farré, noreste de Montevideo"*. En Revista Quid 16, Buenos Aires, 2025.

ABBADIE, Lucía. "*Owners and users: an approach to ways of living in northeast Montevideo"* In Cidades, Comunidades e Territorios. Autumn Special Issue, Lisboa, 2024.

ABBADIE, Lucía, BOZZO, Laura, DA FONSECA, Aline, FOLGAR, Leticia, ISACH, Lauren, ROCCO, Beatriz, RODRIGUEZ, Alicia, y VIÑAR, María Eugenia. *´Territorialidades barriales Del barrio a las territorialidades barriales: Revisitando categorías desde experiencias de trabajo en cuatro barrios de Montevideo´*. En Sebastián Aguiar, Victor Borrás, Lucía Fernández y Marcelo Pérez (coord.) Habitar Montevideo. 21 miradas sobre la ciudad. Montevideo, Ed. La Diaria, 2019.

ABBADIE, Lucía, FOLGAR, Leticia, ISACH, Lauren, y CASSANELLO, Carina *"Territorialidades barriales en el proceso de construcción de identidades en el área metropolitana de Montevideo"* En Iluminuras, Porto Alegre, v. 21, n. 54, p. 399-427, 2020.

BENACH, Nuria y DELGADO, Manuel. *Márgenes y umbrales. Revuelta y desorden en la colonización capitalista del espacio*. Barcelona, Virus editorial, 2022.

BIEHL, João. *"Ethnography in the way of Theory"*. In Cultural Anthropology V.28, N.4, pp. 573–597. The American Anthropological Association., 2013.

CASSANELLO, Carina y ABBADIE, Lucía. *"Historias, memorias y territorios: reflexiones en torno a metodologías en la construcción colectiva de historias barriales en Montevideo"*. En +E: Revista de Extensión Universitaria, Santa Fé, V.14, Nº21, 2024.

DE PENA, Lucía y VERRÚA, Romina (coord.) *¿Qué plaza?¿y cuál cinta? ¿Miraste para abajo en la plaza?¿Qué ves? Historias y relatos sobre la Cinta Memorial en la Plaza Museo y Memoria Punta de Rieles.* Montevideo, Udelar, 2025.

ECKERT, Cornelia. *Memoria e trabalho: etnografia da duração de uma comunidade de mineiros de carvão (La Grand-Combe, França)*. Curitiva, Ed. Appris, 2012.

GONÇALVES, Marco Antonio *"Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens"*. En Marco Antonio Gonçalves, Roberto Marques, Vânia Z. Cardoso (Orgs.). Etnobiografia : subjetivação e etnografia. Río de Janeiro, 7Letras, pp. 19-42, 2012.

HALAREWICZ, Werther. *Montevideo al trote. Historia de sus tranvías de caballos, Montevideo, Uruguay*. Disponible en https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/bitstream/123456789/101725/1/LIBRO.pdf Montevideo, 2021.

INGOLD, Tim. *Línea*s. Una breve historia Barcelona, Ed. Gedisa, 2016.

ISACH, Lauren. *Lo carcelario y lo urbano: diálogos y rupturas en los márgenes de la ciudad de Montevideo.* Tesis doctoral Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2025.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da y ECKERT, Cornelia. *Etnografia da duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas*. Porto Alegre, Ed. Marcavisual, 2013a.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da y ECKERT, Cornelia. *Antropologia da e na cidade, interpretações sobre as formas da vida urbana.* Porto Alegre, Ed. Marcavisual, 2013b.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da y ECKERT, Cornelia (2010) *"Cidade narrada, tempo vivido: estudos de etnografias da duração"* En Revista Rua, Campinas, Número 16 – Volume 1, Junho 2010, Disponible en https://www.labeurb.unicamp.br/rua/anteriores/pages/pdf/16-1/6-16-1.pdf

SCOTT, Joan W. "*Experiencia"* en La ventana, V.2, Nº13, pp. 42-73, 2001.

STRATHERN, Marilyn. P*roperty, substance and effect*. Anthropological Essays on Persons and Things. Ed. The Athlon Press. Londres, 1999.

TAKS, Javier. *´La clase trabajadora y las obreras del Anglo´*. En Revista Encuentros. Número 6, Octubre 1999.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge, Ed. Polity Press, 2007.

Documentos

Intendencia Montevideo. *Mapa SIG*. Disponible en: https://intgis.montevideo.gub.uy/pmapper/map.phtml?&config=default&me=548000,6130000,596000,6162000

Plano Bemporat. Disponible en https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/33111/

Plano fraccionamiento Chacra Agazzi. Archivo personal familia Agazzi.

República Oriental del Uruguay. Ley 9.723. Creación del Instituto Nacional de Viviendas Económicas. 1937.

República Oriental del Uruguay. Ley 13.728. Plan Nacional de Vivienda. 1968.

Saberes do vivido: narrativas biográficas de pessoas idosas do bairro de Tsalala, Maputo, na produção do conhecimento social sobre o envelhecimento

Knowledge from lived experience: biographical narratives of older people from the Tsalala neighborhood, Maputo, in the production of social knowledge about aging

Abílio Pedro Galengale
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
Porto Alegre, RS
abiliogalengale@gmail.com
https://orcid.org/0009-0007-9970-6116

Recebido em: 3 de janeiro de 2026
Aceito em: 14 de maio de 2026

Resumo:

Neste artigo analiso as narrativas biográficas de pessoas idosas residentes no bairro de Tsalala, em Maputo, e compreendo-as como instrumentos epistemológicos para revelar as experiências de envelhecimento em contextos de vulnerabilidade urbana. A pesquisa adota uma abordagem etnográfica, com entrevistas e escuta das histórias de vida como meios de acesso ao conhecimento social produzido no envelhecimento. Os resultados mostram que o envelhecimento se forma ao longo de trajetórias marcadas por deslocamentos, trabalho precário, perdas familiares, adoecimento e limites das políticas públicas. As narrativas revelam saberes construídos na experiência cotidiana e evidenciam estratégias de resistência, cuidado e produção de sentido, como redes de xitiques, poupanças, trabalho de machamba, práticas de trabalho informal, memória, religiosidade e solidariedade cotidiana, por meio das quais os idosos afirmam dignidade, pertencimento dos territórios em que habitam e continuidade da vida.

Palavras-chave: Envelhecimento. Narrativas Biográficas. Memória Coletiva. Sofrimento Social. Etnografia.

Abstract:

This article analyzes the biographical narratives of older people living in the Tsalala neighborhood in Maputo, understanding them as epistemological instruments for revealing experiences of aging in contexts of urban vulnerability. The research adopts an ethnographic approach, using interviews and attentive listening to life histories as means of accessing the social knowledge produced through aging. The findings show that aging is shaped over life trajectories marked by displacement, precarious work, family losses, illness, and the limitations of public policies. The narratives reveal forms of knowledge built through everyday experience and highlight strategies of resistance, care, and meaning-making, such as xitiques networks, savings practices, subsistence farming machamba work, informal labor practices, memory, religiosity, and everyday solidarity. Through these practices, older people affirm their dignity, their sense of belonging to the territories they inhabit, and the continuity of life.

Keywords: Aging. Biographical Narratives. Collective Memory. Social Suffering. Ethnography.

Introdução

Neste artigo analiso as narrativas biográficas[1] de pessoas idosas residentes no bairro de Tsalala, em Maputo, compreendendo-as como instrumentos metodológicos e epistemológicos para desvelar as experiências de envelhecimento em contextos de vulnerabilidade urbana. Estas narrativas apresentam as práticas sociais por meio das quais os idosos/as produzem sentidos sobre suas trajetórias, interpretam o sofrimento social[2] e elaboram estratégias de sobrevivência no cotidiano. Ao narrar suas vidas, eles/as constroem leituras críticas sobre o papel do Estado, as políticas sociais, a família e o próprio processo de envelhecer, articulando vivências individuais a dinâmicas coletivas de resistência[3].

O estudo fundamenta-se na pesquisa etnográfica, o qual reconhece o campo de estudo (o bairro de Tsalala), como um território atravessado por desigualdades sociais e expectativas morais. Realizar esta investigação significou enfrentar desafios éticos e emocionais, onde a precariedade das condições de vida das pessoas idosas marcada por dificuldades sociais, solidão e traumas exigiram, a mim como pesquisador, rearranjos metodológicos sucessivos. Nesse cenário, a vulnerabilidade deixou de ser apenas um objeto de investigação, passou a se tornar uma dimensão constitutiva da própria prática etnográfica que reconfigurou a minha própria relação com os parceiros de pesquisa em campo, tornando afetos e silêncios em dados etnograficamente relevantes.

---

[1] Eckert e Rocha explicam que as narrativas biográficas nascem do encontro entre o pesquisador e as pessoas da pesquisa. Elas são construídas a partir de conversas e entrevistas feitas ao longo do trabalho de campo, formais ou informais. Para as autoras, essas narrativas não são apenas histórias de vida individuais. Elas mostram como cada pessoa organiza suas lembranças, valores e relações ao longo do tempo. Baseadas em experiências partilhadas, revelam a ligação entre passado e presente e ajudam a compreender as relações sociais, as mudanças e as continuidades do cotidiano que formam a identidade social.

[2] O sofrimento social, a partir de Veena Das (Víctora, 2011) refere-se às formas pelas quais a violência se inscreve no cotidiano, nos corpos e nas relações, ultrapassa o evento crítico e passa a estruturar modos de viver, sentir e compreender o mundo. Esse sofrimento não aparece apenas na memória dos fatos, mas na linguagem, nos gestos e nas práticas do dia a dia, como experiências incorporadas. Trata-se de um processo coletivo, ligado a contextos históricos e a relações de poder, que redefine os sentidos da vida e o lugar social dos sujeitos (Coelho, 2020), assim, o sofrimento social expressa tanto a dor causada pela exclusão e pela violência quanto às formas de resistência e reconstrução da vida.

[3] Sousa, Juliana Marques de (2020), em *Por uma antropologia da resistência*, define a resistência como um processo cotidiano e relacional presente na vida de sujeitos marcados por desigualdades e violência estrutural. A resistência não é um ato heroico, mas um modo de existir e sustentar a vida diante das tentativas de silenciamento. A autora critica leituras deterministas que reduzem os sujeitos a categorias fixas e valoriza práticas simples e éticas que diminuem os efeitos da dominação. Essas práticas produzem felicidades marginais e revelam a força criativa da vida mesmo em contextos adversos.

A pertinência desta abordagem etnográfica baseadas em entrevistas não diretivas (Thiollent,1982) e escuta atenta reside na utilização das narrativas biográficas como dispositivos que permitem às pessoas idosas construir representações individuais que remetem a um plano de memória coletiva (Halbwachs, 2006), apreendida como um processo de construção social onde o jogo entre lembrar e esquecer permite aos idosos/os selecionar e ressignificar as práticas que os constituem como produtores de conhecimento vivido. Estas histórias constroem-se a partir de identidades narrativas, conforme proposto por Ricoeur (1991) nas quais o sujeito atribui sentido à sua trajetória e a inscreve num horizonte de pertença social.

Assim, as narrativas biográficas assumem uma função epistemológica ao permitir que as pessoas idosas expressem, a partir de suas próprias experiências, formas de compreender o mundo e a si mesmas. Por meio dessas narrativas, emergem saberes construídos no cotidiano, marcados por afetos, perdas, resistências e cuidados. Enquanto formas de conhecimento situadas, essas histórias tornam visíveis modos coletivos de enfrentar a precariedade e de atribuir sentido à vida. As narrativas biográficas revelam, portanto, como o conhecimento se produz na experiência vivida e como a memória se transforma em recurso de afirmação e continuidade, mesmo em contextos de vulnerabilidade social.

Desenvolvimento e análise das narrativas biográficas

Em torno metodológico e epistemológico as narrativas biográficas são relevantes neste artigo porque consistem em dispositivos por meio dos quais as pessoas idosas constroem representações individuais que remetem a um plano coletivo. Essas representações coletivas (Eckert e Rocha, 2013) expõem o estado do grupo social na evocação de sua trajetória de vida, expressa em seus modos de pensar e em seus sistemas próprios de valores que dignificam a sua existência no mundo.

As pessoas idosas, ao apresentar suas narrativas, articulam experiências de deslocamento, trabalho, perdas familiares, adoecimento e engajamento comunitário e configuram o envelhecimento como um processo social, histórico e cultural (Matta, 2010; Brigeiro, 2024), marcado por sofrimento social e por estratégias de sobrevivência no cotidiano. Essas experiências levam à revisão de seus modos de resistência diante das condições precárias geralmente impostas pelo contexto urbano em que se encontram

inseridas. A título de exemplo, Eckert (2002) e Alves (2002) destacam que a violência e o medo atravessam as experiências de envelhecer nas cidades e afetam as práticas cotidianas, bem como as percepções de segurança, pertencimento e cuidado.

Importa lembrar a relevância da narrativa biográfica para as pesquisas sobre memórias coletivas presentes nas experiências das pessoas idosas, conforme os ensinamentos de Maurice Halbwachs (2006), retomados por Eckert e Rocha (2013). Para as autoras, as memórias coletivas podem ser apreendidas como um processo narrativo de construção social. Nesse quadro, as histórias de vida cotidiana das pessoas idosas se manifestam por meio de um jogo entre lembrar e esquecer, no qual eles/as selecionam e ressignificam práticas sociais que os constituem como construtores singulares de conhecimento sobre experiências compartilhadas (Silva, 2017). Essas narrativas encontram suas bases nas identidades narrativas (Ricoeur, 1991), por meio das quais os/as idosos/as atribuem sentido às próprias trajetórias e as inscrevem em um horizonte coletivo de pertencimento e reconhecimento dos espaços que habitam.

É nesse contexto que se insere a narrativa biográfica de Dona Ana Marta, mulher idosa de 65 anos, residente no bairro de Tsalala, concedida em entrevista realizada em sua residência no dia 13 de março de 2024, por volta das 14 horas. Ao chegar, encontrei-a dentro de casa e, ao perceber minha presença, ela pediu ao neto que providenciasse uma cadeira para que eu me sentasse. A entrevista teve início na varanda, após um breve diálogo informal que se estendeu por cerca de cinco minutos, com o propósito de criar um ambiente de confiança e descontração, condição fundamental para o desenvolvimento da conversa. Em seguida, ela autorizou formalmente a gravação da conversa, dando início à construção de sua trajetória de vida, desde as experiências da infância até sua inserção no mundo do trabalho.

Ana Marta narra que nasceu em Magude, distrito da província de Maputo, se mudou de terra de nascença ainda pequena, motivo pelo qual guardou poucas lembranças desse local. Seu pai, na altura funcionário dos Caminhos de Ferro de Moçambique, por motivos de trabalho, viajava com frequência e raramente permanecia por longos períodos em um único lugar. Quando passou a trabalhar em Maputo Cidade, decidiu reunir a família, trazendo consigo a esposa, sua filha (Ana Marta) e sua sobrinha, filha de sua irmã falecida, que, antes de morrer, havia pedido que deixasse a menina sob a responsabilidade da cunhada (mãe da Ana Marta) para cuidar.

A família foi se instalar na cidade de Maputo, mais precisamente no bairro de Chamanculo, na zona conhecida como *JUNTA*, onde Ana Marta cresceu até aos onze (11) anos de idade. No entanto, devido à construção de uma estrada que passava pela zona onde moravam, foram obrigados a sair da casa. Foi nesse momento que o seu pai comprou um terreno no bairro da Machava, na zona de Baião, onde posteriormente moraram. Ana Marta, nessa altura já frequentava a Escola Primária de Lhanguene, em Chamanculo. Como o pai era assimilado, teve acesso à chamada Escola Piloto, onde concluiu a 3ª classe e continuou os estudos na Machava até a 4ª classe. Posteriormente, ingressou na Escola Preparatória da Matola, onde estudou do 1º ao 2º ano. Como essa escola oferecia apenas o ensino até o 2º ano, ela regressou à Escola Secundária de Lhanguene, onde, de forma coincidente, o ensino secundário havia sido recentemente introduzido, foi o espaço em que concluiu o 4º ano de escolaridade. Nesse período, já em uma fase mais avançada da juventude, iniciou também suas primeiras experiências afetivas por meio do namoro.

O seu ingresso no mundo do trabalho aconteceu de forma inesperada, ela conta que uma amiga sua, mais velha, que trabalhava no Ministério do Magistério, ao saber que ela frequentava um curso de dactilografia, recomendou-a à chefe dos Recursos Humanos do seu ministério. Mesmo sem ter concluído o curso, Ana Marta foi chamada pela irmã, a pedido da amiga. A princípio, hesitou, pois o trabalho ainda não fazia parte dos seus planos, mesmo assim decidiu ir se apresentar. Questionada sobre as suas habilidades, explicou que ainda estava a aprender datilografia. Apesar disso, foi aceita e admitida, assim, com apenas 19 anos, iniciou a sua vida profissional no Ministério do Comércio Externo, marcando o começo de uma nova etapa da sua trajetória.

Ana Marta e sua família se sentiram forçados a se mudar do bairro de Chamanculo em decorrência da abertura de uma estrada que abrangia sua residência. Esse episódio aparece como uma das primeiras experiências de perda e recomeço e inscreve, desde cedo, a instabilidade como elemento constitutivo de sua trajetória. Essas mudanças são narradas como experiências que reconfiguraram sua relação com o trabalho e com a cidade.

Mesmo diante dessas instabilidades estruturais, o trabalho aparece como um eixo central de identidade e de autonomia na sua trajetória. A partir dos relatos advindos de suas memórias singulares, descreve-se suas experiências de vida por meio de uma ordenação temporal que faz sentido para ela própria. Nesse processo, dona Ana Marta

exterioriza valores presentes em seu cotidiano e os incorpora, de forma singular, aos diferentes processos de socialização (Eckert e Rocha, 2013). Essas experiências permitem evidenciar as múltiplas redes de relações nas quais ela se insere, bem como as complexidades das tramas cotidianas que marcam sua inserção nos contextos sociais, nas negociações de papéis e preferências e na constituição das estruturas do eu (*self*) no desempenho dos atos que conformam a vida social. Ela descreve sua entrada precoce no mercado de trabalho e sua trajetória no Ministério do Comércio Externo como um período marcado pela estabilidade e pelo reconhecimento social e profissional.

Em contraste, Ana Marta relata que abandonou o emprego formal para dedicar-se ao comércio informal transfronteiriço, motivada pelos ganhos que obtinha em comparação ao trabalho formal. Essa decisão, em sua retrospectiva, aparece como um ponto de inflexão marcado por arrependimento, sobretudo quando o adoecimento e a perda de renda se tornaram centrais em sua vida. Ao afirmar que "… *nessa altura de facilidade de vida, nunca pensei que um dia a vida teria mudanças (...)*", ela elabora uma leitura retrospectiva de sua trajetória laboral que evidencia, a partir da experiência vivida, a vulnerabilidade do trabalho informal e suas consequências no processo de envelhecimento, especialmente no que diz respeito à ausência de proteção social e à insegurança no presente. O sofrimento social se manifesta de forma intensa na narrativa, especialmente através das múltiplas perdas de filhos ao longo da vida.

> (…) No meu casamento tive oito (8) filhos, mas esse filho teve como, a primeira filha perdeu a vida com seis (6) meses, tive 2º, tive a 3ª, tive a 4ª, tive a 5º, destes, tive a filha (6ª) que perdeu a vida com três (3) anos. Antes desta aliás, tive um aborto, depois tive de novo uma filha que perdeu a vida com três (3) anos, de novo fiquei grávida, depois de dois (2) anos fiquei grávida de novo da minha última filha (8ª) então esta penúltima veio perder a vida aqui em Tsalala com sete (7) anos de idade, no mesmo ano que chegamos aqui no Bairro, então dos oitos (8) filhos os que estão em vida são cinco (5), dois (2) rapazes, e três (3) meninas.

A repetição dessas mortes não aparece apenas como uma dor individual, mas como parte de uma experiência compartilhada entre mulheres de sua geração, marcada pela precariedade no acesso aos serviços de saúde, pelas limitações no acompanhamento materno-infantil e pela constante exposição à incerteza. Essas perdas revelam como a maternidade se constrói em contextos de vulnerabilidade, nos quais o

cuidado com os filhos se cruza com o medo da perda e com a ausência de garantias institucionais. Ao afirmar que "então dos oitos (8) filhos os que estão em vida são cinco (5), dois (2) rapazes, e três (3) meninas", Ana Marta não apenas enumera mortes, mas reafirma a vida que resistiu. Sua fala reinscreve a maternidade como uma trajetória marcada pela sobrevivência, pela força cotidiana e pela inscrição do sofrimento social na experiência de envelhecer.

Dona Ana Marta, quando deixou o trabalho formal, e com a queda do sucesso do trabalho informal, passa a registar problemas de saúde, o adoecimento foi um veículo da sua entrada na Associação Hi-Phunane, aqui, a sua narrativa ganha uma inflexão decisiva.

> Quando deixei o trabalho formal e depois o meu negócio informal caiu, comecei a ficar muito doente. Eu ia ao hospital muitas vezes e ninguém sabia dizer o que eu tinha. Só mais tarde descobriram que eu era hipertensa. Eu fazia consultas, tomava medicamentos, mas a tensão nunca baixava. O médico começou a fazer perguntas sobre a minha vida e eu expliquei que antes trabalhava, tinha rendimento, e que depois fiquei sem nada. Foi aí que ele disse que o meu problema não era só a doença, mas também a minha situação de vida. Ele aconselhou-me a procurar uma machamba[4] para trabalhar. Naquele momento achei estranho, não gostei da ideia, pensei que ele não me conhecia, que eu não tinha idade nem corpo para machamba. Mas cheguei em casa, contei ao meu marido, e ele disse que o médico estava a tentar me ajudar, que era uma forma de terapia. Foi assim que ele me ajudou a entrar na Associação Hi-Phunane. Quando comecei a frequentar a associação, encontrei pessoas, trabalho, conversa e apoio. A machamba ajudou-me a ocupar a cabeça, a recuperar forças e a voltar a sentir que eu ainda servia para alguma coisa. A partir daí, a associação passou a ser o centro da minha vida. Foi ali que comecei de novo, aprendi, trabalhei e mais tarde passei a assumir responsabilidades até chegar a secretaria da associação.

Ao acessar suas narrativas, o diagnóstico de hipertensão não a leva a interpretar sua vida apenas como um problema médico, mas como resultado direto da perda de autonomia econômica e do lugar social que ocupava anteriormente. Nas consultas médicas, ao compreender a gravidade de sua frustração, o médico recomendou que procurasse uma

[4] *"Machamba"* é uma palavra usada em Moçambique para se referir a uma pequena plantação familiar**.** Trata-se de um espaço de cultivo agrícola, geralmente de subsistência, onde se plantam alimentos como milho, mandioca, batata-doce, feijão, hortaliças, entre outros.

machamba para cultivo. Ao relatar essa orientação, Ana Marta reage inicialmente com estranhamento por considerar que a machamba não correspondia à sua idade, ao seu corpo e à trajetória profissional que construiu ao longo da vida. Essa reação torna visíveis as tensões entre gênero, corpo, envelhecimento e trabalho manual, no entanto, é justamente essa indicação que a conduz à associação, espaço que se transforma em eixo central de sua vida social e política.

Na narrativa a associação aparece como muito mais do que uma organização comunitária, ela se apresenta como um espaço de cuidado mútuo, de convivência e de reconstrução da dignidade na velhice. Ao falar da rotina da machamba coletiva, Dona Ana Marta destaca não só o trabalho agrícola, mas também os momentos de conversa, de partilha de preocupações e de escuta entre os membros. Esse cotidiano mostra que o cuidado não acontece de forma individual, mas nasce da convivência e do apoio entre as pessoas, em contraste com a ideia de velhice associada à dependência e ao isolamento.

Sua trajetória dentro da associação evidencia como sua biografia se transforma em capital simbólico. O domínio da escrita e das práticas administrativas, adquiridos ao longo de sua vida laboral, tornaram-se fundamentais para que ela assumisse a função de secretária e, mais tarde, a coordenação da associação. Esses saberes, reconhecidos pelos outros membros, passam a ocupar um lugar central em sua atuação cotidiana e explicam a confiança que lhe é atribuída, conforme aparece em sua própria narrativa.

Fotografia 1 – Mulheres idosas sentadas em cadeiras e no chão, na varanda da casa de Dona Ana Marta, durante as atividades de poupança e Xitique, conversando sobre o trabalho da sua associação Hi-Phunane.



Fonte: Registro fotográfico do Abílio Galengale Maputo, 20 de novembro de 2024

> Quando entrei na associação, tinha muita gente a trabalhar na machamba e eu gostei do ambiente. Naquele tempo havia apoio, água e organização. Um dia pediram que alguém fizesse um relatório e confiaram em mim, porque eu sabia escrever do meu trabalho antigo, eu já havia trabalhado, eu trabalhei nos recursos humanos, às vezes eu ficava lá para substituir a secretária do director quando não estivesse, então eu tinha noção de fazer um relatório ou uma acta. Fiz o relatório, o coordenador gostou e chamou-me para trabalhar com ele como secretária da associação. A partir daí comecei a assumir mais responsabilidades. Depois que o coordenador ficou doente e faleceu, os membros decidiram que eu continuaria o trabalho dele. Hoje continuo a segurar a associação, mesmo sem apoio. Não temos patrocinador, perdemos a água, e o processo do DUAT está parado no município há anos. Se for a conseguir o DUAT eu tenho a ideia na minha cabeça de como fazer para a Associação avançar porque o Governo não quer saber de nós os Idosos, mesmo a Acção Social e o Partido que está no poder não querem saber nada de idosos então eu acho que o que priva desenvolver a minha ideia é a falta de DUAT, sem DUAT o terreno acaba não sendo nosso. Então com a ideia que tenho talvez vai me ajudar a tirar essas vovós do sofrimento, vai tirar a nós todos do sofrimento e se nós conseguir DUAT, ideia que me gira na cabeça vai nos tirar do sofrimento.

Ao contar esse percurso, Dona Ana Marta mostra como os conhecimentos que adquiriu ao longo de sua vida profissional voltam a ter valor na velhice e passam a sustentar sua atuação dentro da associação. Esses saberes permitem que ela assuma responsabilidades, seja reconhecida pelos demais membros e ocupe uma posição central na condução do grupo. Ao mesmo tempo, sua narrativa expressa uma crítica clara à atuação do Estado e às políticas públicas voltadas para a população idosa. As dificuldades para obter o DUAT, a falta de apoio institucional e o acesso desigual a benefícios aparecem como experiências concretas de exclusão, vividas no dia a dia por meio da burocracia, da demora nas respostas e da ausência de cuidado por parte das instituições públicas.

> Aqui em Tsalala há problema, a 1ª Secretaria do Bairro tem os seus Idosos, a Secretaria permanente de INAS também tem os seus idosos, então existe uma luta de interesse com os nossos representantes, todas as actividades que acontecem no Bairro sobre a pessoa idosa são direcionadas aos idosos privilegiados em relação aos outros, e a Associação Phunane é esquecida por completo, qualquer actividade que for acontecer no Círculo de Bairro elas

> levam os seus grupinhos, eu não olho para os idosos específicos, eu trabalho com todo o Bairro, se temos visita avisamos toda a comunidade que queremos todos os idosos carentes, eu não posso levar um (1) Kg de arroz dar aquele idoso que tem sabendo que há quem que não tem sequer, mas aqui no bairro acontecem coisas estranhas.

Ao afirmar que "se for a conseguir o DUAT eu tenho a ideia na minha cabeça de como fazer para a Associação avançar, porque o Governo não quer saber de nós, os idosos; mesmo a Acção Social e o partido que está no poder não querem saber nada dos idosos", Dona Ana vai além de um desabafo pessoal, sua fala traduz uma crítica construída a partir da experiência concreta no bairro, marcada pela exclusão da Associação Hi-Phunane das atividades oficiais e pela concentração de benefícios em grupos específicos de idosos. Ao relatar a disputa de interesses entre lideranças locais, ela evidencia como as políticas públicas chegam de forma desigual, deixando de fora associações que atuam com base no cuidado coletivo e na partilha. Dessa forma, sua narrativa expõe os obstáculos institucionais que limitam as iniciativas comunitárias e revela uma compreensão política do cotidiano, na qual a luta pelo DUAT se torna símbolo da busca por reconhecimento, justiça e dignidade para todos os idosos do bairro.

Essa formulação aproxima-se do que Veena Das (1995) descreve como a inscrição da exclusão nas rotinas ordinárias da vida social e dialoga com Didier Fassin (2019), ao evidenciar que a desigualdade não se limita à distribuição de recursos materiais, mas envolve também a valoração moral da vida. O acesso diferenciado a direitos reflete juízos implícitos que definem quem merece cuidado, proteção e reconhecimento. Nesse sentido, a centralidade do DUAT ultrapassa a questão da terra e se afirma como uma condição material e simbólica para a continuidade da associação e para a sustentação das formas locais de resistência. Mesmo diante da precariedade, sua narrativa não se encerra na queixa, ao contrário, projeta possibilidades futuras, como a revitalização da associação, a construção de parcerias e a retomada de iniciativas coletivas, reafirmando a associação como um espaço de luta, pertencimento e continuidade.

> Do princípio eu quero pessoas que possam colaborar e proteger a nossa Associação. O meu primeiro sonho é termos lojas, atividades, água e guardas para proteger a nossa produção. O segundo sonho é ativar o Observatório das Associações dos idosos. Houve muitos zangamentos, falta de entendimento

> com as vovós e com a direção, cheguei a parar, fiquei em casa. O diretor continuou sozinho e depois voltou a me chamar, disse que queria reorganizar a Associação a partir da base e que ia patrocinar tudo. O problema é que para activar o Observatório precisamos de muitas Associações, mas quase todas já morreram. Só conheço uma em Mulotane, que tem dois poços, mas a população ocupou por causa da falta de água e as vovós são maltratadas e ficam sem água para trabalhar, sem intervenção do governo. Mesmo assim eu acho que não é impossível revitalizar a nossa Associação. Se o diretor ajudar na documentação, deslocamentos e equipamentos, eu tenho força para andar. O Observatório não é só para Maputo, queremos ir para outras províncias. O nosso trabalho vai começar pela Lei da pessoa idosa 3/2014, que no meu entender morreu, só existe nos livros. É preciso revisitar quem fez a lei, como a Acção Social, os Ministérios e a Assembleia da República, para voltar a reviver a lei.

Esses projetos mostram que, para Dona Ana Marta, o envelhecimento não significa parar ou se afastar da vida social, pelo contrário, este período aparece como um tempo de responsabilidade com outros idosos que vivem em situação mais difícil. Em sua narrativa, a história de vida surge como uma forma válida de produzir conhecimento, baseada na experiência do dia a dia. Ao relacionar passado, presente e futuro, Ana Marta usa sua própria trajetória para refletir sobre os problemas que afetam os idosos, sua narrativa ajuda a compreender o envelhecimento como um processo vivido em relação com os outros, marcado por desigualdades e por ações coletivas no contexto urbano periférico de Maputo.

No caso das narrativas biográficas apresentadas por Sr. Banda Alexandre Nhocane a seguir, constituem um testemunho de transformações históricas, sociais e territoriais vividas no bairro de Tsalala. Na sua trajetória, observa-se como ele atribui sentidos tanto à própria vida quanto ao mundo social que o cerca no processo de produção da memória sobre o tempo vivido do universo pesquisado, mas também sobre o tempo negociado e representado no próprio processo de pesquisa (Eckert e Rocha, 2013).

Nascido em 1953, filho de Wilamo Nhocane e Cecília Daniel Intimba, Banda Alexandre constrói sua narrativa a partir da memória do território, das experiências de deslocamento forçado, do trabalho ao longo da vida e da crítica às transformações das

estruturas políticas, comunitárias e tradicionais. Sua história mostra que o envelhecimento não se separa da experiência histórica nem da vivência cotidiana dos espaços praticados. Ao narrar a infância, Banda Alexandre situa sua origem em Lozalite, área que hoje abriga postos de combustível, e descreve a expulsão de sua família durante o período colonial como uma ruptura fundamental de sua trajetória.

Fotografia 2 – Sr. Banda Alexandre Nhocuane, na varanda da sua residência diante do seu material de aluguer.



Fonte: Registro fotográfico do Abílio Galengale Maputo, 08 de Agosto de 2024

> Eu nasci ali em Lozalite, mas fomos tirados pelo colono. Disseram que nós não devíamos viver naquele lugar. Tivemos que sair. Tudo o que eu atravessei na minha vida vim passar aqui nesta casa. Foi aqui onde eu vivi muitas coisas boas e más. Hoje este lugar é chamado Mutuni, Tsalala. Aqui é onde ficou a minha vida.

A expulsão narrada por Sr. Banda não permanece apenas como uma lembrança distante, ligada ao passado colonial, ela se apresenta como uma experiência que marca com profundidade a sua relação com o território e com o sentimento de pertença. Ao recordar que nasceu em Lozalite e foi forçado a sair daquele espaço, Banda revela como a perda do lugar de origem reorganiza sua trajetória de vida e orienta a forma como ele se reconhece no presente.

Nos estudos sobre memória e construção da identidade social, observa-se que os sujeitos não narram suas experiências segundo uma temporalidade linear, as narrativas biográficas articulam tempos sobrepostos, nos quais passado, presente e referências às gerações anteriores se entrelaçam, e conferem sentido às experiências vividas e sustentam a elaboração dos enunciados narrativos (Eckert e Rocha, 2013), no caso de Sr. Banda, a casa onde vive atualmente concentra tanto as lembranças de sofrimento

quanto as de realização, funcionando como um marco existencial onde sua vida se inscreve. Tsalala, portanto, não se reduz a uma divisão administrativa do espaço urbano, trata-se de um território vivido, no qual se sedimentam memórias, relações sociais e formas de reconhecimento coletivo. A tentativa de renomear o bairro como Malhampswene é percebida por ele como uma ameaça à identidade local, pois desconsidera a história do lugar e as trajetórias daqueles que ali construíram suas vidas.

> Hoje em dia eu fico muito triste quando ouço dizer que aqui em Tsalala agora chamam Malhampswene (…) eu conheço bem este lugar onde nós estamos a viver. Aqui é Tsalala (…) eu cresci em Tsalala, por isso, aceitar que Tsalala é Malhampswene eu faço só porque não tenho outro sítio onde posso levar a minha inquietação. Mas hoje, como *Tanana atxasile*, peço muito para que possa haver verdade. Eu choro muito por esta dor que sinto no meu coração (…) este lugar não é Malhampswene, aqui é Tsalala (…)

A disputa em torno do nome do bairro mostra que a narrativa de Banda Alexandre não se limita a uma opinião pessoal. Ao afirmar que o lugar onde vive é Tsalala, ele defende a memória coletiva construída ao longo de sua vida e da vida de outras pessoas que ali nasceram e cresceram.

> O que fez com que ali no Mercado dizer que é Malhampsene, isso aconteceu porque os que estão agora não são nativos que conhece o bairro de Tsalala (…) mesmo quando esses que dizem que são estrutura do bairro ir lhes perguntar a história de Tsalala, não são capazes de te dizer, mesmo ir dizer que estou a pedir ir me mostrar em casa do regulo madzilane não conhecem, mas esse mesmo é chefe de quarteirão, é chefe do bairro, mas não é daqui, é daqui porque vem de onde vem porque tem um conhecido que lhe colocou para ser o que ele é (…)

Essa disputa em torno do nome do bairro mostra como as narrativas biográficas atuam como formas de resistência à perda da memória coletiva. Ao criticar o distanciamento entre as atuais lideranças locais e a história do lugar, Banda Alexandre aponta que muitos dos que hoje ocupam cargos de chefia desconhecem a trajetória do bairro de Tsalala e seus referenciais históricos. Ao afirmar que os responsáveis pela "estrutura do bairro" não sabem contar sua história nem reconhecem figuras tradicionais, como o régulo Madzilane, ele expõe um enfraquecimento da autoridade

local baseada na vivência e na memória. Nesse processo, o pertencimento ao território cede lugar à nomeação sustentada por relações pessoais e interesses políticos.

Seu relato biográfico assume, assim, um caráter político situado, pois se ancora na memória partilhada pelos grupos sociais, como propõe Halbwachs, e expressa uma crítica cotidiana às formas de poder local, em diálogo com as reflexões de James Scott. Halbwachs (2006) compreende a memória coletiva como um processo social construído no interior dos grupos, responsáveis por fornecer os quadros de referência que orientam a lembrança, a interpretação e o sentido atribuído ao passado. A memória, nesse entendimento, não se apresenta como individual nem neutra, pois se fundamenta nas posições sociais e nas relações que organizam a vida coletiva. Em diálogo com James Scott (2013), essa memória pode ser lida como um espaço de crítica, no qual grupos subalternizados elaboram interpretações próprias sobre as formas de dominação que vivenciam.

Assim como os "discursos ocultos" analisados por Scott, a memória coletiva reúne narrativas que confrontam versões oficiais da história, por meio dela, experiências de sofrimento e exclusão assumem a forma de resistência simbólica. Lembrar, portanto, constitui um ato político que nasce das margens, inscrito nas experiências ordinárias (Das, 1995) e nas disputas cotidianas por autoridade, pertencimento e direito à palavra (Scott, 2013).

Essa dimensão política da memória aparece de forma clara na trajetória de Banda Alexandre, sobretudo em sua relação com o trabalho. O trabalho ocupa um lugar central na construção de sentido de sua vida. Ao narrar sua experiência como trabalhador migrante nas minas da África do Sul, ele descreve condições bastantes desumanas: "*trabalhávamos como escravos, eu me encontrava a 22 km debaixo da terra"*. A lembrança de um acidente fatal, no qual um colega morreu no local onde ele deveria estar, marca uma ruptura definitiva com esse tipo de trabalho: "*era para eu ter morrido, algo me disse para sair dali*". Em contraste, o trabalho realizado em Moçambique surge em sua narrativa como fonte de dignidade e continuidade da vida. A passagem pela empresa Pró-Caljú, seguida pelas atividades agrícolas e pelo trabalho informal, representa formas de autonomia e de reconstrução do sentido de viver. Assim, ao narrar sua história de trabalho, Banda Alexandre não apenas recorda o passado, mas afirma valores, escolhas e modos de existir que se opõem às experiências de exploração e exclusão.

No cotidiano atual, a velhice é narrada não como inatividade, mas como reinvenção permanente do fazer. Banda Alexandre descreve suas práticas agrícolas, a criação de patos, a produção de mudas e o aluguel de materiais de construção como estratégias de sobrevivência e afirmação de autonomia:

> Aque, em casa eu crio patos como você vê (…) gosto de fazer minhas verduras, elas crescem de um bom caminho para assegurar a alimentação, faço mistura de coisas, eu planto limoeiros, tangerineiras, folhas de batata doce, ananas entre outras várias coisas, até é falta de condições gostaria de aumentar a produção, ter mais sementes para vencer a fome, porque a fome tem que ser vencida, para não haver alguma coisa para te impedir lutar contra fome, mesmo que você só tem uma e única mão ser capaz de conseguir lutar para que não seja vencido por qualquer coisa, conseguir adotar bons caminhos para conseguir algo, é pouco ou muito vai ser sucesso para você viver porque a nossa terra aceita só que que você participe na ação, não semear de qualquer maneiro, é preciso que primeiro prepare a terra você vai ver a produção, isso que você vai apanhar, vai ser muito isso. Como você está a ver, a planta de pera está aqui para nós conseguir ter frutas de pera, as verduras de folha de feijão nhemba também, laranjeiras, pêra bacata.

O cuidado com as plantas, descrito com atenção em sua narrativa, revela uma ética do trabalho e uma relação profunda com a terra: "*a nossa terra aceita, só precisa que você participe na ação"*. O sentido da narrativa está na forma como o trabalho cotidiano se transforma em uma orientação para a vida. Para Banda Alexandre, trabalhar a terra expressa uma maneira de existir, marcada pelo esforço, pela paciência e pelo compromisso com o que sustenta a vida.

Fotografia 3 – Sr. Banda Alexandre Nhocuane estica o braço e apresenta a diversidade de mudas e plantas que produz no seu quintal.



Fonte: Registro fotográfico do Abílio Galengale em sua visita. Maputo, 08 de Julho de 2024

As suas trajetórias familiares também ocupam um lugar central em sua narrativa biográfica. Ao falar da esposa falecida, das filhas e dos netos, Banda Alexandre articula afeto, frustração e responsabilidade moral. Ele reconhece as dificuldades econômicas enfrentadas pelas filhas, mas expressa dor diante do afastamento e da ausência de apoio na velhice: “

> Eu posso dizer que as minhas filhas quando eu trabalhava na Procaju, eu cuidei muito bem delas, como lá tinha um armazém, e nós conseguíamos ver se quando em casa há falta de certas coisas, eu com a minha mulher tínhamos um livro de requisitar coisas e pagarmos no final do mês, eu fazia tudo isso porque eu não queria que as minhas filhas se espalhassem de um lugar para o outro, para até que as pessoas admirassem que o marido e esposa trabalham mas os filhos estão de qualquer maneira, eu não queria que elas se juntavam com amigos que não regulassem, se ensinarem o que não era certo eu não queria, eu fazia tudo, mais hoje eles me esqueceram, não me ajudam em nada, eu junto elas todas com os seus maridos, mas eu gosto de todos eles, não escolho ninguém, mas não há o familiaridade, não nos visitamos nem ajuda mútua existe entre nós.

Ainda assim, sua fala reafirma a união e a ajuda mútua como valores centrais da vida familiar, mesmo diante do afastamento e da falta de apoio, suas expectativas morais continuam orientadas pela solidariedade entre gerações. Essa posição expressa uma concepção de família baseada no cuidado recíproco e na responsabilidade compartilhada. Ao lembrar do esforço feito para proteger e orientar as filhas, ele reafirma um ideal de convivência que ultrapassa as dificuldades do presente, sua narrativa, portanto, preserva uma visão moral da família como espaço de compromisso, respeito e proteção mútua.

Essa leitura moral da vida familiar se estende à forma como Banda Alexandre avalia as instituições do presente. Em sua narrativa, ele denuncia a fragilidade das políticas públicas voltadas às pessoas idosas e a desigualdade na distribuição dos apoios sociais:

> Os vovôs aqui não são vistos como nada (…) eu tirei muitas vezes as fotocópias do meu BI porque disseram para levar na casa do chefe do quarteirão, mas até hoje não sei onde ficaram esses papeis. Eu sou idoso vitalício, mas não recebi nenhum apoio, nem o dinheiro que saiu no tempo da Covid, nem os telefones que deram. Quando eu chego nas autoridades do bairro para perguntar, parece que eu estou a fazer raiva. Eu fico aqui como se

> estivesse perdido num espaço vazio. Vejo pessoas que nem são vitalícias a apanhar ajuda, enquanto nós, que temos direito, ficamos de fora e ainda somos gozados.

A partir de sua experiência, Banda Alexandre critica as lideranças comunitárias, que considera distantes e pouco comprometidas com os problemas dos idosos, ele também questiona o papel das igrejas, que, segundo sua vivência, deixaram de ser espaços de acolhimento e passaram a tratar os mais pobres com desprezo. Ao afirmar que "quem não tem dinheiro para ofertar sofre humilhação", ele expõe práticas que aprofundam a exclusão social, essas críticas nascem do cotidiano vivido e revelam como sua narrativa expressa uma leitura social atenta e fundamentada da realidade que enfrenta.

Apesar das dificuldades, Banda Alexandre mantém projetos e desejos para o futuro, sonha em melhorar sua casa, ampliar suas atividades produtivas e regularizar questões familiares e territoriais:

> Eu queria aumentar o meu material de convergir mesmo fazer alguns quartos para arrendar mas não consigo alternativa como começar nem um nem outra coisa (…) Sinto uma dor forte no meu coração por viver com a minha esposa e os familiares dela não me conhecerem. Para mim, isso é importante para garantir o nosso amanhã e viver em paz.

Sua narrativa mostra que, mesmo em situações de precariedade, permanece o desejo de pensar o futuro e de preservar a dignidade, esses relatos situam sua trajetória na relação entre memória, território, trabalho e envelhecimento. A biografia, nesse contexto, permite compreender a realidade social ao revelar que o seu ser e estar no mundo na velhice que se constrói a partir da experiência vivida trazidas pelos relatos no presente.

Nessa sequência, as narrativas biográficas do Sr. Gabriel Muianga mostram igualmente como um idoso interpreta sua trajetória de vida diante das transformações históricas, das relações familiares, das experiências de deslocamento e das formas cotidianas de sobrevivência. Ao contar sua história, ele para além de contar o passado atribui sentido ao sofrimento, à injustiça, ao trabalho, à fé e ao envelhecimento, dessa forma, Gabriel se apresenta como um sujeito que pensa criticamente sobre o mundo social no qual vive.

Fotografia 4 – Sr. Gabriel Muianga realiza atividades de regadio na machamba.



Fonte: Fotografia do Abílio Galengale . Maputo, 07 de agosto de 2024.

Nascido em 1954, na localidade de Chonguene, província de Gaza, Gabriel apresenta sua narrativa evocando a infância vivida em um contexto rural marcado pela centralidade da agricultura e por fortes redes de solidariedade familiar. Ele descreve o avô e o pai como homens bastante ligados à terra, grandes produtores agrícolas, cuja casa funcionava como espaço de acolhimento para outros membros da comunidade. Em sua fala, esse período aparece como um tempo de relativa estabilidade e dignidade: "as pessoas vinham buscar sobrevivência na nossa casa, não compravam, trocavam pela força de trabalho". Essa memória da troca, do trabalho coletivo e da partilha constroi uma imagem de um passado moralmente organizado, e como contraponto às precariedades do presente.

A trajetória familiar de Gabriel é atravessada pela violência colonial, que se expressa no trabalho forçado imposto ao pai. "O meu pai ficou no trabalho forçado lá no Conselho Administrativo por causa de imposto. Trabalhou para a administração, ficou lá cerca de um ano. Quando saiu de lá, não demorou muito, veio para Lourenço Marques e ficou em casa da irmã dele. Nós viemos de Gaza para aqui". Ao relatar a prisão do pai por se recusar a pagar imposto, Gabriel mostra como o colonialismo entrou no cotidiano das famílias, rompeu projetos de vida e impôs deslocamentos. "O meu pai foi preso e ficou um ano no trabalho forçado." Esse episódio marca uma ruptura decisiva e leva a família a sair de Gaza e migrar para Maputo. A migração, portanto, não surge como escolha, mas como imposição histórica, que dá início a uma vida urbana marcada pela instabilidade.

A escolarização ocupa um lugar central em sua narrativa, funcionando como espaço de reconhecimento e, simultaneamente, de frustração.

> Eu comecei a estudar na primeira classe, depois passei para a segunda e a terceira, sempre me esforçando e mostrando habilidade. Tanta habilidade que os professores queriam saber quem era esse Gabriel que tinha feito aqueles problemas e me colocaram como chefe da turma. Mas tive que abandonar os estudos várias vezes por causa do trabalho nas quintas, nas obras e das dificuldades em casa. Mesmo assim, continuei estudando à noite, fiz cursos intensivos e fui aprovado em exames difíceis, destacando-me em matemática e português. A educação era o meu orgulho e meu projeto, mas conflitos com a família e responsabilidades precoces me obrigaram a interromper os estudos. Até hoje sinto que perdi oportunidades importantes e guardo a frustração dessa trajetória inacabada.

Gabriel conta com detalhes seu desempenho escolar e o reconhecimento dos professores: “os professores queriam saber quem era esse Gabriel que tinha feito aqueles problemas”. A escola foi o lugar onde ele se sentiu capaz, inteligente e promissor, porém, precisou interromper os estudos por causa da falta de dinheiro, conflitos na família e as obrigações de trabalho desde cedo. Essa interrupção não é apenas um contratempo, mas uma perda profunda que ainda hoje provoca sentimentos de injustiça e arrependimento, para ele, a educação continua sendo um projeto não concluído e uma referência simbólica de uma vida que poderia ter sido diferente.

As relações familiares, especialmente com o pai e os irmãos, são narradas de forma ambivalente. Gabriel expressa respeito pela figura paterna, mas também ressentimento diante das violências simbólicas e materiais sofridas no interior da família. Após a morte do pai, os conflitos se intensificam, culminando em sua expulsão da casa familiar. Ele relata esse momento como uma quebra radical de vínculos: “chegou um tempo que não deixavam comida para mim, eu tinha que me virar sozinho”. Essa passagem marca o início de um período prolongado de vulnerabilidade extrema, no qual Gabriel experimenta a ausência quase total de redes de apoio.

O sofrimento social atinge seu ponto mais intenso quando ele conta os anos que viveu na rua, entre 1994 e 2001, esse relato mostra que os idosos em Moçambique enfrentam várias formas de sofrimento social. Segundo Carvalho (2008) e Coelho (2020), esse sofrimento é um processo coletivo, histórico e marcado no corpo, nas

emoções e na vida diária das pessoas. Gabriel descreve esse período de forma direta, sem enfeites: “dormi na rua, dormia no mato, nas carcaças”. A rua aparece como espaço de exclusão, mas também como lugar onde ele encontrou formas de sobreviver, enfrentando a fome, o frio, a violência e a invisibilidade social, essas experiências mudaram profundamente sua forma de ver o mundo e a si mesmo, deixando uma velhice marcada por memórias de resistência e dor.

Autores como Víctora (2011) e Veena Das mostram que o sofrimento não significa passividade total, mesmo em situações de dor e exclusão, surgem práticas de resistência, gestos de cuidado e formas de sobreviver, nesse caso, a religiosidade teve um papel central na reconstrução da vida de Gabriel. A aproximação com a Igreja Adventista do Sétimo Dia marcou um momento importante, ligado à descoberta de novos sentidos para a existência: “descobri verdades escondidas que eu não sabia”. A fé dá a Gabriel não só conforto espiritual, mas também disciplina moral, sentimento de pertencimento e reorganização da rotina. A religião se torna, assim, uma forma de cuidar de si, essencial para permanecer no mundo após anos de sofrimento intenso.

Fotografias 5 – Sr. Gabriel Muianga lê a Bíblia Sagrada em sua residência.



Fonte: Registro fotográfico do Abílio Galengale. Maputo, 06 de Janeiro de 2025

No envelhecimento, o trabalho continua como eixo da dignidade. Gabriel descreve suas atividades agrícolas no bairro de Tsalala, destacando que é da machamba que tira o sustento diário: “vendo couve, matapa, nhangana… com isso compro alguma coisa para comer”. Cultivar a terra não é apenas um meio de sobrevivência, mas também uma prática que organiza o tempo, o corpo e a identidade, para ele, trabalhar é resistir à ideia de inutilidade frequentemente associada à velhice.

Fotografia 6 – Sr. Gabriel Muianga colhendo verduras em sua machamba



Fonte: Registro fotográfico do Abílio Galengale em sua visita. Maputo, 07 de Novembro de 2024

As relações de vizinhança e a sociabilidade no bairro são narradas por Gabriel de forma crítica. Ele percebe hierarquias baseadas na posse de bens e sente-se marginalizado: "quem não tem nada fica exilado". Essa visão mostra que o envelhecimento em contextos urbanos precários enfrenta desigualdades que afetam o reconhecimento social e o acesso a redes de apoio. Esses problemas em Moçambique têm raízes em questões estruturais, sociais e familiares e apresentam desafios que vão além da criação de políticas, incluindo a dificuldade de aplicá-las (Francisco, Fisker & Sugahara, 2013), mesmo assim, Gabriel constroi formas de conviver, apoiando-se na fé, no trabalho e em relações seletivas. Na velhice, ele continua a projetar o futuro; seus planos incluem ampliar a produção agrícola, adquirir equipamentos e alcançar maior estabilidade: "se eu tivesse dinheiro, comprava uma motobomba". Esses relatos mostram que o envelhecimento é vivido como continuidade de aspirações, ainda que constantemente confrontado pela precariedade.

As narrativas biográficas de Gabriel Muianga evidenciam que o envelhecimento é um processo social e histórico, construído ao longo de uma vida marcada por deslocamentos, rupturas, sofrimento social e reinvenção constante. Ao contar sua história, Gabriel afirma seu lugar de fala, produz conhecimento sobre o mundo e transforma sua experiência vivida em conhecimento antropológico.

De forma complementar, as narrativas biográficas do Sr. Fernando Januário Machava revelam como uma trajetória individual se constroi na intersecção de processos históricos, transformações urbanas, precarização do trabalho e experiências de adoecimento e envelhecimento. Nascido em 1968, na Matola, Fernando inicia sua narrativa a partir da memória familiar e do lugar onde cresceu, ele descreve uma

infância marcada pelo trabalho dos pais e pela ligação entre a vida urbana e a agricultura. O pai trabalhava nos Correios de Moçambique e a mãe cuidava da machamba, como ele afirma: “o meu pai trabalhava nos Correios e a minha mãe ficava na machamba”. Essas figuras surgem como referências centrais, associadas à disciplina, ao esforço e à responsabilidade, sua memória evidencia a importância do trabalho na organização da vida familiar e como um valor transmitido desde cedo, que acompanha toda a sua trajetória.

A juventude foi bastante marcada pela guerra civil, onde a violência e o medo do recrutamento forçado afetaram seus projetos de estudo e de trabalho. Ao relatar que a mãe decidiu afastá-lo da escola e do emprego para protegê-lo, Fernando mostra como decisões familiares, tomadas em contexto histórico difícil, definem destinos individuais: “a minha mãe disse que era melhor parar, porque quem ia para a tropa ia morrer”. A interrupção dos estudos não surge apenas como um episódio isolado, mas como uma perda significativa, que atravessa sua vida e retorna em suas reflexões sobre as oportunidades que lhe foram negadas.

A entrada de Fernando no mundo do trabalho ocorreu de forma precoce e progressiva, marcada pela aprendizagem prática e pela circulação entre diferentes espaços laborais. Ele construiu sua identidade como canalizador a partir da experiência direta, do aprender fazendo, em um percurso típico de trabalhadores urbanos inseridos em mercados de trabalho instáveis. Fernando narra com orgulho o reconhecimento adquirido ao longo do tempo: “comecei sem saber nada, depois já me deixavam sozinho para fazer a instalação”. O trabalho surge como fonte de autonomia, autoestima e reconhecimento social, ao mesmo tempo em que expõe o corpo ao desgaste contínuo e à ausência de proteção social. Um dos momentos centrais de ruptura em sua narrativa biográfica é o processo de reassentamento que o levou ao bairro de Tsalala.

> Um dos momentos centrais da minha vida foi o reassentamento para Tsalala. Fomos enganados pela Trak, que prometeu construir casas dignas, mas só fizeram casas de caniço para alguns líderes e idosos. Nós, jovens, ainda estávamos organizando o material quando nos mandaram sair, tiraram as casas precárias que tínhamos e nunca mais voltaram. Sentimos frustração, abandono e injustiça, enquanto a vida continuava desorganizada e difícil.

Fernando descreve esse deslocamento como uma experiência de engano, violência simbólica e perda de direitos. As promessas de habitação digna e melhores condições de vida não se concretizaram, gerando frustração e sentimento de abandono: “disseram que iam construir casas boas, mas ficamos com casas de caniço e nunca mais voltaram”. O reassentamento surge como um processo imposto, que desorganizou a vida cotidiana e aprofundou a vulnerabilidade social, revelando os efeitos concretos de políticas urbanas mal implementadas. A constituição da família ocupa um lugar ambivalente em sua narrativa. Por um lado, aparece como espaço de afeto e projeto de vida; por outro, torna-se cenário de conflitos profundos.

> Tive três filhos com a minha senhora, mas eles não vivem comigo; aparecem de vez em quando e isso me dói. A separação não foi de boa, muitas coisas que ela fez me deixaram sozinho. Em 2020 tive um AVC, fiquei inconsciente e passei um ano sendo carregado para tudo. Antes disso, fui parar na cadeia sem entender nada, tudo por causa de minha esposa, e aquilo também marcou minha vida. Aos poucos comecei a me levantar, andar pelo quintal e ir sozinho ao hospital, mas meu corpo ainda não é como antes. Minha vida com a família sempre foi mistura de afeto e dor, e isso ficou na minha cabeça. Hoje vejo que o sofrimento, o trabalho pesado e tudo que passei deixaram meu corpo marcado.

A separação conjugal é relatada como um episódio de grande sofrimento emocional, que permanece ao longo do tempo e se manifesta no corpo. Fernando associa essa experiência à deterioração de sua saúde: “aquilo ficou sempre na minha cabeça, foi muito sofrimento”. A prisão, decorrente de uma acusação que ele considera injusta, intensifica essa ruptura, marcando sua trajetória com estigmatização, perda de vínculos e agravamento do sofrimento social: “fui parar na cadeia sem entender nada”. A experiência carcerária surge como um evento biográfico crítico, que redefine sua relação com o mundo, com o corpo e com as instituições.

O adoecimento, materializado no AVC sofrido em 2020, constitui um ponto de inflexão decisivo em sua narrativa. Fernando descreve minuciosamente o processo de perda da autonomia corporal e a lenta recuperação, evidenciando a transformação do corpo de instrumento de trabalho em espaço de limitação e dor: “fiquei um ano a ser carregado”. O envelhecimento passa a ser vivido de forma antecipada e abrupta, não

apenas como resultado da idade cronológica, mas como consequência acumulada de uma vida marcada por trabalho pesado, sofrimento emocional e precariedade estrutural.

Fotografia 7 – Sr. Fernando Januário Machava em sua casa, fala sobre sua trajetória de vida.



Fonte: Foto do Abílio Galengale. Maputo, 25 de Setembro 2024

No cotidiano atual, a vida de Fernando organiza-se em torno de práticas de sobrevivência e redes informais de cuidado. A machamba doméstica, a ajuda de vizinhos e o apoio da igreja constituem os principais pilares de sustentação material e emocional. Ele reconhece explicitamente essa dependência: *"*para conseguir comer, dependo da igreja e dos vizinhos". Ao mesmo tempo, sua narrativa expressa forte crítica à ausência do Estado e à ineficácia das políticas de proteção social, especialmente no que se refere à Segurança Social Básica:

> Eu com forme eu te disse, eu trabalhei nas empresas, e era descontado segurança social, só que eu agora que fiquei assim (doente) eu recorri lá porque lá disseram me que tinha que seguir uns documentos que dizem o respeito, fui atrás desses documentos, atestado médico, junta médica, tudo tratei e remite documento lá na segurança social, só que a resposta que vem lá, eu não me convence, eu comecei a ser descontado em 1992, enquanto que a minha empresa para de canalizar o dinheiro para segurança social em 2001, e a resposta que o sistema traz diz que eu estou inscrito na Segurança social a 5 anos, eu fui para a li fiz barulho lá, eu perguntei, como, está aqui o meu cartão, consulte o vosso sistema, o ano que eu comecei a ser descontado, eles disseram que não essa é uma forma sei lá, tentaram se defender. Irmão quando você não entende as leis, ficamos sempre prejudicados, até aqui eu só vim ficar aqui em casa. A ultima vez que eu fui para lá disseram que papa, o suicídio de invalidez, faltam 60 meses, então eu tenho que fazer a contribuição individual, se eu não faço nada, hei-de apanhar aonde esse dinheiro para poder tirar aquele dinheiro que está lá na conta.

"O dinheiro está lá, mas não querem soltar." Essa crítica vem da experiência que ele viveu e mostra o distanciamento entre o que dizem as instituições e a realidade cotidiana das pessoas idosas em situações de pobreza. Apesar das limitações físicas e das dificuldades materiais, Fernando não se apresenta como sujeito passivo. Sua narrativa revela constantes esforços para reorganizar a vida, manter autonomia e preservar a dignidade. O trabalho residual, o cultivo da terra, a participação religiosa e as rotinas diárias funcionam como formas de resistência ao apagamento social que muitas vezes acompanha a velhice e a doença. Envelhecer, para ele, não significa se retirar da vida, mas buscar novas maneiras de existir.

As narrativas biográficas do Sr. Fernando Januário Machava revelam processos como guerra, deslocamento urbano, precarização do trabalho, falhas institucionais e envelhecimento, enquanto sua interpretação da vida, das instituições e dos espaços que habitou transforma a memória em conhecimento. Sua trajetória, marcada por continuidades, rupturas e reinvenções, afirma seu lugar de fala e configura sua narrativa como leitura crítica da realidade social.

De forma semelhante, as experiências de Dona Amélia mostram como o "ser e estar no mundo" na velhice se constroi a partir do trabalho, da família, da fé, do cuidado e da resistência cotidiana. Sua biografia evidencia como a memória serve para interpretar o mundo e reinventar a vida em contextos marcados pela precariedade urbana e pela ausência de políticas públicas eficazes. Nascida em 1958, no bairro de Tenga, Dona Amélia inicia sua narrativa situando-se em uma infância marcada pela circulação familiar e pela centralidade dos avós.

> Eu quando nasci os meus pais entregaram-me aos meus avós para viver com eles, eu passei a ser filha dos meus avós, cresci lá até ir ao lar antes de sair de Tenga. Ao ir viver com os meus avós eu não achei estranho porque naquela altura era normal você nascer depois ir viver com os seus avós (…) o que aconteceu eu não sei, talvez porque eu fui a primeira (1ª) nata de casa, por causa disso eles me entregaram para eu me tornar a filha dos meus avós, foram eles que me cuidaram até eu crescer e saber o que é a vida

O fato de ter sido criada pelos avós não é apresentado como abandono, mas como forma legítima de organização social, comum àquele contexto histórico e cultural. Ela reconhece esse período como fundamental para sua formação moral e prática:

*"*foram eles que me cuidaram até eu crescer e saber o que é a vida". É nesse espaço doméstico ampliado que aprendeu desde cedo o trabalho da machamba, os afazeres da casa e os valores associados à responsabilidade, à partilha e à resistência cotidiana.

A escolarização interrompida ocupa um lugar significativo em sua narrativa. *"*Eu estudei até a segunda 2ª classe de antigo sistema, não aproveitei tanto conhecimento da escola, mas sei escrever o meu próprio nome (…) na altura que eu estava em Tenga com os meus avós aprendi muitos trabalhos da machamba e todos os trabalhos domésticos". Tendo frequentado apenas até a segunda classe, Dona Amélia não se apresenta como alguém "sem saber", mas como portadora de outros conhecimentos, aprendidos na prática da vida. Ao afirmar "sei escrever o meu próprio nome", ela reivindica uma forma específica de saber, situada e legítima, que não se mede exclusivamente pelos critérios escolares. Essa passagem evidencia como as narrativas biográficas permitem compreender outras epistemologias do cotidiano, nas quais o conhecimento se constrói no trabalho, no cuidado e na experiência.

A guerra civil emerge como um marco decisivo em sua trajetória. Dona Amélia descreve o medo constante, as ameaças diretas e a necessidade de fuga como experiências que redefiniram completamente sua vida.

> Viemos viver em Tsalala durante a guerra dos Matsangas. Saí de Tenga com meu marido e fomos para a casa da minha mãe no Km-16, porque era perigoso ficar lá em Tenga. Procuramos um lugar nosso para viver e, com a ajuda da minha mãe, conseguimos o espaço de Madale Mussane, que nos disse que éramos como filhos dele. Aqui construímos nossa casa e tivemos sete filhos. Naquele tempo, tudo era mato, só havia quatro casas, e o bairro estava praticamente vazio, mas aos poucos fomos produzindo nosso espaço com trabalho e permanência.

A presença dos "Matsangas" não aparece como abstração histórica, mas como violência concreta que atravessou o cotidiano: a decisão de abandonar Tenga foi uma estratégia de sobrevivência. O deslocamento forçado para o bairro de Tsalala inaugura uma nova etapa da vida, marcada pela construção lenta de pertença em um espaço inicialmente descrito como vazio: "era mato tudo isto que está a ver". A narrativa evidencia como o território não é dado, mas produzido socialmente por meio do trabalho, das relações e da permanência.

O acesso à terra e à moradia em Tsalala se dá através de relações pessoais e de confiança, e não por vias formais do Estado. A figura do senhor Mussane ocupa um lugar central em sua memória, representando uma forma de parentesco social que se constroi na adversidade: *"*vocês são os meus filhos". Essa relação revela como, em contextos de precariedade urbana, o direito à moradia é mediado por redes de sociabilidade e reconhecimento moral, e não por políticas habitacionais estruturadas.

O trabalho atravessa toda a biografia de Dona Amélia como eixo fundamental de sustentação da vida. Antes e depois do casamento, é pela machamba que ela garante alimento, renda e dignidade. Ela descreve um cotidiano marcado por longas caminhadas, cultivo intensivo e venda de produtos nos mercados locais: "saía daqui a pé para Matola Gare, depois Machava". O corpo feminino, envelhecido pelo tempo e pelo trabalho pesado, aparece como instrumento central da sobrevivência familiar. Mesmo após a morte do marido, ocorrida há nove anos, Dona Amélia mantém-se ativa, reafirmando o trabalho como condição indispensável para continuar vivendo.

Fotografia 8 – Dona Amélia Muamba, em sua residência, sentada diante de seus canteiros de cultivo, partilha sua experiência de vida.



Fonte: Fotografia do Abílio Galengale. Maputo, 20 de maio de 2024

A maternidade ocupa lugar central em sua narrativa. Mãe de sete filhos, Dona Amélia descreve a criação dos filhos como uma tarefa árdua, marcada por privações materiais e esforço contínuo: "para sustentar os filhos não foi fácil". Na velhice, o cuidado se prolonga e se intensifica na figura do sobrinho adulto com deficiência, que vive sob sua responsabilidade. Esse cuidado cotidiano redefine seu tempo, seu corpo e suas prioridades.

> Aqui em casa vivo desde a muito tempo com o meu sobrinho que posso dizer que eu vivo com uma criança, é filho da minha filha que lhe nasceu em 1982 agora tem 42 anos de Idade que é deficiente tem problema da visão, dos pés,

> dos dedos, é água, ou chá tenho que preparar para ele, nem conhecemos o pai, Deus deu a mim aquilo talvez está me testar talvez a minha dádiva é aquela eu também não posso dizer nada para Deus.

Ao interpretar essa experiência como prova divina "Deus deu a mim aquilo talvez está me testar" Dona Amélia inscreve o sofrimento em uma lógica moral e religiosa que lhe permite continuar cuidando, apesar do desgaste físico e emocional. O cotidiano na velhice é descrito como intensamente ativo. Dona Amélia acorda cedo, realiza tarefas domésticas, cuida do sobrinho, trabalha na machamba, seja em Tenga, Phunane ou no quintal, e participa de esquemas de poupança e xitique. Essas práticas não apenas garantem algum rendimento, mas fortalecem redes de solidariedade feminina. O cotidiano, longe de ser um tempo de descanso, é um espaço permanente de negociação entre o corpo que envelhece e a necessidade de continuar produzindo a vida.

As formas de sociabilidade aparecem como pilares fundamentais da sua sobrevivência. A Associação Hi-Phunane é narrada como espaço de trabalho coletivo, apoio mútuo e construção de autonomia feminina.

> Eu trabalho na Associação Hi-Phunane desde que uma amiga me chamou, e aquela machamba foi uma salvação para mim. Eu planto verdura, recebo sementes e consigo vender sem precisar ir longe. A gente faz poupança e xitique, ajuda quem precisa e consegue um dinheirinho para ajeitar a vida. Mesmo sem água, a gente não para de trabalhar, e a associação nos mantém unidas e fortes. Todo dia eu acordo cedo, cuido da casa e do meu sobrinho, planto na machamba e participo dessas ajudas entre a gente. Todo mundo fala bem de mim, e essas amizades me ajudam a continuar vivendo.

Dona Amélia descreve a associação como decisiva nos momentos de maior dificuldade: "aquela machamba foi uma salvação". Mesmo com problemas estruturais, como a falta de água, a associação continua a ser um espaço de resistência e partilha. As relações de vizinhança ocupam um lugar central em sua vida e funcionam como redes informais de cuidado e apoio. Ela participa do xitique com as vizinhas todas as semanas, enquanto o da associação acontece de quinze em quinze dias, e a poupança é mensal. Com o dinheiro das vendas, Dona Amélia consegue organizar a vida e responder às necessidades do dia a dia.

Na saúde, o envelhecimento aparece vivido no corpo, por meio de dores constantes, cansaço e noites mal dormidas. Esse sofrimento não se limita a

acontecimentos extremos, mas entra no cotidiano e passa a fazer parte da vida comum. Como observa Veena Das (2008), mesmo em condições difíceis, as pessoas encontram formas de seguir vivendo, incorporando o sofrimento nas práticas diárias, nos gestos e na forma de contar a própria história. Essa perspectiva orienta a leitura das narrativas de Dona Amélia Muamba, ela não se apresenta apenas pela fragilidade, mas pela capacidade de continuar, como expressa ao dizer: "mesmo assim eu consigo me virar". A religião, vivida na Igreja Santidade, oferece apoio simbólico e emocional e ajuda a enfrentar a doença e o sofrimento. Seus projetos de vida estão ligados às relações familiares. O maior desejo de Dona Amélia é deixar um legado material e simbólico para os filhos, para que não enfrentem o mesmo sofrimento que ela viveu.

> No meu coração peço sempre a Deus que os meus filhos não sofram. Por isso eu dividi as machambas e deixei espaço para cada um, para quando eu morrer o meu coração ficar em paz, porque não deixei muito, mas deixei alguma coisa para eles lembrarem de mim. O que eu ainda quero ver em vida é a nossa associação em boas condições, aquela machamba sempre foi a nossa salvação, mas agora só dependemos da chuva, quando para quase tudo morre. Se alguém olhasse por nós e reabrisse a água seria uma grande ajuda. Eu queria ser escrita para receber fundo social, porque estou a sofrer muito. Vivo de Xitoco, cacana, nhangana e matapa para vender, ando a vender na Machava, no Km-16 ou de casa em casa. Depois que o meu marido morreu, ficou tudo difícil, porque ele não deixou contribuição nenhuma.

A narrativa de Dona Amélia revela que, mesmo na velhice, ela mantém um projeto de futuro. O desejo de deixar algo para os filhos e de ver a associação em boas condições mostra que sua vida não se limita ao espaço doméstico. A machamba coletiva aparece como uma verdadeira "salvação", pois garantiu sustento e apoio ao longo do tempo, embora hoje esteja fragilizada pela falta de água e pela ausência de apoio institucional. Ao afirmar que quer "ficar com o coração em paz", Dona Amélia expressa a preocupação com o destino dos filhos após sua morte. Ao mesmo tempo, ao dizer que gostaria de ser inscrita para receber fundo social, reconhece os limites impostos pela idade, pelo corpo e pela viuvez. Esses elementos mostram que, mesmo diante das dificuldades, ela continua a pensar o futuro e a reivindicar formas de reconhecimento e apoio.

A narrativa biográfica de Dona Amélia Muamba mostra como uma história singular ilumina processos coletivos, como o deslocamento forçado, o trabalho feminino, o envelhecimento em contextos de pobreza, as redes de cuidado e a religiosidade. Ao contar sua vida, Dona Amélia afirma seu lugar de fala e transforma a experiência em conhecimento, evidenciando a força das narrativas biográficas como ferramentas centrais para a antropologia social.

Na mesma linha, as narrativas biográficas de Dona Beatriz Elias Nhone revelam uma trajetória marcada por deslocamentos forçados, rupturas conjugais, trabalho intenso e constantes esforços para sustentar a vida. Ao narrar sua história, Dona Beatriz constroi interpretações sobre o casamento, a família, o sofrimento, o envelhecimento e a dignidade, convertendo a experiência vivida em saber situado. Sua narrativa mostra como o envelhecimento em contextos de vulnerabilidade urbana se organiza a partir da memória, do trabalho, das redes familiares e das estratégias cotidianas de sobrevivência.

Fotografia 9 – Dona Beatriz Elias Nhone, mulher idosa de 63 anos, sentada numa cadeira plástica verde-escura em frente à sua residência, fala sobre sua trajetória de vida.



Fonte: Registro fotográfico do Abílio Galengale Maputo, 07 de dezembro de 2025.

Dona Beatriz nasceu em Guijà, no distrito de Chókwè, e começa sua história falando da infância e do lugar onde cresceu. Ela lembra bem o modo de vida tradicional da época e cita as autoridades locais e a família de origem, como o régulo Chomane, dos Wa-ka-Inconjane Zita. Ainda jovem, foi viver no lar da família Wa-ka-Zitha, experiência que marcou profundamente sua vida. Quando seus pais foram para Maputo por causa da Guerra dos 16 Anos, Dona Beatriz decidiu ficar em Guijà, dizendo que precisava cumprir o seu lar: “toda a minha família saiu, mas eu disse que fico”. Esse

momento mostra como os valores de responsabilidade, honra e pertença orientam suas escolhas desde cedo. O deslocamento para o bairro de Tsalala ocorre em um momento de ruptura conjugal e de redefinição da vida familiar. Após o abandono do primeiro marido e o fracasso de um segundo relacionamento, Dona Beatriz se vê diante da necessidade de garantir condições mínimas de vida para os filhos. A decisão de comprar um terreno em Tsalala é narrada como estratégia de autonomia e proteção familiar. Ela descreve minuciosamente as transformações do espaço, antes marcado por grandes árvores e terrenos amplos, posteriormente parcelados pelo município:

> Quando cheguei neste Bairro não estava assim em terrenos, quando eu comprei aqui em casa passava por meio um caminho que as pessoas usavam para passar, eu tinha um espaço muito grande, naquela igreja (uma igreja que ocupa dois terrenos das direcções 30 por 45 metros) era meu espaço antes de haver o parcelamento, atrás da minha casa tinha uma mangueira muito grande, depois perto da rua tinha um cajueiro também muito grande, todo aquele espaço que está atrás da minha casa pertencia a mim, aqui em casa tinha uma árvore de Mafureira e cajueiro tão grandes, o meu terreno estava mais lá para trás, mas quando parcelaram eu virei para a rua, aquele da traz também virou para aquele lado, outros terrenos o município levou.

"Todo aquele espaço que está atrás da minha casa pertencia a mim". A narrativa do parcelamento explicita sentimentos de perda e injustiça, revelando como processos urbanos institucionais afetam diretamente a vida das pessoas idosas. A trajetória conjugal de Dona Beatriz é atravessada por conflitos, negociações familiares e sofrimento emocional. No segundo casamento, apesar da separação, ela é posteriormente reconhecida pela família do marido como esposa legítima, o que lhe garante acesso ao subsídio da Segurança Social após a morte dele. Esse reconhecimento institucional e familiar surge como elemento central na reorganização da vida: "até agora recebo aquele dinheiro que me mandam da segurança social". O subsídio, embora insuficiente, é integrado às estratégias econômicas domésticas e possibilita algum equilíbrio financeiro.

A família ocupa lugar central em sua narrativa, não apenas como estrutura de parentesco, mas como espaço de múltiplos papéis sociais. Dona Beatriz se define simultaneamente como mãe, pai, avó, tia e provedora: "sou pai, sou mãe, sou tia, sou tio, sou avó". A ausência dos homens, filhos e maridos falecidos, redefine sua posição

dentro da família, reforçando sua responsabilidade moral e material. As filhas, embora adultas e parcialmente migrantes, mantêm vínculos de cooperação e reconhecimento, sustentados por diálogo, ajuda mútua e negociação cotidiana.

O trabalho aparece como eixo estruturante de toda a sua biografia. Desde a juventude até a velhice, Dona Beatriz constrói a vida por meio de atividades produtivas diversas: agricultura, venda de carvão, venda informal e construção da própria casa. O episódio da produção e comercialização de carvão revela de forma contundente sua capacidade de agência e resistência frente às adversidades, incluindo repressão policial, traições e perdas materiais. Ainda assim, ela transforma a crise em oportunidade, utilizando o lucro para adquirir o terreno onde vive atualmente: "consegui comprar aqui onde eu estou a viver hoje". O trabalho, nesse sentido, é mais do que subsistência; é fundamento de autonomia, dignidade e pertencimento.

O cotidiano atual de Dona Beatriz é marcado por intensa atividade. Ela mantém machambas em Tenga e no Km-25, cultiva regularmente, vende produtos nos mercados e complementa a renda com o subsídio da Segurança Social. Mesmo diante das limitações impostas pela idade, ela afirma: "é lá onde cultivo quase todos os dias para conseguir comida". O corpo envelhecido aparece como espaço de desgaste, mas também de persistência, sustentando a continuidade da vida por meio do trabalho.

As formas de sociabilidade ocupam papel fundamental em sua trajetória. A participação na Associação Hi-Phunane surge como espaço de apoio econômico, cooperação feminina e construção de segurança coletiva. A poupança rotativa permite enfrentar emergências, planejar despesas e manter a autonomia financeira: "aquele dinheiro da poupança ajuda muito". A associação não é apenas uma estrutura econômica, mas um espaço moral de compromisso, disciplina e solidariedade.

Fotografia 10 - Uma roda de conversas de pessoas idosas na Associação Hi-Phunane, em seus encontros rotineiros.



Fonte: Registro fotográfico do Abílio Galengale Maputo, 1 de maio de 2024

O envelhecimento, em sua narrativa, é vivido de forma ativa e reflexiva. Dona Beatriz reconhece as dificuldades físicas, emocionais e materiais, mas rejeita a ideia de transferir seu sofrimento para as filhas: "não quero descarregar esse sofrimento nas minhas filhas". O diálogo aparece como principal estratégia de gestão dos conflitos familiares e de manutenção da harmonia doméstica. A conversa, segundo ela, é o verdadeiro "remédio" da vida em comum.

Seus projetos de vida são marcados pela responsabilidade intergeracional. Dona Beatriz planeja, poupa, constrói e organiza a casa pensando no bem-estar das filhas e dos netos. O cuidado com a moradia, o arrendamento de parte da casa e a gestão cuidadosa dos recursos revelam uma visão de futuro baseada na estabilidade, na união familiar e na dignidade.

As narrativas biográficas de Dona Beatriz Elias Nhone demonstra como a história singular de uma mulher idosa permite compreender processos sociais amplos: deslocamento forçado, instabilidade conjugal, trabalho feminino, informalidade, envelhecimento e redes de solidariedade. Ao narrar sua vida, Dona Beatriz afirma seu lugar de fala, transforma a experiência em conhecimento e revela a potência epistemológica das narrativas biográficas como instrumento central da antropologia.

Considerações finais

Este estudo demonstrou que as narrativas biográficas das pessoas idosas do bairro de Tsalala são fundamentais para compreender o envelhecimento em contextos marcados pela desigualdade social, pela precariedade urbana e pela fragilidade das

políticas públicas. Ao longo do artigo, torna-se claro que envelhecer, para esses sujeitos, não se limita a uma fase da vida, mas resulta de um processo construído ao longo de trajetórias atravessadas pelo colonialismo, pela guerra civil, pelos deslocamentos forçados, pela informalidade do trabalho e pela falta de proteção social. Esses acontecimentos não pertencem apenas ao passado, pois permanecem presentes nos corpos, nas memórias e nas formas cotidianas de viver a velhice.

As histórias de vida analisadas mostram que o envelhecimento não pode ser entendido de forma isolada, separado das experiências acumuladas ao longo da vida. O trabalho, a perda de familiares, a doença, a migração, a relação com o território e as falhas das instituições influenciam a forma como esses idosos compreendem o presente e pensam o futuro. Nesse sentido, a velhice aparece como um tempo de continuidade, marcado por responsabilidades, valores morais e compromissos com a família, com a comunidade e com outros idosos que vivem situações semelhantes.

Ao narrar suas experiências, os idosos desafiam a ideia de que a velhice se define apenas por declínio, dependência ou perda. Suas falas revelam pessoas ativas, que constroem sentidos para a vida por meio do trabalho, do cuidado, da religião, da participação em associações e das redes de apoio comunitário. Mesmo diante do sofrimento social, essas pessoas afirmam valores como dignidade, partilha, justiça e responsabilidade coletiva. As narrativas mostram a capacidade de seguir vivendo, manter projetos e reivindicar reconhecimento, mesmo em contextos muito adversos.

As histórias de vida também mostram, de forma concreta, as limitações do Estado no acesso à saúde, à proteção social, à moradia, à terra, à água e aos direitos garantidos por lei. As dificuldades para obter documentos, benefícios sociais ou reconhecimento institucional aparecem como experiências frequentes, que geram sentimentos de exclusão, invisibilidade e injustiça. No entanto, essas narrativas não se limitam à denúncia. Elas revelam estratégias cotidianas de sobrevivência, negociação e resistência, construídas na vida diária, por meio do trabalho informal, da agricultura, da fé, da participação em associações comunitárias e das relações de vizinhança.

Ao falar de si, os idosos constroem uma crítica situada às desigualdades que atravessam suas vidas. Essa crítica não se apoia em discursos abstratos ou categorias externas, mas nasce da experiência vivida, da memória compartilhada e da observação atenta do cotidiano. Nesse processo, as narrativas biográficas transformam o sofrimento em palavras, a memória em interpretação e a experiência em conhecimento social.

Dessa forma, as narrativas biográficas não se apresentam apenas como fontes empíricas da pesquisa, mas como uma potência epistemológica. Elas permitem acessar saberes produzidos a partir da base social, enraizados no corpo, no afeto, no território e na história. Ao transformar a experiência em narrativa, os idosas/as constroem leituras próprias sobre o mundo social e sobre si mesmos, oferecendo interpretações consistentes sobre o envelhecimento, a desigualdade e as formas de viver nas periferias urbanas de Maputo.

Para a antropologia, reconhecer essas narrativas como formas legítimas de produção de conhecimento amplia as maneiras de conhecer e interpretar a realidade social. Isso também exige deslocar o olhar e reconhecer as pessoas idosas não apenas como objetos de estudo, mas como sujeitos que pensam, analisam e produzem saberes sobre suas próprias vidas. Nesse sentido, este artigo reafirma que as narrativas biográficas constituem um instrumento central para compreender o envelhecimento como experiência social, histórica e política, e como um espaço privilegiado de produção de conhecimento situado, crítico e profundamente humano.

Referências

ALVES, Paulo César. *Narrativas de nervosas. experiência de fragilização em mulheres idosas*. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza e COIMBRA JR. Carlos E. A. (organizadores). Antropologia, Saúde e Envelhecimento. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2002. P. 153 - 174.

BRIGEIRO, Mauro. *A gestão contemporânea da velhice e do envelhecimento, em 4 pontos*. Nexo Jornal**,** São Paulo**,** 13 nov. 2024. Disponível em: https://pp.nexojornal.com.br/perguntas-que-a-ciencia-ja-respondeu/2024/11/13/a-gestao-contemporanea-da-velhice-e-do-envelhecimento-em-4-pontos. Acesso em: 20 fev. 2025

DAS, Veena. *"Suffering, Legitimacy and Healing: The Bhopal Case"*. In: Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. Delhi: Oxford University Press, 1995.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da**.** *"Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica"*. In: ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografia da duração. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013. P. 105–128.

ECKERT, Cornelia. *"A Cultura do Medo e as Tensões do Viver a Cidade: narrativa e trajetória de velhos moradores de Porto Alegre"*. In: COIMBRA JR. Carlos. E. A & MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). Antropologia, saúde e envelhecimento. "Coleção Antropologia e Saúde.", Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002. P. 73 – 102.

FASSIN, Didier**.** *"As economias morais revisitadas"*. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 18, n. 53, 2019. p. 27–54.

FRANCISCO, António, FISKER, Peter & SUGAHARA, Gustavo. *Envelhecer em Moçambique: Dinâmicas do Bem-Estar e da Pobreza*. Instituto de Estudos Sócio Económicos - IESE, 2013. P. 1 – 78.

HALBWACHS, Maurice**.** *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006, p. 38–45.

MOTTA, Alda Britto de. *"A atualidade do conceito de gerações na pesquisa sobre o envelhecimento"*. Revista Sociedade e Estado, Vol. 25, No. 2, 2010. P. 2025 – 250.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Campinas, Sp, Papirus, 1991.

SCOTT, James C**.** *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. Tradução de Pedro Maia Soares. Lisboa: Letra Livre, 2013, p. 35–43.

SILVA, Maurício Ferreira da. *"A Identidade narrativa em Paul Ricoeur e a relação com o lugar"*. Revista Razão Fé, Universidade Católica de Pelotas. 2017. P. 61 – 70.

SOUSA, Juliana Marques de. *"Por uma antropologia da resistência"*. Gavagai, Erechim, v. 7, n. 2, 2020. p. 33–50.

THIOLLENT, Michel J. M. (1982). *Crítica Metodológica, Investigação Social & Enquete Operária.* Com textos metodológicos de Pierre Bourdieu, Liliane Kandel, Guy M, Jchelat. Jacques Maltre, Raniero Panzjeri e Diário Lanzardo. 3ª Ed. Editora Polis 1982.VELHO, Ana Paula Machado et al. "Sobre o conceito de redes sociais e seus pesquisadores". Educ. Pesquisa, São Paulo. 2015. vol. 41, nº. 4, p. 863-881.

VÍCTORA, Ceres. *Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da antropologia*. In: Revista Eletrônica De Comunicação, Informação & Inovação Em Saúde, 5(4), 2011.

Herdeiras negras: narrativas biográficas de três gerações de mulheres negras da mesma família em três regiões de economia escravista[1]

Black heiresses: biographical narratives of three generations of black women from the same family in three slave economy regions

Hermílio Santos
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil
Porto Alegre, RS
hermilio@pucrs.br
http://orcid.org/0000-0002-3207-3330

Recebido em: 30 de janeiro de 2026
Aceito em: 15 de maio de 2026

[1] Texto desenvolvido com apoio de bolsa do CNPq (PQ 1C).

Resumo:

A mulher negra vivencia situações de vulnerabilidade que apenas podem ser apreendidas por essa dupla condição, ser mulher e ser negra. Entretanto, essa condição não é vivenciada da mesma maneira por diferentes gerações, nem tampouco nas diferentes regiões brasileiras. O artigo se baseia em pesquisa em andamento, que adota a abordagem reconstrutiva de narrativas biográficas, que tem na experiência biográfica o elemento-chave para a compreensão da realidade social. O texto sugere um roteiro que visa oferecer novos elementos para a compreensão da sociedade contemporânea a partir da análise de como diferentes gerações de mulheres negras interpretam a vivência com a herança da escravidão no cotidiano. Foram realizadas entrevistas biográficas com três gerações de mulheres da mesma família na Zona da Mata Pernambucana, no Vale do Jequitinhonha (MG) e Pelotas (RS). Já foi possível identificar que em algumas famílias impera um tabu em relação ao tema da herança da escravidão, sobre o qual não se fala no ambiente familiar. Em outras famílias, ao contrário, há de forma deliberada a tentativa de recuperação da memória do passado familiar.

Palavras-chave: Mulheres Negras. Narrativa Biográfica. Herança da Escravidão. Gerações.

Abstract:

Black women experience situations of vulnerability that can only be understood through a dual condition: being a woman and being black. However, this condition is not experienced in the same way by different generations, nor in different Brazilian regions. The article is based on ongoing research that adopts the reconstructive approach of biographical narratives, which has biographical experience as a key element for understanding the social reality. The research seeks to offer new elements for understanding contemporary society based on the analysis of how different generations of women interpret the experience of living with the legacy of slavery in their daily lives. Biographical interviews were conducted with three generations of women from the same family in the regions of Zona da Mata Pernambucana (Goiana), Diamantina (Vale do Jequitinhonha, MG) and Pelotas (RS), still in the process of analysis. It was possible to identify that in some families there is a taboo regarding the subject of the legacy of slavery, which is not discussed in the family environment. In other families, on the contrary, there is a deliberate attempt to rescue the memory of the family past.

Keywords: Black Women. Biographical Narrative. Slavery Heritage. Generations.

Introdução

O presente artigo, baseado em pesquisa em andamento, propõe a análise de um aspecto ainda relativamente pouco investigado pela sociologia brasileira: a interpretação da vivência da herança escravista de mulheres negras na sociedade a partir da perspectiva biográfica das próprias mulheres.

A herança escravista no cotidiano tem recebido pouca atenção na sociologia brasileira recente, com poucas exceções da sociologia histórica, o que parece um paradoxo, considerando que diversas regiões brasileiras têm sua história intimamente vinculada e dependente da exploração do trabalho escravizado, para além do fato da mulher negra vivenciar situações de vulnerabilidade que apenas podem ser apreendidas por essa dupla condição, de ser mulher e ser negra. Entretanto, esta condição não é vivenciada da mesma maneira por diferentes gerações, nem tampouco nas diferentes regiões brasileiras que possuem sua história mais diretamente vinculada à experiência de mais de três séculos de escravidão. Para além disso, essa herança sequer é vivenciada por mulheres de uma mesma geração em uma mesma região.

A versão historiográfica mais influente é de que a exploração do território brasileiro nos quatro primeiros séculos após a chegada dos colonizadores portugueses se deu sobretudo a partir de ciclos econômicos exportadores (Furtado 1975; Cardoso 2003; Schwarz e Starling 2015). Entretanto, Roberto Martins (2018) contesta essa ideia de ciclos econômicos exportadores como os responsáveis exclusivos para a persistente exploração do trabalho escravizado ao longo de mais de três séculos, sobretudo porque subjacente à ideia de ciclos econômicos está a hipótese de que um ciclo entra em decadência e dá lugar a outro ciclo, a outro produto de exportação em uma outra região. De acordo com Martins, ainda que diversos intelectuais tenham sustentado essa tese, entre eles Celso Furtado, trata-se de uma tese que peca pela fragilidade em evidências empíricas. O caso mais emblemático desse equívoco, segundo Martins (2018), pode ser observado no caso da economia mineira, em que se destacaria - na interpretação mais influente - exclusivamente a mineração de ouro e diamantes como os produtos que sustentaram a economia escravista em Minas, no período colonial e durante o Império. Entretanto, argumenta Martins, fosse assim, esse declínio do ciclo vinculado à mineração deveria implicar numa transferência da mão-de-obra escravizada para outras

atividades e para outras regiões. As evidências apresentadas por Martins é de que simultaneamente ao declínio da atividade mineradora há um aumento crescente da mão-de-obra escravizada em Minas. Isso porque, mesmo durante o auge do "ciclo" minerador, outras atividades econômicas absorviam a mão-de-obra escravizada e assim continuou após a exaustão da mineração, cujo auge se deu no século XVIII. A tese sustentada por Martins é corroborada por um dos mais importantes historiadores da escravidão, Manolo Florentino (2002). Nesse sentido, a tese apresentada por Roberto Martins indica que a escravidão não fazia parte exclusivamente do modelo econômico exportador, implementado pela Coroa Portuguesa, mas após a Independência, a escravidão se tornou parte constitutiva do projeto econômico e social durante o Império, e não apenas das elites. Além de Florentino, Perron (2022) apresenta outras evidências que confirmam a tese sustentada por Martins.

Ainda que a tese dos ciclos econômicos como responsável exclusivo pelo emprego de mão-de-obra escravizada possa ser contestada, é certo que no final do século XVII iniciou-se uma nova atividade econômica no Brasil Colônia, marcada pela exploração de ouro e diamante nas regiões de Ouro Preto e Diamantina, em Minas Gerais, o que ensejou um aumento vertiginoso da população escravizada e livre no território das Minas Gerais. O início dessa nova atividade não implicou a total decadência do ciclo do açúcar, mas sua importância e ganhos se tornaram menores (sobretudo pela concorrência do açúcar que passou a ser produzido nas Antilhas por colonizadores holandeses, que haviam ocupado a região do Recife por três décadas) (Schwarz e Starling 2015; Gomes 2019). Vinculada à exploração de ouro e diamante, iniciou-se uma nova atividade econômica, tendo como base a produção de carne salgada (charque) no sul do Rio Grande do Sul, sobretudo na região de Pelotas, inaugurando uma intensa atividade comercial no mercado interno, sem deixar de lado as rotas de comércio entre Minas e as Capitanias situadas ao norte. É revelador sobre isso, a pesquisa realizada pela historiadora Isnara Pereira Ivo (2009). Embora essas três atividades econômicas, produção de açúcar, mineração e produção de charque, tenham explorado sobretudo mão-de-obra masculina, a presença de mulheres nunca foi secundária. Ao contrário, a participação de mulheres foi central em todos esses ciclos, destacando-se, porém, o período posterior à proibição do tráfico de pessoas da África, com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós, em 1850. A partir dessa data ganha mais relevância o comércio de pessoas escravizadas entre as diferentes províncias e o

estímulo ao nascimento de filhos de pais escravizados, como forma de substituir a mão-de-obra que passou a contar com obstáculos para ser reposta por meio do sequestro e transporte de pessoas do continente africano para serem escravizadas no Brasil.

Com poucas exceções, como, por exemplo, o Laboratório de História Oral e Imagem (Labhoi), da Universidade Federal Fluminense – UFF, assim como as pesquisas conduzidas por Eduardo França Paiva com base em testamentos de mulheres negras na capitania de Minas Gerais (Paiva, 2009), o tema em tela tem sido abordado com mais frequência de uma maneira que as experiências individuais são diluídas ou mesmo desconsideradas. A consequência dessa maneira recorrente de se abordar o fenômeno é que o instituto da escravidão passa a ser interpretado como se tivesse envolvido apenas classes e etnias, mas não pessoas concretas, cujas experiências foram legadas de alguma maneira às gerações posteriores. Importaria conhecer *se* a memória da escravidão é transmitida de uma geração a outra e *como* essas memórias se expressam e são vivenciadas na vida cotidiana. Ou seja, de que maneira esse passado histórico está presente no cotidiano de diferentes gerações em uma mesma família de mulheres negras? Que mudanças podem ser observadas na interpretação das experiências das mulheres de uma geração a outra no tocante à herança escravocrata? Essas e outras questões podem ser analisadas a partir de relatos biográficos de mulheres de três gerações de uma mesma família. A pesquisa em curso analisa essa herança ao longo de um período relativamente longo e que se expressa nos dias atuais e que poderá ser uma contribuição importante da sociologia para a complexa questão racial no Brasil contemporâneo. Esse empreendimento investigativo se baseia na epistemologia oferecida pela sociologia de Alfred Schütz (1979), combinada com a abordagem reconstrutiva de narrativas biográficas (Rosenthal, 2014), que poderão oferecer novos conhecimentos sobre a questão de raça para o debate público e para subsídios à elaboração de políticas públicas no Brasil. A última sessão deste artigo traz uma síntese dessas perspectivas epistemológico-metodológicas, que nos últimos anos têm recebido uma atenção sistemática da parte do autor deste artigo com o objetivo de torná-las acessíveis à comunidade sociológica brasileira, por meio da tradução de obras centrais do alemão para o português, assim como a realização de filmes documentários e a orientação de teses e dissertações com essas perspectivas combinadas.

Uma análise sociológica que considere a diversidade da herança da escravidão em diferentes gerações de mulheres negras no cotidiano poderá fornecer novos

elementos para a compreensão da sociedade contemporânea, sobretudo a partir da perspectiva das próprias mulheres, que muito raramente são o ponto de partida para análises tanto históricas, quanto sociológicas. Um estudo que considere diferentes gerações deverá ser capaz de apreender como, nas vivências cotidianas, a memória coletiva e familiar da escravidão é transmitida, interpretada e reinterpretada ou, eventualmente, silenciada. A perspectiva reconstrutiva de narrativas biográfica, a ser apresentada ao final, constitui-se na abordagem metodológica adequada para explorar o tema como se coloca aqui, como já ficou demonstrado nas pesquisas biográficas com três gerações de famílias de vítimas e de perpetradores do holocausto (Rosenthal 1987 e 1997; Völter 2003).

Escravidão em Pernambuco, Minas Gerais e Rio Grande do Sul: um brevíssimo balanço

A escravidão em Pernambuco teve início três décadas após a chegada dos colonizadores portugueses ao Brasil (Gomes 2019; Schwarz e Starling 2015). Não é possível desvincular o acúmulo de riqueza havido na Zona da Mata pernambucana da escravidão, assim como tentar compreender a realidade social contemporânea sem considerar a herança de mais de 350 anos em que os antepassados da população negra foram submetidos à subordinação pelo sistema escravocrata. Valéria Gomes Costa (2013) mapeou o que ela chamou de "cartografia negra" na cidade do Recife, que é a localização de africanos e seus descendentes libertos que procuravam estabelecer uma nova sociabilidade na capital. Gilvan Silva (2018) destaca um aspecto paradoxal no processo de escravização na Capitania de Pernambuco, tendo em vista que uma das justificativas para se escravizar africanos negros seria o fato de não pertencerem à comunidade cristã. Contudo, como demonstra o autor, uma das obrigações legais dos senhores de escravos constava justamente a conversão dos negros sob seu domínio ao catolicismo. Com isso, tinha-se a escravização de cristãos por cristãos, não havendo, portanto, qualquer impedimento religioso para a subjugação entre pessoas que presumivelmente compartilhavam da mesma comunidade de valores.

Marília Monteiro (1989) indica o fato da participação da mulher negra na escravidão em Pernambuco ser negligenciada na historiografia e marcada por estereótipos, prevalecendo abordagens que destacam a sexualidade, tendo como

resultado uma distorção da história. Pesquisas mais recentes procuram, de alguma maneira, reverter esse cenário, como é o caso da pesquisa de Tatiany de Oliveira Simas (2017), que se debruçou sobre histórias de resistência de mulheres escravizadas em Pernambuco no período de 1830 a 1856. Simas analisou diversas formas de transgressão e criminalidade perpetradas por cativas para compreender as motivações e circunstâncias em que tais ações foram executadas. De acordo com a autora, os crimes, delitos e infrações cometidos por mulheres escravizadas evidenciam a capacidade de resistência e protagonismo das mulheres escravizadas, apesar dos constrangimentos de toda ordem (Simas 2017: 92).

Para além da atenção dada ao protagonismo de mulheres escravizadas em ações de resistência, pesquisas relativamente recentes têm se debruçado sobre o papel de mulheres libertas como empreendedoras, inclusive como proprietárias de escravos em Minas Gerais (Paiva 2009) e no território do extremo sul do Brasil (Maestri 2014; Moreira e Haak 2016). Merece destaque as pesquisas historiográficas de Eduardo França Paiva, que nas últimas décadas têm colocado em relevo a participação das mulheres negras na sociedade escravocrata, tanto como escravas, inclusive nas atividades mineradoras, mas também como empreendedoras livres em uma sociedade escravocrata.

A mineração nas Minas Gerais, mais que a produção de açúcar, na Bahia e na Zona da Mata pernambucana, ensejou a criação de um intenso mercado interno, entre as capitanias, tanto da região mineradora com as capitanias do nordeste (Ivo 2009) quanto das Minas Gerais com o Rio Grande do Sul, que abastecia a região mineradora com muares e carne salgada (Noguerói 2005).

Importa considerar, sobretudo com base na produção historiográfica mais recente sobre os diferentes períodos em que a sociedade mineira conviveu com o fenômeno da escravidão, que nem a economia, nem a configuração das relações sociais se deixam ser apreendidas como uma sociedade estática, cujos papéis estavam definidos de tal forma que não comportavam qualquer tipo de mudança de status (senhor ou escravo, forro e livre, por exemplo). A realidade, como revelam diversos estudos da historiografia contemporânea que tem a escravidão como pano de fundo ou objeto central de análise, apontam justamente para uma sociedade relativamente dinâmica. Nesse aspecto, os trabalhos de Eduardo França Paiva (2009), com base em farta documentação da época (séculos XVIII e XIX), em especial em testamentos e

inventários *post mortem* de mulheres negras forras em cidades como Sabará. Isso torna a problematização da vivência da herança escravista por parte de mulheres negras mais complexa do que se poderia pensar inicialmente, precisamente pelo fato de que o fato de ser mulher negra nos dias de hoje não permite afirmar que compartilham rigorosamente de uma mesma herança familiar. Essa conclusão preliminar se adequa ao caso da realidade de Minas Gerais, contudo, em que medida seria válida também para as duas outras regiões pesquisadas, Zona da Mata pernambucana e o sul do Brasil meridional, não pode ser atestado ainda.

O início da presença da escravidão de negros no sul do Rio Grande do Sul coincide com a instalação de grandes charqueadas na região de Pelotas ao final do século XVIII, e já em torno de 1821 passou a ser a principal atividade econômica da província de São Pedro (Rio Grande do Sul), com a produção de charque e couro (Bakos 1990; Assumpção 2013). A importância da mulher se evidenciava não apenas na quantidade de pessoas do sexo feminino envolvidas no trabalho escravizado, mas também nos preços, tanto para o trabalho na agricultura quanto nos serviços domésticos, pouco diferentes entre eles, sendo o preço do homem ligeiramente superior (Bakos id).

Considerando que as charqueadas foram um empreendimento singular da economia escravista gaúcha, cabe lembrar que uma charqueada em nada se assemelha a uma estância. Se esta última se constituía em vastas extensões de terra que se dedicavam à criação, recria e engorda de gado e estavam localizadas nas planícies dos Pampas gaúchos, as charqueadas estavam localizadas no entorno urbano de Pelotas (Gutierrez 2004) e possuíam uma estrutura arquitetônica, que facilitava tanto o transporte do gado em pé, quanto o transporte fluvial do charque e o descarte das carcaças, assim como a vigilância da mão de obra escrazivada, tendo em vista que a proximidade das charqueadas favorecia a vigilância compartilhada (Sampeck e Ferreira 2020), dando às charqueadas uma arquitetura com características semi-industriais no preparo da carne salgada.

O conhecimento dos contornos da economia vinculada tanto ao charque quanto ao mercado escravocrata deverá contribuir enormemente para oferecer um "enquadramento" (Goffman 1986) para as narrativas biográficas que estão sendo produzidas ao longo da pesquisa com três gerações de mulheres negras.

Na sociologia, destaca-se o trabalho pioneiro de Fernando Henrique Cardoso (2003 cuja primeira edição foi publicada em 1962). Uma das principais contribuições do estudo realizado por Cardoso em sua tese de doutorado foi desconstruir o mito, bastante em voga até meados do século XX, da propalada democracia racial brasileira, quanto explicitar a centralidade do trabalho escravo para a constituição da economia no sul do país com vistas à sua inserção no mercado interno brasileiro (Cardoso 2003). Na área da sociologia histórica, destacam-se os estudos de Karl Monsma (por exemplo, 2010) sobre a inserção no mercado de homens e mulheres negros após o período que se seguiu ao fim da escravidão. Contrapondo-se aos estudos sociológicos das décadas de 1960 e 1970, que afirmavam que a exclusão de homens e mulheres negros se deu em razão do período escravocrata ter relegado as pessoas escravizadas a um tipo de trabalho tecnicamente pouco especializado, o que teria colocado os imigrantes brancos recém-chegados no final do século XIX em vantagem na competição na colocação no mercado. Ao contrário, estudos mais recentes apontam tanto o racismo e o preconceito em relação aos negros como um dos fatores importantes dessa exclusão do mercado, combinado com o fato de que os imigrantes aceitavam o trabalho familiar, ao passo que as famílias negras não aceitavam que mulheres e crianças se envolvessem no trabalho (Monsma 2010, 510). De acordo com o autor, os dados disponíveis apontam que os negros dispunham do conhecimento técnico necessário para atuar na produção agrícola, tendo em vista que exerceram durante o período de escravidão todos os tipos de funções, o que é corroborado em publicação recente de Laurentino Gomes (2021). Contudo, uma diferença importante entre imigrantes recém-chegados e os ex-escravizados e seus descendentes estaria no fato de que os fazendeiros preferiam empregar famílias. Aqui, também as famílias imigrantes levavam uma certa vantagem nesse período, tendo em vista que as famílias de imigrantes eram mais numerosas que as famílias brasileiras em geral, incluindo as famílias negras (Monsma 2010, 537).

Uma agenda de pesquisa sociológica biográfica para estudos raciais

Feito esse breve apontamento sobre a presença da escravidão nas três regiões pesquisadas, é razoável se perguntar como se configuram os estudos sobre mulheres negras no Brasil contemporâneo.

A situação da mulher negra no mercado de trabalho tem merecido a atenção de diversas pesquisas, e foi também tema de um episódio da vídeo-série em seis episódios "Desafios do Brasil Contemporâneo", dirigido pelo autor[2]. Em 2013, o IPEA publicou o dossiê "Mulheres Negras – retratos das condições de vida das mulheres negras no Brasil". Os estudos iniciados quase uma década antes da publicação do dossiê partiram do pressuposto de que as condições de vida de mulheres negras se interseccionam, produzindo formas bem específicas de exclusão e discriminação (IPEA 2013, 15). Esse pressuposto e as evidências de estudos como este, dentre outros, justificam também o empreendimento investigativo apresentado aqui. As evidências do estudo do IPEA referem-se à situação educacional, à inserção no mercado de trabalho, ao acesso a bens duráveis e às tecnologias digitais, à condição de pobreza, além da vivência de situações de violência. Porém, o estudo no qual se baseia o presente texto parte de uma perspectiva analítica e metodológica ausente nos estudos sobre o tema, que envolve tanto a perspectiva biográfica, quanto o componente geracional, combinando assim uma perspectiva diacrônica com uma perspectiva sincrônica, o que é garantido pela abordagem reconstrutiva de narrativas biográficas (Rosenthal 1997; 2014 e 2017; Becker, Pohn-Lauggas, Santos 2023). Ao mesmo tempo, a pesquisa possui um outro componente inovador no formato de apresentação dos resultados que, além de gerar artigos e comunicações em eventos acadêmicos, irá resultar em um documentário, que foi iniciado em agosto de 2021 e que foi aprovado pela ANCINE para captação de patrocínios privados. Por enquanto, está disponível o "pre-teaser" do documentário "Herdeiras Negras"[3]. Ao mesmo tempo, o tema discutido aqui foi objeto de dois seminários ministrados pelo autor, na Universidade de Tübingen (Cátedra CAPES 2023) e na Universidade de Augsburg (2024-25).

Parte-se do estabelecido por Mannheim (1982), para quem gerações não se constituem em um grupo em sentido sociológico, mas sim indivíduos que se sentem vinculados, sem contudo constituir uma comunidade concreta (Jureit 2017). No presente estudo, em cada família foram entrevistadas três gerações (mãe, filha e avó). Na concepção manheimiana de gerações, como apontado por Weller (2010: 209), diferentes grupos etários vivenciam tempos interiores distintos em um mesmo período cronológico. Isso implica em dizer que embora essas mulheres da mesma família

[2] Vídeo-série disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=emw4RjUtghg&t=123s
[3] "Pre-teaser" do documentário disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=Wm934miFEjI

compartilhem da mesma contemporaneidade, não implica em dizer que vivenciariam os mesmos tempos interiores, pois como aponta Mannheim, seria o caso da não contemporaneidade dos contemporâneos. Ainda de acordo com Mannheim (Weller 2010), cada geração é expressão do "espírito do tempo" (*Zeitgeist*) de uma determinada época. Nesse sentido, um estudo que considere diferentes gerações em um mesmo período permite identificar como a vivência da herança da escravidão por mulheres negras vem sendo interpretada na vida cotidiana e como essas interpretações têm sido articuladas em repertórios de ação no cotidiano. É certo que mulheres negras não são as únicas herdeiras da sociedade escravista no Brasil, contudo, o recorte para analisar exclusivamente essa herança como vivenciada por mulheres negras se deve ao fato de que, como apontam diversos estudos, alguns referidos aqui, as mulheres negras pertencem àquela parcela da população que, por conta do gênero e sobretudo da cor da pele, convivem de maneira mais explícita e objetiva com o legado nefasto das relações construídas ao longo dos mais de 350 anos de escravidão negra no Brasil. O empreendimento investigativo em curso tem o objetivo precisamente de conhecer de maneira a mais detalhada possível a interpretação dessas mulheres que raramente ocupam o lugar central na análise sociológica da sociedade brasileira contemporânea. A abordagem metodológica adotada aqui, e que será explicitada a seguir, pretende trazer contribuições importantes para essa compreensão e que não foram adotadas pela pesquisa sociológica brasileira sobre o tema até o presente momento: Investigar as interpretações das vivências da herança da sociedade escravista. O estudo dessa herança em diferentes gerações permitirá alguns níveis de contrastes, tanto entre uma região e outra, quanto contrastes intrageracionais, de mulheres de uma mesma geração, mas oriundas das diferentes regiões nas quais estão sendo realizadas as entrevistas biográficas, ou ainda da mesma região. Será possível, assim, obter aproximações e distanciamentos interpretativos em relação à herança do legado das relações escravistas a partir da perspectiva das próprias mulheres negras. Não se quer dizer com isso dizer, que a análise sociológica irá coincidir com as perspectivas apresentadas pelas diferentes gerações, mas tão somente que a interpretação sociológica se fará tendo como ponto de partida a interpretação das próprias entrevistadas, tal como postulado na sociologia proposta por Alfred Schütz (2018; Schütz e Luckmann 2023).

Importa destacar a abordagem proposta por Maria Aparecida Silva (2009), que investiga as experiências de mulheres negras relacionadas a estratégias de

fortalecimento de identidades a partir do engajamento dessas mulheres em movimentos sociais negros. De acordo com a autora, esse engajamento é responsável por criar, entre as próprias militantes, repertórios para lidar com manifestações de racismo e discriminação. Nessa mesma linha de investigação estão estudos que exploram a especificidade da luta dos direitos das mulheres negras, sobretudo em pesquisas que exploram a violência contra as mulheres (por exemplo, Muniz e Zimmermann 2018; Moreira 2012).

A situação da mulher negra na sociedade contemporânea também é tema de trabalhos que tratam do duplo estereótipo a que estão submetidas: racista e sexista (Santos e Sales 2018). Contudo, as autoras reprisam uma forma recorrente de se tratar o tema, que privilegia revisitar literatura teórica sobre o tema, sem apresentar estudos empíricos próprios que poderiam obter novas evidências sobre as experiências contemporâneas de mulheres negras.

O estudo em curso propõe uma abordagem epistemológico-metodológica em que a identificação das características objetivas não é suficiente para definir ou cristalizar interpretações relevantes sobre a realidade e suas experiências. Nesse sentido, a abordagem reconstrutiva de narrativas biográficas (Schütze 1983; Rosenthal 2014; 2017;), ancorada na epistemología proposta por Alfred Schütz (Schütz 2003 e 2018; Schütz e Luckmann 1973; Santos 2017; 2021), pretende obter precisamente elementos em que uma possível pluralidade de perspectivas pode emergir e se tornar visível.

Chama a atenção que as diferentes maneiras de se abordar temas semelhantes ao apresentado aqui reproduzem, em maior ou menor grau, uma prática recorrente na produção sociológica brasileira, que é promover uma análise que se distancia da vida cotidiana dos indivíduos com experiência direta com o fenômeno investigado. Trata-se de uma crítica que está presente em toda a produção sociológica de Alfred Schütz (2018; Schütz e Luckmann 2023) e que é corroborada por Monsma (2007), ao analisar abordagens sociológicas brasileiras sobre o tema da violência, e que cabem perfeitamente à maneira recorrente como o tema da herança escravocrata tem sido abordado com alguma frequência.

Adotar uma perspectiva analítica que explore a experiência biográfica dos pesquisados implica em conceder ao indivíduo um *status* de ator que interpreta os "objetos" com os quais está confrontado (pessoas, ideias, acontecimentos, valores, etc.), a fim de se posicionar no mundo e, com isso, estabelecer seu próprio roteiro de ação,

ainda que dentro de enquadramentos que escapam à sua definição. O pressuposto aqui é de que o ator social não é um mero internalizador de normas e de significados socialmente difundidos; ao contrário, esse ator é, segundo Arthur S. Parsons[4], um agente consciente e responsável pela adoção ativa de códigos normativos na interpretação da realidade social (Parsons 1978, 111).

O empreendimento investigativo em curso explora as interpretações das experiências biográficas de três gerações de mulheres negras de uma mesma família (de várias famílias em cada uma das três regiões pesquisadas), ou seja, a partir da análise de suas narrativas biográficas, pretende-se investigar aqueles elementos que nos permitirão obter uma compreensão das interpretações do significado subjetivo da herança de antepassados escravizados, 137 anos após o fim da escravidão no Brasil, o que implica, necessariamente, da parte das entrevistadas, uma interpretação subjetiva sobre a realidade. Essa compreensão se dará por meio da construção de tipologia de interpretações de experiências biográficas, procurando identificar semelhanças e diferenças tanto de uma geração a outra, quanto de uma região para outra. Investiga-se aqui, portanto, uma questão que tem ocupado parcela pouco expressiva de pesquisadores que se dedicam a pesquisar temas correlatos na sociologia, como a condição de vida de mulheres na sociedade contemporânea, relações de gênero, interações inter-étnicas, dentre outros, adotando-se um procedimento teórico-metodológico ainda muito pouco explorado na sociologia para a compreensão da realidade brasileira. Com isso, espera-se poder apresentar entendimentos eventualmente não difundidos sobre essa temática, contribuindo, por sua vez, para fornecer subsídios à formulação de políticas públicas mais aderentes às experiências de mulheres negras com base em evidências de pesquisa.

Uma agenda metodológica

A abordagem reconstrutiva de narrativas biográficas permite a construção de tipologias de interpretações do mundo da vida, considerando, neste processo, como as mulheres, cujas biografias estão marcadas pela convivência com a herança da

[4] Não se pode confundir com o sociólogo Talcott Parsons, reconhecido pela sua contribuição para o desenvolvimento estrutural-funcionalista, com quem Alfred Schütz manteve um intenso debate teórico por meio de cartas.

escravidão, manuseiam seu "estoque de conhecimento" (Schütz 2003[5]), elemento central no processo interpretativo cotidiano. Ou seja, a partir das narrativas de ações passadas pretende-se analisar as intepretações sobre a vida cotidiana em diferentes fases da vida.

Ao adotar um procedimento metodológico ainda não utilizado na investigação do problema em tela, a pesquisa em curso busca oferecer novos elementos para a compreensão da sociedade contemporânea a partir da análise de como diferentes gerações de mulheres interpretam a vivência da herança da escravidão no cotidiano, a partir do quê se deverá estabelecer um diálogo mais profícuo com as análises disponíveis na literatura sociológica recente.

Diferentemente de outras pesquisas qualitativas que se valem de entrevistas, aqui não se utiliza um roteiro de perguntas pré-formulado, nem está orientada pelo teste de hipóteses formuladas previamente, nem se orienta por uma teoria específica prévia. Portanto, ao contrário de uma abordagem dedutiva ou indutiva, segue-se um procedimento "abdutivo" como proposto por Charles Sanders Pierce (Rosenthal 2014), adotado tanto pela *Grounded Theory*, quanto pela abordagem reconstrutiva de narrativas biográficas. Paradoxalmente, na sociologia brasileira, ignora-se o procedimento abdutivo como uma maneira legítima de investigar a realidade social, apegando-se quase sempre às maneiras de investigação como difundidas pelas ciências da natureza e pelo positivismo dos precursores das sociologias francesa e inglesa, bastante distintas da sociologia como surgida na Alemanha, e que tem em Weber e Simmel seus precursores, apoiados nas obras de filósofos como Dilthey e Husserl. Essa abordagem de condução de entrevista narrativa está bastante bem consolidada, sobretudo na pesquisa sociológica alemã, e já vem sendo adotada pelo autor na última década, mostrando-se bastante profícua (ver, por exemplo, Santos 2017; 2021). O passo a passo da realização de entrevistas narrativas biográficas e passos de análise reconstrutiva podem ser encontrados nas obras de Gabriele Rosenthal (2014 e 2017), cujas traduções foram organizadas, revisadas e apresentadas pelo autor deste artigo. A abordagem reconstrutiva de narrativas biográficas é o tema do mais recente documentário realizado

[5] Como estratégia de difundir aspectos da sociologia de Alfred Schütz, o autor realizou o documentário "Mundo da Vida – A Sociologia de Alfred Schütz" (dir. Hermílio Santos, 56', 2018). O *teaser* do documentário está disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=QNvBbGyO-IU.

pelo autor deste artigo, intitulado "Mundo da Vida II: Biografias e Narrativas" (dir. Hermílio Santos, 64', 2025)[6].

Já foram entrevistadas 27 mulheres de três famílias distintas em cada uma das três regiões: Zona da Mata Pernambucana (região de produção de açúcar durante o período escravista), Diamantina e arredores (região mineradora de diamantes no Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais) e na região de Pelotas (onde se localizavam as principais charqueadas do país durante o período escravista a partir do final do século XVIII e ao longo do século XIX).

Cada entrevista é gravada em áudio, transcrita em sua totalidade e submetida à análise reconstrutiva e sequencial, com ênfase nas vivências narradas, por ser exatamente o foco da análise fundamentada na sociologia de Alfred Schütz e que são consistentes com os roteiros de ação das entrevistadas. A análise reconstrutiva significa que a entrevista não é abordada com categorias pré-definidas, nem submetida a teste de hipóteses formuladas *a* priori. O objetivo da reconstrução, nesta pesquisa, é decodificar o significado da apresentação realizada no presente sobre eventos biográficos do passado e do presente.

Na análise sequencial, o texto transcrito é interpretado em pequenas unidades de acordo com sua forma sequencial, ou seja, a sequência como o "texto" é criado no momento da entrevista e busca-se identificar o "campo temático" (Rosenthal 2014), em torno ao qual a entrevistada organiza sua biografia durante a entrevista.

À guisa de conclusão

O texto apresentou a pesquisa "Herdeiras Negras", que está em andamento e ainda não possui resultados conclusivos a serem apresentados. Ainda assim, foram apresentados os contornos da pesquisa, que inova sobretudo ao abordar um tema que tem sido negligenciado por parte considerável da literatura sociológica brasileira e o faz a partir de uma abordagem que ainda não se tornou, paradoxalmente, corrente na pesquisa empírica na sociologia brasileira, que é a análise de fenômenos sociais relevantes a partir da interpretação das interpretações daqueles que possuem experiência direta com o fenômeno pesquisado. Esse tipo de abordagem possui dentre outras vantagens apresentar a pluralidade interpretativa existente em qualquer campo de

[6] *O teaser* está disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=XZWfpwPadiY.

pesquisa empírica. E uma análise sociológica acurada e metodologicamente consistente não pode prescindir de identificar a diversidade das interpretações das experiências com o tema pesquisado. Esse é um postulado fundante da sociologia desenvolvida por Alfred Schütz, que não goza ainda hoje de grande recepção entre sociólogos brasileiros, embora tenha sido possível identificar um interesse crescente por sua perspectiva epistemológica.

A pesquisa de campo mesmo sem estar concluída conseguiu identificar famílias em que o tema da herança escravista é tematizado de uma geração a outra, sem qualquer tipo de restrição perceptível. Em outras famílias, ao contrário, o tema não apenas é silenciado, mas chega ao ponto de total desconhecimento da herança escravista que vincula a própria família e outras famílias negras da região à escravidão. Ainda que prematuro, talvez estejamos, nesses casos, diante da invisibilização da herança escravista, que já seria possível imaginar na população branca, mas que está presente também na população negra, potencialmente com efeitos deletérios para o reconhecimento de possíveis direitos reparatórios que se poderia reivindicar, que se tornam improváveis quando sequer se reconhece como possuidores eventuais de tais direitos. Conhecer de maneira aprofundada como o tema da herança escravista é e se é interpretada entre diferentes gerações de famílias negras poderá contribuir para o debate público de reparações históricas, ainda bastante insipiente na opinião pública brasileira.

Referências

ASSUMPÇÃO, Jorge Eusébio. 2013. *Pelotas*: *Escravidão e Charqueadas (1780-1888)*. Porto Alegre: FMC Editora, 2013.

BAKOS, Margaret M. 1990. *Sobre a mulher escrava no Rio Grande do Sul*. Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, XVI (1, 2): p. 47-56.

BECKER, Johannes; POHN-LAUGGAS, Maria; SANTOS, Hermílio. 2023. *Introduction: Reconstructive Biographical Research*, Current Sociology, voilume 71, issue 4.

CARDOSO, Fernando Henrique. 2003. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional – O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

COSTA, Valéria Gomes. 2013. *Trajetórias Negras*: *Os Libertos da Costa d'África no Recife (1846-1890).* Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia.

FURTADO, Celso. 1975. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

FLORENTINO, Manolo. 2002. *Em Costas Negras – Uma História do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras.

GOFFMAN, Erving. 1986. *Frame Analysis – An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.

GOMES, Laurentino. 2019. *Escravidão Volume I – Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares.* Rio de Janeiro*:* Globo Livros*.*

GOMES, Laurentino. 2021. *Escravidão Volume II – Da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada de Dom João ao Brasil*. Rio de Janeiro*:* Globo Livros.

GUTIERREZ, Ester Judite Bendjouya. 2004. *Barro e sangue*. Pelotas: UFPelotas.

IVO, Isnara Pereira. 2009. *Homens de Caminho*: T*rânsitos, Comércio e Cores nos Sertões da América Portuguesa – Século XVIII*. Tese de Doutorado em História, UFMG, Belo Horizonte.

MAESTRI, Mário. 2014. *Pampa negro – agitações, insubordinações e conspirações servis no Rio Grande do Sul, 1803-1850, Sankofa*. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, Ano VII, n. XIII.

MANNHEIM, Karl. 1982. *O problema sociológico das gerações*. Mannheim – Coleção Grandes Cientistas Sociais, Organizadora: Marialice Mencarini Foracchi. São Paulo: Ática.

MARTINS, Roberto Borges. 2018. *Crescendo em Silêncio – A Incrível Economia Escravista de Minas Gersis no Século XIX*. Belo Horizonte: ICAM -nABPHE.

MONSMA, Karl. 2010. *Vantagens de imigrantes e desvantagens de negros: emprego, propriedade, estrutura familiar e alfabetização depois da abolição no oeste paulista*. Dados, vol. 53, n. 3, pp. 509-543.

MOREIRA, Márcia Estefânia da Costa Berbare. 2012. *Contribuições femininas: sentidos e práticas sociais*. in: Lourdes Conde Feitosa; Pedro Paulo Funari e Terezinha Santarosa Zanlochi (orgs.), As veias negras do Brasil: conexões brasileiras com a África. Bauru: Edusc.

MUNIZ, Danielle Mendes; ZIMMERMANN, Tânia Regina. 2018. *Da injúria racial à violência institucional: interseccionalidade da violência de gênero sob a perspectiva da mulher negra*. Direitos Culturais, v. 13, n. 29, p. 125-142.

NOGUERÓI, Luiz Paulo Ferreira. 2005. *Preços de bois, cavalos e escravos em Porto Alegre e em Sabará, no século XIX – mercadorias de um mercado nacional em formação*. Ensaios FEE, v. 26, Número Especial, p. 7-36.

PAIVA, Eduardo França. 2009. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII*: *Estratégias de Resistência através dos Testamentos*. São Paulo: Annablume.

PERRON, Tâmis. 2022. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna: representação, cidadania, soberania*, c. 1780-c. 1830. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 23, n. 51, p. 699-740, set./dez.

PARSONS, Arthur S. 1978. *Interpretive sociology: the theoretical significance of Verstehen in the constitution of social reality*, Human Studies, 1, p.111-137.

ROSENTHAL, Gabriele (org.). 1997. *Der Holocaust im Leben von drei Generationen – Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern*. Giessen: Edition Psychosozial.

ROSENTHAL, Gabriele. 2014. *Pesquisa social interpretativa*: uma introdução. Porto Alegre: Edipucrs.

ROSENTHAL, Gabriele. 2017. *História de vida vivenciada e história de vida narrada*. Porto Alegre: Edipucrs.

SAMPECK, KATHRYN; FERREIRA, Lúcio Menezes. 2020. *Delineando a Arqueologia Afro-Latino-Americanada escravidão e arqueologia pública: algumas interfaces.* Vestígios, vol. 14, nr. 1.

SANTOS, Gyme Gessyka Pereira; SALES, Sandra Regina. 2018. *A mulher negra brasileira, miscigenação e o estupro colonial: o mito da democracia racial e o reforço de estereótipos racistas e sexitas.* Caderno Espaço Feminino, v. 31, n. 1.

SANTOS, Hermílio. 2017. *A sociologia de Alfred Schütz*, in: Carlos Eduardo Sell e Carlos Benedito Martins (orgs.), Teoria sociológica contemporânea – Autores e perspectivas. São Paulo: Anna Blume e SBS.

SANTOS, Hermílio. 2021. *On Relevance and Experience: Gabriele Rosenthal's Biographical Research from a Schutzian Perspectiv*e. In: Köttig, Michaela; Witte, Nicole (eds.), Biographie und Kollektivgeschichte. Weinheim: Beltz Juventsa.

SCHÜTZ, Alfred. 2003. *Theorie der Lebenswelt 1 – Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt.* (Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1, organizado por Martin Endreß e Ilja Srubar). Konstanz: UVK.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. 2023. *Estruturas do Mundo da Vida***.** Porto Alegre: Edipucrs.

SCHÜTZE, Fritz. 1983. *Biographieforschung und narratives* Interview, Neue Praxis, Heft 3, p.283-293.

SCHWARZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. 2015. *Brasil: Uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.

SILVA, Fernanda da Silva. 2017. *As Lutas Políticas nos Clubes Negros*: *Culturas Negras, Racialização e Cidadania na Fronteira Brasil-Uruguai no Pós-Abolição (1870-1960),* Tese de Doutorado, PPGH-UFRGS, Porto Alegre.

WELLER, Wivian. 2010. *A Atualidade do Conceito de Gerações de Karl Mannheim*, Revista Sociedade e Estado, vol. 25, n.2.

VÖLTER, Bettina. 2003. *Judentum und Komunismus*. Brdrich: Leverkusen.

Arte escoando pelo corpo: decolonialidades por festejos “em mim”, com pessoas negras e aliadas

Art flowing through the body: decolonialism through celebrations “within me”, with black people and allies

Adan Renê Pereira da Silva
Universidade Federal do Amazonas, Brasil
Manaus, AM
adan.silva@ufam.edu.br
https://orcid.org/0000-0003-2668-5944

Recebido em: 14 de dezembro de 2025
Aceito em: 17 de março de 2026

Resumo:

O presente artigo tematiza a relação entre subjetividade e sociedade, pensando a articulação entre sujeito produtor da arte popular e as intersubjetividades geradas pelas interlocuções com os/as demais agentes das culturas festivas por onde transito, produzindo movimentos dialéticos entre saberes, fazeres e a perspectiva decolonial que norteia minha práxis junto a pessoas negras e aliadas. Devido ao envolvimento do autor em diversos festivais amazônicos, objetivou-se trazer para primeiro plano inquietações imiscuídas por minha história de vida e leituras críticas empreendidas. Utilizou-se a autoetnografia como metodologia, evidenciando meu corpo como escoadouro artístico. Um resultado e demanda - em movimento - é pela necessidade de mais pessoas subalternizadas falando (Spivak, 2010) e sendo interpeladas, com espaços de escuta para subversão do que nos oprime. A principal conclusão é de que isto só se tornará possível mediante o aliançamento entre toda a base da pirâmide social, sugerindo-se a potência da arte enquanto linguagem provocadora de emancipação. Antropologicamente, busca-se romper com uma pretensa relação distanciada entre pesquisador e alteridade, focando-se o emergir de criações que borram tais "fronteiras", em especial quando se observa o recorte das festas populares amazônicas com demandas específicas ao cruzar marcadores diversos como raça, classe, gênero e territorialidade.

Palavras-chave: Autoetnografia. Artes Populares. Corpo. Amazônia.

Abstract:

This article explores the relationship between subjectivity and society, considering the articulation between the subject who produces popular art and the intersubjectivities generated by interactions with other agents of the festive cultures I encounter, producing dialectical movements between knowledge, practices, and the decolonial perspective that guides my praxis with Black people and allies. Due to the author's involvement in various Amazonian festivals, the aim was to bring to the forefront concerns intertwined with my life story and critical readings undertaken. Autoethnography was used as a methodology, highlighting my body as an artistic outlet. One result and demand – in motion – is the need for more marginalized people to speak (Spivak, 2010) and be questioned, with spaces for listening to subvert what oppresses us. The main conclusion is that this will only be possible through an alliance between the entire base of the social pyramid, indicating the power of art as a language that provokes emancipation. From an anthropological perspective, the aim is to break with a supposedly distanced relationship between researcher and otherness, focusing on the emergence of creations that blur such "boundaries," especially when observing the context of Amazonian popular festivals with specific demands related to diverse markers such as race, class, gender, and territoriality.

Keywords: Autoethnography. Popular Arts. Body. Amazon.

Introdução

A Amazônia, ou melhor, as Amazônias, segue(m) espaço(s) invisibilizado(s) pelo Brasil. Nossas produções costumam ser vistas como algo "local", "regional", tendo-se por parâmetro o Sudeste e o Sul enquanto produtores de "cultura brasileira por excelência". Enquanto o Carnaval é visto como "identidade/festa nacional", o Festival Folclórico de Parintins é "festa local". Enquanto Guimarães Rosa é um "poeta do Brasil", Thiago de Mello é um "poeta amazonense". E assim poderíamos seguir adensando essa lista, enxertando-a de mais exemplos. Por isso, o texto é iniciado com essa justificativa e com esse posicionamento: falar *a partir* da(s) Amazônia(s), *vivendo* nela(s), enquanto um dos meios de pôr fim ao apagamento de nossa territorialidade, para que não se coloque sobre nós, amazônidas, a máscara colonial que nos silencia, consoante alerta Kilomba (2018).

Neste sentido, pertinente a "denúncia" de Silva, Tenório e Lima Júnior (2023, p. 11):

> [...] Nós, amazônidas, nortistas em geral, estamos sempre vendo obras do Sudeste e do Sul brasileiro ganharem prestígio no ambiente acadêmico. Contudo, nós, cientistas, pesquisadoras e pesquisadores dessa parte do país, seguimos invisibilizados ou, no máximo, considerados "regionais". Queremos ser notados em todo esse vasto território com o respeito que nos é devido: nossas formas de produzir conhecimento não são apenas "epistemes locais". São produções científicas do mais alto gabarito.

Devidamente posicionada a necessidade de reconhecimento e visibilidade em uma perspectiva de igualdade material, particularmente epistemológica, o artigo é uma das formas de evidenciar construções de conhecimentos artísticos coletivos, por meio das festas aqui gestadas, com ênfase nas populares, baseado em minhas vivências naquelas em que fui chamado a contribuir de meu local social: um alguém com marcadores significativos, incluindo a negritude, a pobreza e uma orientação sexual dissidente da heterossexualidade.

Por isso, costumo dizer que as referidas contribuições nas festas que ajudei a realizar (afinal, seria uma pretensão abjeta invisibilizar as demais pessoas que comigo constroem esses saberes "festeiros", ou seja, fui apenas mais um integrante de equipes trabalhadoras) passaram pelo meu corpo, como se eu fosse um "escoadouro" naquilo

que auxiliei a desenvolver e por meio do qual fui "moldado": a maneira como me vi, as (micro)agressões pelas quais passei, o contato com a decolonialidade e principalmente com autores e autoras negros/as, indígenas, LGBTQIAPN+ e demais aliadas e aliados que me levaram a lugares inicialmente impensáveis, inimagináveis da minha condição subalterna, incluindo a autoria desse texto.

Destarte, a dita decolonialidade aparecerá durante toda a escrita, não sendo uma pretensão gerar aqui um debate sobre os possíveis significados do conceito. Ela será visualizada por meio dos autores e das autoras citados/as, ficando um convite ao leitor e à leitora de conhecê-los/as "mais de perto" por meio das referências. Em geral, as teóricas e os teóricos com quem dialogo, seja por meio do feminismo negro, seja por meio do movimento indígena e/ou pelo envolvimento com as lutas LGBTQIAPN+ sabem e terminam por indicar (de modo explícito ou implícito) que a decolonialidade é uma necessidade em suas produções de conhecimento e que se torna difícil defini-la de uma única perspectiva, afinal, ao se pensar na realidade brasileira, pergunta-se: que espaço não foi invadido pelo pensamento colonial?

De minha parte, sinteticamente, enxergo a decolonialidade como "[...] a percepção da importância das artes visuais na reescrita de saberes sob a égide do colonizado, fazendo o contraponto com o saber tradicional europeu" (Nakanome; Silva, 2020, p. 497), tendo em vista ser com foco nas artes populares que este trabalho está sendo desenvolvido.

Compartilho minhas experiências como forma de estimular conhecimentos que não sejam eurocentrados, que menosprezam epistemologias fora dos enquadres positivistas. Enfim, almejo fazer, em limitada medida – eu sei -, "justiça epistêmica" e, para tal, seguirei utilizando a fala em primeira pessoa em várias partes desse artigo, até mesmo pela lógica combinação com a metodologia utilizada.

Procurou-se fazer um debate qualitativo, reconhecendo como a sociedade brasileira segue produzindo racismos, machismos e outras violências contra mulheres, LGBTQIAPN+ e pessoas racializadas negativamente, tentando mantê-las/os em locais subalternizados, por meios dos tentáculos desse racismo, principalmente quando se reflete sobre a realidade de mulheres negras, pobres, não-cisgêneras e/ou lésbicas.

Daí a importância de podermos falar por nós e quebrar os formalismos de uma Academia engessada, que só reconhece como válido o que é "neutro", "mensurável" e "universal". Enveredando por esse viés, optou-se pela autoetnografia para produzir

esses conhecimentos produzidos em um corpo que escreve, fala, sente e sim, cria arte e ciência de outros lugares, inclusive entremeando saberes e fazeres (in)dissociados, tais quais as artes populares críticas e decoloniais.

Situo-me enquanto "fazedor" da cultura popular e pesquisador de festas. Desde o primeiro ponto, fui parte das equipes de criação dos bumbás que aparecem nesse texto, ou seja, tanto do Boi Caprichoso, quanto do Boi Garantido, quanto do Bumbá Touro Preto. Neste meio tempo, hoje, após aprovação em concurso para professor do magistério superior na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), pude também me tornar pesquisador em uma das linhas de pesquisas do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM), além de me vincular ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia também da UFAM, no estágio pós-doutoral. Tudo isto me deu uma abertura de espaços muito importante, possibilitando o contato com pesquisas na área, pela Universidade, além do diálogo com os movimentos sociais: neste percurso, conheci as/os Tupinambá de Olivença, nas pessoas de Yakuy Tupinambá e Naiá Tupinambá, os/as quilombolas/as do Andirá, Vanda Witoto, Rafaela Fonseca e demais quilombolas da Praça 14 de Janeiro – o Quilombo de São Benedito, dentre outras pessoas que lutam diariamente por igualdade material de oportunidades e para serem reconhecidas enquanto parte destas *gentes-florestas das Amazônias*.

Contudo, estar nestes espaços significa não abrir mão de enfrentar as contradições que os constituem. Os festivais de cultura popular não são "bolhas progressistas". Ainda há várias mentes coloniais – colonizadas e colonizantes -, patriarcais, casadas com a lógica capitalista do lucro acima da vida. Isto reverbera, inclusive, nos modos como se acolhem (ou não) os movimentos sociais, em como se dialoga com eles e no jeito como suas demandas são ou não acolhidas. Artistas em geral, nos festivais amazônicos, possuem apenas contrato por temporada, o que repercute na negação de direitos trabalhistas e uma movimentação entre cidades do país, com destaque para os carnavais de Rio de Janeiro e de São Paulo. Se, por um lado, isto é uma repercussão laudatória do reconhecimento das produções artísticas destes profissionais, por outro, é também um reflexo das precarizações que obrigam as trabalhadoras e os trabalhadores a se aventuraram em busca de melhores condições de vida, por muitas vezes, deixando provisoriamente suas famílias.

Em 2025, estas tensões afetaram-me em tal ponto – junto da intensa rivalidade que move as disputas – que, durante a segunda noite do Festival Folclórico de Parintins,

cheguei a ter uma síncope no meio da arena do bumbódromo (local onde acontece a festa). Ao receber atendimento da equipe competente e atenciosa do Hospital Jofre Cohen, ainda consigo me recordar do que fora dito pelo médico: "os exames feitos não revelaram nada, creio que você está se alimentando mal, já que você voltou à tona após aplicação de glicose na veia". Outra recordação que me marcou nesse evento foi ter acordado e, enquanto minha primeira visão, constatar que outro artista do Boi Caprichoso houvera acabado de falecer. Sim, também na segunda noite do festival, enquanto a arte por ele desenvolvida estava sendo contemplada pelo mundo na linda vaqueirada azul e branca. Tais pontos mudaram substancialmente minha relação com as festas populares amazônicas, o que devo tratar em outro texto com este recorte.

Para produção desse debate, optou-se por dividi-lo em dois tópicos: no primeiro, proporciono uma aproximação com autores negros, autoras negras, indígenas, LGBTQIAPN+ e demais pessoas aliadas, para que o leitor e a leitora possam compreender minha visão de mundo e de arte.

A seguir, apresento dois festivais dos quais participei, não só como artista no sentido de "fazedor", mas também de um intelectual negro que ajudou a produzir, junto das equipes com as quais trabalhei, formas de "escoar arte pelo meu corpo" e, assim, ser um instrumento para que outras pessoas, especialmente as que estão no privilégio da branquitude cis-heterossexual, possam nos ver de outros ângulos: para longe do estigma, tão dignas de viver com cidadania como elas.

Antes disso, traço algumas sucintas considerações sobre a autoetnografia como metodologia de pesquisa, corroborando o valor dela enquanto instrumento de produção do conhecimento. De plano, a escolha pela autoetnografia vem da aproximação com o feminismo negro autobiográfico, o que tem a ver com o objetivo aqui delineado. Como ressalta Santos (2017, p. 231): "[...] os autoetnógrafos geralmente fazem suas escolhas a fim de chamar a atenção para as vulnerabilidades, as perguntas, as injustiças e os silenciamentos. Eles abrangem a vulnerabilidade de propósito".

Ainda para Santos (2017), a autoetnografia vem em reforço do rigor e da reflexividade de um conhecimento que coloca em relevo os microprocessos (individuais) de forma a fazer compreender os macrossociais (coletivos), como a desigualdade, a discriminação e o próprio racismo. Assim, metodologicamente, faço essa trajetória de "dentro para fora", procurando obter o que, de acordo com Santos (2017), seria essa busca por meus próprios sentimentos e experiências como dados

vitais para a compreensão do mundo social no qual estou inserido – uma conversa entre subjetividade individual e subjetividades coletivas, produzindo uma "síntese" por meio da dialética entre as vivências e experiências diversas e comuns.

Dialogando "com os meus": negros, negras, indígenas, LGBTQIAPN+ e pessoas aliadas vão guiando minhas artes!

Quando se fala de Amazônia, em geral, evoca-se a ideia de um extenso território verde, com seu rico universo natural. Por conta disso, a região atrai os olhares da cobiça internacional, principalmente das potências europeias e norte-americana. Ainda que tal visão não seja errada, é parcial e recai em alguns estereótipos. A Amazônia é um espaço plural, motivo pelo qual optou-se por dizê-la igualmente assim: Amazônias.

Nesta diversidade, enfatizo as humanidades, dado que, por muito tempo, predominou a tese do "vazio demográfico": uma Amazônia sem gente que permitiria desde (neo)colonizadores até militares fazerem o que quisessem nesse espaço também afetivo. Refutada por intensas lutas, da invasão a episódios históricos como a Cabanagem, outro retrato expandiu-se fortemente: as Amazônias das "gentes-florestas", para emprestar um termo dos movimentos indígenas. Gentes que romperam com a dualidade humano-natureza, evidenciando a necessidade de não nos "descolarmos" do que o pensamento brancocêntrico chamou de "natureza", apartada de nós.

Para Moira Millán (2025), mulher originária mapuche, a maneira de pensar indígena quebra a lógica de que tudo é coisificável, mercantilizável e descartável. Pelo contrário, para os povos nativos, deve-se retornar à ordem cósmica, isto é, ao respeito, à reciprocidade e a amorosidade com a Terra, bem como com todos os seres e as vidas que existem. É preciso retornar ao vínculo rompido pelo citado pensamento brancocentrado:

> Temos um conceito milenar de kvme monge (estar em harmonia), que significa estar totalmente bem. Não se trata do bem-estar capitalista de acumulação de bens. O kvme mongen implica estar em harmonia com a família, com os seres que amamos e com tudo o que nos rodeia, inclusive aqueles que percebemos, mas que não vemos, como as forças vitais e protetoras. É estar bem com o mundo. Por isso, onde há uma situação de injustiça, onde há uma ruptura permanente do círculo de harmonia, não alcançamos o kvme mongen. O que se conhece como "o problema mapuche" é, na verdade, o problema de toda a humanidade, e só será resolvido quando o

> mal gerado por esse modelo civilizatório antinatural for arrancado pela raiz. Nossa proposta de retornar à Terra não significa somente viver no campo, mas retornar à ordem natural estabelecida pela Terra, pela Mapu, reconhecer o tempo-espaço telúrico, cada camada composta de vida e a responsabilidade que nos cabe para recompor o vínculo harmônico com a Mapu (Millán, 2025, p. 115-116).

Tal saber é uma máxima que singra os rios dessas Amazônias humanas. São diversos povos indígenas, comunidades ribeirinhas, pescadores/as, artesãs e artesãos, remadoras e remadores, tacacazeiras, quebradoras de coco babaçu e grandes manifestações de culturas populares: do Sairé ao boi-bumbá de Parintins, os festivais são modos de expressão de conhecimentos que contam, cantam e decantam estas tantas Amazônias. Amazônias também negras, afrodiaspóricas, quilombolas, que tantas pessoas negam: entre múltiplos fatores, pela presença de um racismo estrutural por omissão.

Existe uma longa trajetória de invisibilidade da presença negra na(s) Amazônia(s) (Sampaio, 2011). Interpela-se a região como maciçamente indígena (o que está longe de ser errado), porquanto a historiografia tenda a negar a presença de outros grupos sociais. Na atualidade, essa negação de negros e negras vem sendo questionada e diversas obras começam a ser produzidas problematizando esse apagamento e suas consequências racistas (Sampaio, 2011; Bezerra Neto, 2012; Lima Júnior, 2022; Tenório, 2021; Silva, 2023). Neste sentido, Bezerra Neto (2012) questiona o modo como a historiografia sobre a escravidão amazônica vem sendo escrita, expondo que:

> Tornou-se bastante comum, na historiografia brasileira, associar o processo de conquista e colonização portuguesa da região amazônica ao estabelecimento de uma economia extrativista, assentada na exploração da mão de obra indígena. De fato, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, no vale amazônico, houve a estruturação das condições necessárias ao desenvolvimento das atividades de apresamento dos indígenas, ao lado da coleta e da comercialização das chamadas "drogas do sertão", inclusive, a partir da fundação de missões ou aldeamentos e das fortificações militares. Todavia, restringir a compreensão do processo de ocupação portuguesa da dita região unicamente em função de uma economia extrativista baseada na exploração do trabalho dos índios (sic) tende a ser uma leitura empobrecida desta mesma realidade, uma vez que a mesma não dá conta de que o processo de colonização lusa na Amazônia implicou igualmente o estabelecimento de

> uma economia e sociedade lastreadas em atividades agrícolas e criatórias voltadas para o mercado interno ou externo, explorando igualmente o trabalho cativo dos índios (sic), mas, sobretudo, o trabalho escravo de origem africana (Bezerra Neto, 2012, p. 21).

E aqui entro eu, fruto do sequestro de pessoas africanas para o Brasil e para a Amazônia. Filho de pai nascido em região quilombola, que nunca reconheceu sua história por conta do racismo internalizado, fui me racializando em processos doloridos e alegres, assim mesmo, de modo paradoxal. Percebendo meus traços fenotípicos e participando de atividades universitárias que me fortaleceram nesse percurso, ao ser lido por outras pessoas como negro, fui percebendo as sutilezas do racismo "à brasileira": de forma "cordial", negam-se espaços, oportunidades e mesmo possibilidades de vivências com os/as nossos/as iguais, seja na religião, na capoeira ou em outros modos de experenciar o cotidiano herdado de África e que aqui seguem fazendo morada em núcleos como Quilombos que vão da Praça 14 de Janeiro, bairro de Manaus, ao Andirá, região barreirinhense, cidade do interior do Amazonas.

Aliás, lembro meus olhos marejados quando tive a oportunidade de ir a essa cidade (Barreirinha) e ver, em um passeio pelos rios, um desses Quilombos. Um local alto, escondido pela floresta, entretanto, com uma fresta que me permitia enxergar algo que adoraria ter vivido desde criança: uma escola quilombola. Como eu gostaria de ter sido ensinado de acordo com as tradições dos povos que me precederam, em suas/nossas crenças, experiências e ancestralidades... Oportunidades que o racismo me tirou e que me fizeram um obstinado por resgatar minha história e ir em busca dos meus e das minhas.

Na impossibilidade de materialmente resgatar o que não pôde acontecer, é preciso recorrer à imaginação. Acho impressionante como tantos/as autores e autoras decoloniais e negros e negras feministas insistem na importância de imaginar. Em *Tudo sobre o amor*, bell hooks (2021) conta da importância de "dialogar" com uma obra de arte com a qual teve contato em um momento difícil da vida, imaginando conversas com o artista e de como isso a ajudava a construir significados sobre o amor.

Interessante a visão de hooks (2021, p. 31) sobre as artes públicas – e eu acrescentaria sobre as "populares": "a arte pública pode ser um veículo para compartilhar pensamentos de afirmação da vida". Para a autora, imaginar é chave para

criação de novas realidades, inclusive, realidades menos dolorosas e mais amorosas. É preciso exercitar a imaginação. Sabrina Fernandes (2020), ao falar sobre a transformação do mundo, incita-nos a observá-lo e, para transformá-lo, ela discorre sobre etapas necessárias, como dialogar e imaginar um outro modo de viver nele. Entra aí a imaginação enquanto meio de "pensar diferente", fora do que nos foi ensinado ideologicamente pelo capitalismo.

Paulo Freire (2001) diz-nos que só podem ser proféticos aqueles e aquelas que querem um processo radical de transformação do mundo, para que os seres humanos possam mais. Reacionários, opressores, não podem ser utópicos, não são portadores de esperança, portanto, não detêm poder imaginativo. É difícil destruir uma sociedade colonial resistindo sem imaginação.

Nesta esteira de pensamento, Gonzalez (2022, p. 153, grifos no original) fala das revoltas, de estratégias de elaboração cultural de resistências do povo negro, de desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja "expressão concreta está nos *quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies"*. Todas essas revoltas e organizações passaram por construções coletivas em que o poder de imaginar dificilmente poderia ficar de fora.

Por fim, Angela Davis (2018), ao falar de solidariedade, explana que ela deve existir como prática, movimento. Isso é atravessado pelo tipo de linguagem que é utilizado e a conscientização que se tenta transmitir. Assim, a imaginação torna-se também um instrumento importante na conquista da liberdade e a linguagem da arte ganha mais vigor e potência.

Deste modo, imaginação e arte estão intrinsecamente ligadas. Vale a pena ressaltar o que me interessa enquanto exercício imaginativo de arte, aquilo que me guia enquanto artista engajado. E foi justamente uma autora negra quem me deu a melhor definição: Angela Davis, agora em outra obra.

Para Angela Davis (2017) - e para mim -, a arte precisa ser progressista, enquanto finalidade, sendo instrumentalizada para ajudar seres humanos a aprender sobre forças objetivas em ação na sociedade em que vivem, além do cunho social de suas vidas particulares, mobilizando-as a irem buscar emancipação coletiva:

> [...] a arte é uma forma de consciência social – uma forma peculiar de consciência social, que tem o potencial de despertar nas pessoas tocadas por ela um impulso para transformar criativamente as condições opressivas que

> as cercam. A arte pode funcionar como sensibilizadora e catalisadora, impelindo as pessoas a se envolverem em movimentos organizados que buscam provocar mudanças sociais radicais. A arte é especial por sua capacidade de influenciar tanto sentimentos como conhecimento [...] (Davis, 2017, p. 166).

Por isso quando analiso os cruzamentos que me interpelam, como a negritude, a dissidência sexual e a pobreza, entendo que preciso "chamar" as pessoas para imaginar outro mundo, para pensar criticamente e virem comigo em busca da coletividade consciente, pois questões complexas exigem respostas complexas, que sequer sei fornecer, o que dirá construí-las sozinho. Para isso, é necessário apelar para uma história pluralizada e questionar tudo aquilo que é tido como "natural" dentro de uma sociedade eurocentrada, patriarcal e capitalista. Um desses questionamentos é trazido pelo celebrado Kabengele Munanga (2014), ao analisar o chamado "racismo à brasileira":

> O racismo à brasileira, como os demais racismos que se desenvolveram em outros países, tem sua história diferente da dos outros e suas peculiaridades. Entre estas, podemos enfatizar notadamente o significado e a importância atribuídos à miscigenação ou mestiçagem no debate ideológico-político que balizou o processo de construção da identidade nacional e das identidades particulares. Nesse debate de ideias, a miscigenação, um simples fenômeno biológico, recebeu uma missão política de maior importância, pois dela dependeria o processo de homogeneização biológica da qual dependeria a construção da identidade nacional brasileira. Foi nesse contexto que foi cunhada a ideologia do branqueamento, peça fundamental da ideologia racial brasileira, pois acreditava-se que, graças ao intensivo processo de miscigenação, nasceria uma nova raça brasileira, mais clara, mais arianizada, ou melhor, mais branca fenotipicamente, embora mestiça genotipicamente. Assim, desapareceriam índios (sic), negros e os próprios mestiços, cuja presença prejudicaria o destino do Brasil como povo e nação (Munanga, 2014, p. 10).

As palavras de Munanga (2014) ressoam em mim pelo fato de ter sido essa a estratégia contra a qual me deparei durante toda a minha vida. Não importava que eu fosse o melhor aluno da sala, que eu carregasse água da cacimba para ajudar minha família, que eu fosse gentil com outras pessoas. Sempre faltava algo. Eu não aparecia, havia sempre um "jeitinho todo doce" de me apagarem. Se não houvesse como não me notarem, aparecia um "eufemismo": "foi aquele "moreno" ali". Este algo faltante que

me apagava, me atacava de uma forma muito dolorosa: pela internalização de que eu nunca seria bom o suficiente, porque os defeitos, em todas as ocasiões, seriam maiores que quaisquer outras virtudes. Só que antes eu não sabia nomear as opressões que me retiravam o *status* de humano. Hoje sei que se trata do patriarcado, do capitalismo e do colonialismo. Três dimensões que se articulam e atacam LGBTQIAPN+, pretos e pretas, pobres e outras populações minorizadas, das quais sou legítimo representante. Agradeço a Munanga e aos/às demais autores/as envolvidos/as, fundamentais nesse processo, mas nunca estudados seja na escola, seja na universidade. Foram frutos de minhas descobertas em movimentos sociais.

Como leciona Fanon (2020, p. 165), o negro não tem consciência de sua própria subjetividade racializada até se "confrontar" com a subjetividade de um branco: "ao primeiro olhar do branco, ele sente o peso de sua melanina". E assim podemos ir traçando paralelos: o mesmo acontece com a/o LGBTQIAPN+ ao se defrontar com a cis-heterossexualidade, com o pobre a se dar conta da riqueza, com o colonizado ao se defrontar com o colonizador, especialmente por intermédio da cultura e da arte que sequer fazem sentido para o colonizado, mas que ele é obrigado a saber. Provavelmente eu nunca pisarei no *Louvre*. É um espaço importante para aquele povo colonizador, mas considerando que toda a Europa foi construída sobre nosso sangue colonizado (Césaire, 2020), não faço questão de conhecer. Mas até hoje "lá" me é re(a)presentado como a expressão por excelência das obras artes "do mundo".

É importante entender todo este contexto para que nos voltemos às nossas ancestralidades como possíveis (e únicas) saídas. Nelas nos curamos de boa parte das nossas feridas. Na África pré-colonial, a ênfase era dada ao grupo, de modo que os interesses coletivos se sobrepunham às demandas de um único indivíduo, com o processo de socialização incentivando crianças a desenvolverem um senso de pertencimento para além do individual (Falola, 2020). Na sabedoria banto, a ancestralidade merecia ser cuidada, pois negligenciar os antepassados poderia atrair calamidades, doenças, sofrimento ou outras crises desse gênero (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2019). Mais do que ameaça, era um modo de exigir respeito por quem nos antecedeu.

Em *Futuro Ancestral*, Ailton Krenak (2022) também nos fala da importância da ancestralidade: dando o exemplo de crianças indígenas que estavam aprendendo a remar, ele aponta, no sugestivo título, que a própria possibilidade de futuro depende de

olharmos para trás. Ou seja, povos africanos e indígenas, ao contrário dos invasores colonizadores, possuíam uma ética do coletivo. Uma mensagem de amor em poesia nos mostra isso em arte. Ela vem de um povo originário que a escreveu em *nahuatl nimitzlazohtla* e que ensina que há sempre algo além do "eu", o "outro". E mais, extrapola ao dizer que esse outro precisa ser bem guardado - no coração: "Duas coisas. Tenho duas coisas em meu coração: As flores e você. As flores, por um dia. Você, todos os dias" (Grondin; Viezzer, 2021, p. 10).

Tento evidenciar, por meio do texto autoetnográfico, que todos esses aprendizados ressoaram e ressoam no meu corpo: corpo-racializado, corpo-memória, corpo-dissidente, corpo-pensante, corpo-revolta, corpo-amor. Compreendo a arte como uma poderosa linguagem imaginativa e decolonial, justamente porquanto a decolonialidade vai na contramão de tudo que nos tira o direito de ser livre. É uma forma de gritar ao mundo nossa dor, muitas das vezes, pelas brechas que nos dão alegria. Porém, para que isso aconteça, é preciso "desaprender", o que só ocorre, antiteticamente, quando se (re)aprende.

Como ensina Devulsky (2021), é preciso saber a história africana e a história das diásporas, o tráfico negreiro e suas ligações entre o ontem e o hoje, o que leva a colocar em evidência o motivo de brancos se beneficiarem da clivagem racial. O mesmo se pode dizer da cisgeneridade e da heterossexualidade, da divisão da sociedade em classes e de como tudo isso se interseciona. Nas palavras da travesti Maria Clara Araújo dos Passos (2022, p. 33): "É do interesse dos movimentos sociais progressistas desestabilizar os imaginários históricos que simbolicamente cristalizaram determinados grupos como destituídos de agência – a capacidade de intervir no mundo [...]".

Para a estudiosa, tais movimentos sociais não querem perspectivas salvacionistas e sim serem entendidos/as como pessoas em busca de emancipação por meio de uma atuação que reivindica um caráter autônomo, em um diálogo orgânico com seus integrantes.

Em síntese, talvez a filosofia Ubuntu seja o melhor resumo para pensarmos a arte de imaginar um outro mundo: eu sou porque nós somos. Nas palavras de Lopes e Simas (2021, p. 23-24):

> Segundo o pensamento ancestral africano, no Universo não existe “grande” nem “pequeno” e, sim, a harmonia entre coisas de tamanhos diferentes. As relações de grandeza não têm nenhum sentido porque não acrescentam nem diminuem nada. O ser humano não é absolutamente forte, porque, apesar de todas as suas máquinas, não pode impedir a terra de tremer e engolir milhares de pessoas; e jamais poderá impedir o Sol de atingir a Terra e comê-la, se um leve desequilíbrio se produzir no espaço.
>
> .

Daí insistir na importância da interseccionalidade, no sentido de dirimir aquilo que nos oprime. Davis (2018) dirá que uma resposta é a movimentação das mulheres, pois, para ela, quando as mulheres negras se movem, toda a estrutura social e política se movimenta na sociedade. A interseccionalidade seria essa resposta estrutural política e intelectual à dinâmica de violência, da supremacia branca, do patriarcado, do poder do Estado, dos mercados capitalistas, de políticas imperiais e serviria para combater o individualismo na luta contra opressão e reconhecimento da potência da agência individual como parte de uma comunidade de luta sempre em expansão. É a confirmação da última citação direta: não há grandes nem pequenos. É também a validação da filosofia ubuntu.

Ao dialogar com meus iguais e demais pessoas aliadas, finalizo este tópico evidenciando a ética que me move enquanto artista: a igualdade em sentido material. Minha arte é ubuntu, contra/anti/decolonial, contestadora, crítica, anticapitalista, antirracista e anti-LGBTQIAPN+fóbica e qualquer outro adjetivo mais que nomeie, questione e crie pontes para destruir as opressões pelas quais eu e meus iguais passamos. Ou seja, é um passeio pelo que sou, é aquilo que e(s)coa em/por mim.

Autoetnografando “entre os meus”: viva as festas populares decoloniais!

Neste segundo tópico, trabalharei com exemplos de artes populares produzidas pelas festas com as quais tive a oportunidade de contribuir. O objetivo é mostrar como elas podem representar, na perspectiva de Santos (2022), um chamado à reflexão crítica sobre as três “feridas coloniais” que ele relata: o patriarcado, o capitalismo e o colonialismo. As três foram no boi-bumbá: duas no boi-bumbá em Parintins e uma no Touro Negro de Barreirinha.

Antes de prosseguir, algumas considerações sobre por qual motivo parto da ideia de que as festas são expressões decoloniais. Ao desenvolver a oitava tese sobre a analítica da colonialidade e da decolonialidade, Maldonado-Torres (2024, p. 48) afirma que, da perspectiva decolonial, "criações artísticas são modos de crítica, autorreflexão e proposição de diferentes maneiras de conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade". Neste sentido, deve-se romper com a separação, reconectando o corpo com o mundo, fomentando a criticidade. Assim, quando os festivais ouvem as vozes de tantas Amazônias – esquecidas, saqueadas, vilipendiadas –, eles se abrem para o projeto decolonial, propondo uma leitura artística que faz contraponto aos modos tradicionais como tais espaços foram narrados desde a invasão de seus espaços.

Um outro ponto para pensarmos os entrelaçamentos entre festas populares e a decolonialidade é o diálogo com as pessoas que aqui vivem, com os movimentos sociais que aqui se desenvolveram, bem como com os/as teóricos/as latino-americanos/as, transformando a citada decolonialidade para além de teoria, também enquanto projeto de intervenção (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2024). Fomenta-se, desde esse viés, um conjunto de processos – políticos, epistêmicos, cognitivos, afetivos – de reinvenção de povos subalternizados, em se falando de Brasil, especialmente de populações negras e indígenas que pluralizam atuações e modos de vida sobre o território, sendo um importante mote para sermos críticos a uma ideia monolítica de Amazônia:

> O descolamento do projeto decolonial da luta política das populações negras, caso se concretizasse, seria uma traição à própria decolonialidade. Esse é um risco que visualizamos quando diversos acadêmicos brasileiros começam a utilizar o título decolonialidade nos seus trabalhos acadêmicos e, no entanto, não citam qualquer autor negro ou indígena, ou sequer têm qualquer relação com os movimentos sociais, limitando-se a dialogar com os membros da rede de investigação modernidade/colonialidade e com outros teóricos latino-americanos que falam a partir de uma perspectiva da população branca. Em outras palavras, a decolonialidade se torna mais uma moda acadêmica e menos um projeto de intervenção sobre a realidade. *Nem tudo o que brilha é ouro*, por isso há a necessidade de se ter clareza sobre o que está em jogo para além dos rótulos (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2024, p. 10, grifos no original).

Pela forma como os conteúdos veiculados são pensados, repensados, criticados e/ou reformulados, percebe-se o compromisso com o citado projeto de intervenção sobre a realidade que os festivais aqui apresentados constroem. Isso não significa um projeto concretizado. Pelo contrário, se há um projeto, ele é implementado a partir de um "fazer" dialético, que vai se reinventando justamente por meio do diálogo com os movimentos sociais e com os/as citados/as autores e autoras indígenas e negros/as.

Focando-se no boi-bumbá, Braga (2002) enfatiza que, em descrições sobre o boi-bumbá ou bumba meu boi realizadas a partir da segunda metade do século passado, pode-se identificar a continuidade dos elementos estruturais caracterizadores do batuque, correspondentes à música, ao canto e à dança, cujo conjunto sugere um folguedo ou divertimento de negros e mestiços. Ele nos traz o ano de 1859 como outro ponto interessante para reflexão, quando o médico alemão Robert Avé-Lallemant, em viagem de estudos pelo Rio Amazonas, observou em Manaus, no ano de 1852, o envolvimento da população com os festejos de São João, São Pedro e São Paulo, em fins de junho. Havia lavadeiras participando do bumbá manauara, o que Braga (2002) infere atestar de fato a presença negra e mestiça no folguedo, uma vez que as mulheres se constituíam de escravizadas negras e mamelucas.

O boi-bumbá amazônico, inspirado no bumba meu boi nordestino, conta a história de um auto: o da morte e ressurreição do boi. Mãe Catirina e Pai Francisco são um casal de pessoas negras escravizadas e Catirina, grávida, deseja comer a língua do boi. Por conta disso, até 2019, ele e ela eram caricaturizados. Às vezes Mãe Catirina era interpretada por homens e, em outros momentos, por brancos que utilizavam a medonha prática do *blackface*, algo vergonhoso, uma vez que o fim da prática já vem sendo reivindicado há um relativo tempo pelo movimento negro, tanto pelo fato de ridicularizar a figura do negro e da negra, quanto por fechar as portas para que pessoas negras trabalhem e recebam por isso, interpretando sua própria forma de compreensão da racialidade e tendo o protagonismo necessário.

Figura 1 - Dassuem Nogueira, Pai Francisco e Mãe Catirina sendo interpretados por pessoas brancas "pintadas" de preto e com indumentárias ridicularizantes



Créditos: BNC Amazonas, 2019, Fotografia, 15x10cm. Fonte: https://bncamazonas.com.br/rapidinhas/pai-francisco-mae-catirina-protagonismo-merecido/.

Este foi um dos meus primeiros incômodos. Junto da Comissão de Arte do Boi Garantido, pensei em meu próprio corpo, no que representava para mim ver uma representação "caricata" do povo negro na arena. Por que se deve rir da gente? Por que se deveria rir do desejo de uma mulher escravizada grávida que cuidava da boiada do amo da fazenda sem poder sequer usufruir daquela fonte de proteína? Assim, uma releitura do ato foi proposta por mim (convidar uma atriz negra, Mara Souza, para ser a Catirina) e pelos demais membros da Comissão de Arte, que convidaram um militante negro para ser o Pai Francisco (Orlan Bertrand). As roupas esfarrapadas foram trocadas e esses personagens foram de fato inseridos na festa sob outra ótica, com a concepção de indumentária da artista transexual Wendy Machado, concorrendo em momentos-chave como "Coreografia", algo nunca antes realizado no Festival Folclórico de Parintins.

Figura 2 - Daniel Brandão, Mara Souza e Orlan Bertrand interpretando Pai Francisco e Mãe Catirina no Curral do Boi Garantido



Créditos: na imagem, 2023, Fotografia, 15x10cm. Fonte: o fotógrafo.

Eu me sinto representado nessa foto. Ela subverte, fala de alegria em um auto que trata da fome de Catirina. De como as pessoas negras permaneciam fazendo seus "batuques" aqui pela Amazônia (Braga, 2002) e achavam estas para conseguirem rir, dançar e cantar. Considerando que meu corpo carrega essa história, a participação de Mara e Orlan em situações protagônicas me levam ao citado "corpo escoadouro" e de como as pessoas podem repensar o auto que deu origem à história dos bumbás.

Fiquei me perguntando sobre quantas crianças racializadas que por ali passaram, ao testemunharem esse momento, não devem ter pensado que queriam ser como a bela Catirina e o belo Pai Francisco. Aliás, Mara e Orlan, além de terem aceitado "reconstruir" a imagem de Pai Francisco e Mãe Catirina, concorrer na arena no item "Coreografia", foram além: pensando na inclusão, comunicavam-se em libras com os presentes na festa que necessitavam desse recurso comunicativo, além de terem colocado suas vozes no álbum de 2023, ficando eternizados na história também pelo produto fonográfico.

Retornando a 2019, a problematização sobre a prática do *blackface* teria seu auge. Juradas e jurados daquele ano produziriam um documento, uma espécie de "carta" para o Festival, falando sobre o que haviam achado da prática visualizada. Mesmo que Pai Francisco e Mãe Catirina não concorressem enquanto itens avaliativos (aqueles cujo

cômputo das notas interferem diretamente na declaração do boi campeão do Festival), finalmente o problema, que já era ventilado pelos movimentos sociais negros, tornou-se escancarado.

Uma repercussão geral tomou conta da população. A carta foi lida durante a apuração do Festival daquele ano, tornando-se pública. Veio a Covid-19 e a discussão continuou. Nas *lives* realizadas durante a pandemia, os bois passaram a dar as funções para pessoas negras. Não obstante, o caminho até a consolidação do protagonismo negro em relação às figuras tradicionais do auto foi tensa. Pessoas brancas que interpretavam os personagens sentiam-se pessoalmente ofendidas, ao lado de conselheiros e comissionários de ambas as agremiações, bem como de boa parte da torcida que considerava a discussão absurda, que sequer aceitava se questionar sobre o que estava sendo dito e o motivo de ser dito. Em contrapelo, não seria justo esquecer de quem ajudou a fazer a antítese. Pessoas progressistas, dentre fazedores/as, artistas e torcedores/as posicionaram-se a favor da crítica trazidas pelas julgadoras e julgadores, pendendo a balança para um debate social sério, que levasse em consideração não uma culpabilização individual e sim as questões estruturais acerca da questão racial no Brasil, em especial, no norte. Não houve intervenção por parte de patrocinadores. Foi um debate que tomou de conta da coletividade: na "queda de braços" e, mais uma vez movida por questões de rivalidade, "venceu" a assunção dos papeis de Pai Francisco e Mãe Catirina por atores e atrizes negros, à época, Ádria Barbosa e Fábio Modesto (pelo Caprichoso) e Mara Souza e Orlan Bertran (pelo Garantido), quando do retorno do Festival aos moldes de espetáculo, pós-período de pandemia.

Neste primeiro ato, o que escorre pelo meu corpo é o aliançamento. Ao nos darmos as mãos, nasce uma arte antirracista e decolonial, de protagonismo do povo negro no auto. Ainda que o pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022) tenha tentado nos impedir de efetuar a proposta, nosso presidente do Boi Garantido, à época, um homem negro – Seu Antônio Andrade -, sabia da importância que tinha para o boi mudar sua face embranquecida em uma festa de gente negra. Os brancos foram interpretar seus papeis, como o de Amo do Boi, enquanto as pessoas negras assumiram os itens de Pai Francisco e Mãe Catirina, de um modo respeitoso e avassaladoramente importante para uma arte que educa, que transforma e que inquieta (Davis, 2022).

Nossos corpos se uniram. Nossos corpos aquilombaram-se.

No Amazonas, a formação de mocambos afro-indígenas era comum (Reis, 1967; Braga, 2011). Tal informação sempre me intrigou bastante: como povos com culturas distintas, tendo o empecilho linguístico como mais um dificultador para se integrarem, conseguiam esse feito? Levando em consideração a importância de imaginar acima considerada, eu e os/as colegas propusemos esse encontro na arena. Em 2022, o Boi Garantido levou para a apresentação, em uma das noites, o encontro de duas rainhas: Conori, lendária que reinava soberana sobre as Icamiabas, e a grande Rainha Nzinga, que de figura real se tornou eternizada nas Congadas, velando pelo seu filho, o príncipe mameto.

Meu corpo escoadouro é, agora, o corpo que se une aos demais minorizados socialmente, como os indígenas. É o que valoriza os conhecimentos daquelas e daqueles que nos precederam e que nos permitem existir, uma vez que a Professora Doutora Helena Theodoro, presente e falando neste momento, é uma referência brasileira. A participação dela no Festival reverberou em *sites* voltados ao movimento negro, como ilustram *Notícia Preta* e *Diáspora Black*[1], que amplificaram parte da potente fala de Theodoro na arena do bumbódromo em 2022: "Somos as mães que o Brasil pariu! Mães que ensinaram e ensinam a todos sobre a importância da ancestralidade, do respeito e da cultura negra". A participação, na íntegra, pode ser conferida em: https://www.instagram.com/p/CfUNkGahBdj/.

Portanto, neste segundo momento, o que sai de mim é o respeito e, mais uma vez, a tentativa de olhar a história resistente vista de baixo, decolonialmente, proporcionando lugares de escuta à população negra e indígena, porque voz essas pessoas sempre tiveram. O que não tinham eram espaços sociais importantes que agora vão se aquilombando: a Universidade, o Festival Folclórico de Parintins – por meio dos recortes aqui discorridos em Garantido e em Caprichoso -, e o terceiro exemplo com o qual finalizarei a autoetnografia: o Festival dos Touros em Barreirinha.

Estamos em 2023. O momento de exaltação às populações quilombolas foi um manifesto das gentes-florestas do Touro Preto. Os/As quilombolas trouxeram a imagem de Mãe Bernadete, assassinada brutalmente com doze tiros, em mais um caso de

[1] Disponível em: https://diaspora.black/blog/cultura-negra/professora-helena-theodoro-e-homenageada-pelo-boi-garantido-em-parintins. Acesso em: 13 mai. 2025.

racismo religioso (Nogueira, 2020) neste país, agora na Bahia, contra a yalorixá. Neste momento o "corpo escoadouro" é o da revolta, de alguém descendente de quilombo e que ajuda a trazer para a cena a raiva dos/as meus/minhas iguais que, ao empunharem a imagem dela, mostram ao mundo que ela morre para entrar na história, jamais para ser silenciada.

Figura 3 - Michel Amazonas. Quilombolas do Andirá exaltando a memória de Mãe Bernadete, líder quilombola assassinada pelo racismo, com foco no religioso



Créditos e Fonte: Michel Amazonas, 2023, Fotografia, 15x10cm.

Esta imagem passa por minhas entranhas pelo fato de nós falarmos por nós. As pessoas da foto são quilombolas do Andirá. Seus rostos transparecem luto e luta. Aqui, a arte ensina a importância de nós nos cuidarmos, (en)lutarmos diante da perda dos nossos e das nossas, entendendo que a distância geográfica não é empecilho para que formemos nossos aquilombamentos que transcendem a referida geografia. Foi de chorar ver nosso Quilombo exaltando quem também foi quilombo ao ponto de "ser matada" por saber-se dos seus e das suas. É como se revivêssemos o espaço sagrado dos terreiros, na perspectiva de Santos (2012, p. 33): "Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no "terreiro", seja no lugar onde se realiza o culto, seja nas árvores e fontes, a "mata"".

Além disso, é saber dos riscos que se corre cotidianamente e que esse pode ser, infelizmente, nosso destino. Ranciaro (2021) explica que os Quilombos do Andirá recebem ameaças em decorrência da tentativa de ocupação dos territórios deles pelos donos do agronegócio. A invasão do território, para a autora, vem comprometendo as habituais formas de apossamento da área de manejo, com as variadas dificuldades de acesso aos recursos naturais dos quais os/as quilombolas sempre dispuseram para sua sobrevivência: ora para venda de produtos, ora para a manutenção e sustento familiar.

E assim caminho para finalizar esse tópico, ressaltando que o Amazonas e as Amazônias possuíam e possuem um expressivo contingente negro em suas terras. Neste contingente há mulheres e homens que, entre a luta e a dor, querem brincar e bradar. Não à toa, no boi-bumbá, a negra Catirina é protagonista, todo o auto do boi gira em torno de seu desejo de comer a língua do bumbá preferido do homem branco. Seu companheiro mata o bicho e a subversão se instala. “O lixo falou numa boa”, como queria Lélia Gonzalez (2022).

Continuando as reflexões finais sobre esse tópico, pode-se notar que o exame da literatura sobre danças e andanças de negros e negras nas Amazônias e no Amazonas, em especial na primeira metade do século XIX, é marcado por vários protagonismos negros, com muitas das referidas danças e andanças tornando-se valiosas em espaços públicos (Braga, 2011). Ainda para Braga (2011), em que pese a visão racista de viajantes cronistas produtores de relatos do período, considerando negativamente as reuniões festivas de negros e negras como barulho, tumulto de toda ordem, beberagens, mesmo assim, identificam-se manifestações próprias e características de negros e negras em meio a população local das cidades.

Espero que o leitor e a leitora tenham refletido com profundidade acerca do que podem as artes decoloniais. E que meu corpo, em sua plenitude, tenha sido de fato um escoadouro para imaginarmos um outro mundo, melhor, sem as amarras do colonialismo, do patriarcado e do capitalismo que nos apaga todo santo dia. Quantos/as de nós seguem “sendo matados/as” pelo Estado genocida, não tendo sequer o direito de entrar nas estatísticas oficiais?

Antropologicamente, busquei romper com uma pretensa relação distanciada entre pesquisador e alteridade, focando o emergir de criações que borram tais “fronteiras”, com ênfase na observação do recorte das festas populares amazônicas com

demandas específicas ao cruzar marcadores diversos como raça, classe, gênero e territorialidade.

Considerações Finais

Este artigo objetivou, por meio de alguns Festivais amazônicos dos quais fiz parte, pensar inquietações travejadas por meio da ligação entre minha história de vida e as leituras decoloniais que, enquanto pesquisador, venho fazendo. Enveredando pela autoetnografia, ansiei mostrar como o meu corpo (sem o dualismo cartesiano, pensado integralmente) foi [e permanece um] escoadouro artístico.

Além de sugerir mais estudos nessa linha temática, gostaria de encerrar esse texto pontuando que, entre o universal e o particular, existem variadas nuances de interseccionalidades. Almejamos liberdade para todos e todas e reconhecimento para a resistência negra na Amazônia. Pensando com(o) hooks (2022), deve-se lembrar a urgência de nomear opressões, estimulando imaginativamente outras formas de construir o mundo.

Um resultado almejado é que mais subalternizados/as possam falar (Spivak, 2010), considerando-se a arte também como catarse. Paralelo a isso, é necessário ouvir mais essas pessoas, pois não ressoa o bastante quando eles/as falam sem a presença de espaços de escuta para suas histórias, sendo necessário subverter a lógica da história vista de cima e questionar o patriarcado, o capitalismo e o colonialismo.

A liberdade sonhada é uma luta constante, como lembra Angela Davis (2022), ao nos inquietar com algumas perguntas necessárias:

> [...] Como imaginamos e lutamos por uma democracia que não produza formas de terror, que não produza guerra, que não precise de inimigos para se sustentar? Apontar as pessoas que estão na prisão como inimigas é uma das maneiras de nos definirmos como livres – olhando para nossos opostos. Como imaginamos uma democracia que não se alimente desse racismo, que não se alimente da homofobia, que não se baseie nos direitos das corporações capitalistas de saquear os ambientes econômicos, sociais e físicos do mundo? (Davis, 2022, p. 117).

Em tempos que o Brasil pretende privatizar prisões, gerando lucro para o complexo prisional-industrial e prendendo em massa homens e mulheres negros e

negras (Davis, 2018; Borges, 2019), afinal, é contra essa população que o sistema carcerário se volta, "esmiuçar" a construção social de grupos minorizados não pode ser efetivado descoladamente da luta nacional e internacional contra o racismo e mesmo contra formas atuais e explícitas de colonialismo, como as que ocorrem neste momento contra a Palestina, tampouco esquecendo as fumaças que nos asfixiam, tamanha quantidade de queimadas que surgem diariamente alimentadas pelo agronegócio.

Referências

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. Introdução: *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. pp. 9-26.

BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão Negra na Amazônia (sécs. XVII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2012.

BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Os bois-bumbás de Parintins.* Rio de Janeiro: Funarte/EDUA, 2002.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Danças e Andanças de Negros na Amazônia*. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). O fim do silêncio: presença negra na Amazônia. Belém: Editora Açaí, 2011. pp. 157-172.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Cultura e Política.* 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. Tradução: Heci Reina Candiani.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante.* 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018. Tradução de Heci Regina Candiani. Organização: Frank Barat.

DAVIS, Angela. *O sentido da liberdade e outros diálogos difíceis.* 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2022. Tradução: Heci Regina Candiani.

DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo.* São Paulo: Jandaíra, 2021. Coleção Feminismos Plurais.

FALOLA, Toyin. *O poder das culturas africanas.* Petrópolis: Vozes, 2020.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERNANDES, Sabrina. *Se quiser mudar o mundo:* um guia político para quem se importa. São Paulo: Planeta, 2020.

FOURSHEY, Catherine; GONZALES, Rhonda; SAIDI, Christine. *África Bantu: de 3500 a.C. até o presente*. Petrópolis: Vozes, 2019.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos.* 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. Organização: Flávia Rios e Márcia Lima.

GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. *Abya Yala! Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2021.

HOOKS, bell. *Pertencimento: uma cultura do lugar.* São Paulo: Elefante, 2022.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação*: *episódios do racismo cotidiano*. São Paulo: Cobogó, 2018.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. Pagodeiras *Desenfreadas: Sambas, Lazer e Controle Social na "Paris dos Trópicos" (1896-1919)*. Em Tempo de Histórias, [S. l.], v. 1, n. 40, 2022. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/42305/34524. Acesso em: 29 dez. 2023.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas: uma introdução*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas.* In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *D*ecolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. pp. 27-54.

MILLÁN, Moira. *Terricídio: sabedoria ancestral para um mundo alternativ*o. São Paulo: Editora Mandaçaia, 2025.

MUNANGA, Kabengele. Prefácio. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. pp. 9-12.

NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. *O Jurupari no Festival Folclórico de Parintins: uma questão de decolonialidade dos saberes*. In: DICKMANN, Ivanio (Org.). *Educar é um ato político.* Veranópolis: Diálogo Freireano, 2020. pp. 487-500.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância Religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2020. Coleção Feminismos Plurais.

PASSOS, Maria Clara Araújo. *Pedagogias das Travestilidades.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

RANCARO, Magela de Andrade. *Quilombos do Andirá: das travas à abertura dos cadeados*. Manaus: Editora Valer, 2021.

REIS, Arthur César Ferreira. *História do Amazonas.* Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1967.

SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açaí, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar: abrindo a história do presente*. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica/Boitempo, 2022.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte.* 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. *O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios.* Plural, v. 24, n. 1, 2017. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972/133158. Acesso em 29 dez. 2023.

SILVA, Adan Renê Pereira da. Imagens de. *Artes antirracistas e decoloniais: imagens de mulheridades afrodiásporicas no Festival Folclórico de Parintins, Amazonas.* Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia, v. 1, n. 41, 2023. Disponível em:< https://seer.ufu.br/index.php/revistafadir/article/view/68420>. Acesso em 29 dez. 2023.

SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Magalhães; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. Introdução. In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Magalhães; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. *Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas: saberes em diálogo*. São Paulo: Editora Dialética, 2023. pp. 11-17.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TENÓRIO, Adriano Magalhães. *Pajelanças e Cultos Pretos em Manaus (1904 a 1940).* Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

Narrativas etnobiográficas de mulheres camponesas: memória e luta pela terra no norte de Minas Gerais

Ethnobiographical narratives of peasant women: memory and struggle for land in northern Minas Gerais

Alice Meiry Silva Dias
Universidade Estadual de Montes Claros, Brasil
Montes Claros, MG
alice.meiry@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0009-0934-2705

Clara Sena Mata Oliveira
Universidade Estadual de Montes Claros, Brasil
Montes Claros, MG
clarasmoliveira@gmail.com
https://orcid.org/0009-0003-6068-5443

Ana Paula Glinfskoi Thé
Universidade Estadual de Montes Claros, Brasil
Montes Claros, MG
anapgthe@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0020-5930

Alexsânder Nakaóka Elias
Universidade Estadual de Montes Claros, Brasil
Montes Claros, MG
alexdefabri@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6746-0464

Selma Ferreira Silva
Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Brasil
Bocaiúva, MG

Telma Ferreira Silva
Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Brasil
Bocaiúva, MG

Recebido em: 31 de janeiro de 2026
Aceito em: 7 de maio de 2026

Resumo:

Os sujeitos do campesinato norte-mineiro expressam, em suas narrativas e memórias, interfaces históricas e sociais da região em que se encontram. Consoante a perspectiva de troca de saberes e experiências entre pesquisadores/as e camponeses, o Projeto "Casa da Cura: a partilha de saberes e práticas medicinais populares para saúde humana e ambiental no Norte de Minas Gerais" se propõe a investigar mestras detentoras dos saberes sobre plantas medicinais, vinculadas ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Nesse contexto, as irmãs Telma e Selma Ferreira Silva compartilham suas trajetórias de vida e luta pela terra, evidenciando seus saberes populares na saúde. Por meio da etnografia, as interlocutoras são convidadas a compartilhar suas experiências de vida, vinculando-as à atuação no movimento social. Observa-se, assim, a centralidade da relação sujeito-território na construção de conhecimentos e epistemologias próprias, fundamentais para os processos de cura e para os modos de reprodução da vida na contemporaneidade, especialmente na relação entre campo e cidade.

Palavras-chave: Trajetória de Vida. Antropologia Rural. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Abstract:

Peasant subjects of the rural population of Northern Minas Gerais express, in their narratives and memories, the historical and social interfaces of the region in which they are located. Following the perspective of exchanging knowledge and experiences between researchers and peasants, the project "Casa da Cura: the sharing of popular medicinal knowledge and practices for human and environmental health in Northern Minas Gerais" proposes to investigate women who possess knowledge about medicinal plants and are linked to the Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). In this context, sisters Telma and Selma Ferreira Silva share their life trajectories and struggles for land, highlighting their popular knowledge about health. Through ethnography, the interlocutors are invited to share their life experiences, linking them to their work in the social movement. Thus, the centrality of the subject-territory relationship in the construction of knowledge and epistemologies of their own is observed, fundamental for healing processes and for the modes of reproduction of life in contemporary times, especially in the relationship between countryside and city.

Keywords: Life Histories. Rural Anthropology. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Prelúdio

O semiárido mineiro tem se configurado, ao longo de diversos anos e ciclos econômicos, como um espaço de disputas territoriais persistentes entre campesinato e agronegócio (Ferreira, 2020). Nesse contexto, as diversas formas de reprodução da vida são "encurraladas[1]" por grandes latifúndios ou empreendimentos agroindustriais orientados à produção de commodities, que moldam as relações de exploração de trabalho, produzindo particularidades entre sujeitos do campo e sujeitos da cidade (Ferreira, 2020; Silva, 2024).

Também podemos afirmar que as identidades e culturas regionais do Norte de Minas foram forjadas em um contexto histórico de conflitos territoriais e de disputas sobre as formas de uso e manejo dos recursos naturais, sendo continuamente produzidas e reelaboradas nas relações sociais e territoriais estabelecidas com o meio. Dessa forma, interessa conhecer quem são os sujeitos que compõem esse contexto e quais trajetórias de vida os constituem.

As propostas para pensar a individualidade e subjetividade na Antropologia Social advém de teorias e metodologias a partir da autoetnografia, biografia, história de vida ou narrativas biográficas. A coleta e o uso de relatos biográficos a partir da oralidade acontecem desde os primórdios da Antropologia. Boas (1927), Malinowski (1922), Lévi-Strauss (1955, 1962), Bateson (1936), Turner (1967), Wagner (1975) e tantos/as outros/as tinham seus/suas interlocutores/as privilegiados e já o faziam. A grande questão está mais ancorada na autoridade etnográfica e no uso "higienizado", "recortado", de tais relatos de vida, visto que a Antropologia Social, uma disciplina historicamente da escrita, sempre priorizou a análise estrutural, funcional, cultural e orgânica da sociedade, relegando o sujeito/indivíduo como pano de fundo. Ao refletir sobre tais questões, Kofes (2015) argumenta que essas narrativas possuem relevância metodológica quando empregadas de forma comparativa, permitindo articular experiências individuais a processos sociais mais amplos.

[1] O encurralamento é uma categoria analítica que descreve a situação de confinamento forçado ou de restrição severa do acesso às terras e aos recursos naturais que grupos historicamente marginalizados, como os povos originários e tradicionais, sofrem por parte de diversos atores, como o governo, grandes empreendimentos, fazendeiros, mineradoras, etc. Este processo ocorre quando o território, normalmente com importância ancestral, é cercado e/ou invadido por atividades econômicas exógenas (monoculturas, mineração e outros grandes empreendimentos) ou pela criação de áreas de conservação ambiental (parques, reservas, etc.) sem a realização da Consulta livre, Prévia e Informada (Convenção 169 da OIT), resultando em "ilhas" de comunidades cercadas por áreas degradadas ou privadas.

Kofes (2015, p. 20-25) afirma que, se história de vida é uma técnica de pesquisa antropológica já consagrada, "biografia e autobiografia parecem tensionar os supostos antropológicos". Assume, em primeiro lugar, que "tais supostos estariam ancorados em conceitos como sociedade, cultura, estrutura – totalidades, mais concretas ou abstratas" e, em segundo lugar, que a resistência à biografia deve-se "a uma confusão semântica e conceitual", pois "biografia e autobiografia teriam como referência a vida, grafia da vida, grafia da minha vida, mas um malabarismo semântico terminou por conotar o termo 'vida' com o significado de indivíduo". Assim, enfatiza a necessidade de realocar trechos de uma narrativa em sua integralidade, na qual eles compõem, ao mesmo tempo, "uma evocação e reflexão", "fato e memória" e tomando-os simultaneamente "enquanto discurso e estória[2], evocação e informação".

A autora (2015, p. 33) sugere, ainda, que a biografia "conteria o mesmo contexto de relações e teria o mesmo sentido – não o da vida ou o de uma história, mas o sentido do encadeamento de relações e desdobramentos narrativos". Citando a biografia do caso Ishii, o último dos Yahi, Kofes contesta as dicotomias que "cercam o debate sobre biografia e autobiografia na antropologia", como "fato e memória", "objetivo e subjetivo", "ciência e literatura", "narrativa e estrutura", "indivíduo e rede de relações" ou, ainda, "indivíduo e sociedade", questões que aparecem e se mostram fundamentais, tanto na pesquisa de campo quanto na fase de escrita antropológica.

MacDougall (1999, p. 113), por sua vez, associa o termo etnobiografia ao gênero etnográfico "estórias de vida", o que ajudaria a elucidar a conceituação de etnobiografia como "a produção ou emergência de pessoas-personagens a partir da perspectiva de um indivíduo situado naquela sociedade".

As estórias e as experiências contidas nos relatos representam, dessa forma, o sujeito na dinâmica de ser e estar no mundo. As biografias revelam pontos, elementos e marcas dotadas de valores emocionais e psicológicos que representam as reações e adaptações individuais às normas culturais coletivas (Kofes, 2015). Com base nesses pressupostos, os/as camponeses/as do Norte de Minas Gerais devem apresentar em suas estórias os fenômenos já observados na literatura antropológica regional, todavia, acrescentando aspectos peculiares às suas individualidades.

[2] Opta-se pela utilização do termo ao longo do artigo como referência às narrativas orais e relatos, destacando o caráter de construção de sentido de uma experiência de vida. Tal terminologia se diferencia da disciplina/ciência "História", bem como da história enquanto realidade factual temporal.

Nesse sentido, esse artigo busca analisar as estórias de vida de duas irmãs camponesas, integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Assentamento Prof. Mazzan, no município de Bocaiúva/MG, como forma de valorizar e salvaguardar a memória campesina. Telma e Selma Ferreira Silva são por nós compreendidas como portadoras de memórias e trajetórias importantes na construção do sujeito campesino contemporâneo no Norte de Minas. Ambas integram o Coletivo de Mulheres do MST Flores de Pequi e participam do Projeto Casa da Cura.

O Projeto Casa da Cura: a partilha de saberes e práticas medicinais populares para saúde humana e ambiental no Norte de Minas Gerais (APQ-03394-22), financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), foi desenvolvido pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) em parceria com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Instituto Federal do Norte de Minas (IFNMG) e MST. Teve como objetivo central a troca de saberes sobre plantas medicinais, no qual mulheres do MST apresentaram seus saberes, práticas e formas de conhecimento associados à medicina popular e, igualmente, os pesquisadores e pesquisadoras partilhavam práticas de cultivo, manejo, beneficiamento e comercialização de plantas medicinais e fitoterápicos. Participaram do projeto mulheres envolvidas no Coletivo de Mulheres do MST Flores de Pequi - grupo auto-organizado para a implementação de pautas relacionadas à desigualdade de gênero, à saúde integral das mulheres e ao fortalecimento de empreendimentos econômicos.

Desenvolvido ao longo de três anos (2023–2025), o Projeto Casa da Cura promoveu o diálogo entre camponesas e pesquisadoras/es - autoras/es deste artigo, possibilitando reflexões sobre a divisão social e de gênero do trabalho, as políticas públicas e o acesso aos direitos agrários, bem como a compreensão dos saberes e práticas locais relacionados às plantas medicinais e de interesse econômico.

Nesse processo, o Projeto configurou-se como uma ferramenta de resgate e valorização de saberes ancestrais, ao estimular o reconhecimento de plantas presentes nos quintais e nas matas, assim como de suas etnovariedades,[3] usos, modos de preparo e períodos de cultivo e colheita. Destaca-se, ainda, a participação ativa das mulheres do Coletivo Flores de Pequi em espaços acadêmicos, nos quais passaram a ocupar o lugar

[3] Conceito utilizado pela etnobiologia e etnoecologia. Correspondente ao uso de "etnoespécie", baseado em uma categorização popular e diferente da organização taxonômica e científica de classificação dos seres vivos (Albuquerque *et al*., 2014).

de mestras dos saberes. Nesses espaços as mulheres eram incentivadas a relatar suas experiências e saberes na posição de oradoras, invertendo a lógica hierárquica de valorização de conhecimentos formais e acadêmicos.

Ressaltamos que a aproximação com as interlocutoras ocorreu por meio da mediação do MST Regional Norte de Minas Gerais, cuja direção participou como coordenadora do projeto. Essa participação foi fundamental, principalmente no levantamento de questões socioambientais mais abrangentes, como a sustentabilidade das áreas produtivas individuais e coletivas, organização de cadeias produtivas de plantas medicinais para inserção de produtos nas Cestas da Reforma Agrária do MST, bem como em feiras regionais e nacionais do movimento.

No cenário nacional, o MST contribuiu para a conquista territorial de mais de 450 mil famílias e está presente em 24 estados, abrangendo todas as regiões do país (MST, 2026). Em âmbito regional, o movimento tem forte atuação na luta política, estando presente em 10 áreas distribuídas entre Assentamentos, Pré-assentamentos e Acampamentos[4] (Silva, 2024). Nessa perspectiva, buscamos ressaltar a identidade e a gnosiologia campesina — entendida como os modos próprios de conhecer, aprender e transmitir saberes — como forma de tensionar as estruturas reducionistas que limitam as formas de saber e conhecer, especialmente no contexto acadêmico. O artigo se constrói a partir do Projeto Casa da Cura, tomando como eixo as estórias de vida de Selma Ferreira Silva e Telma Ferreira Silva.

O Assentamento onde residem Selma e Telma é marcado por 13 anos de luta pela conquista do uso e ocupação da terra, sendo oficialmente reconhecido, pelo Instituto da Reforma Agrária (INCRA), no dia 23 de dezembro de 2025. A história desta luta pela terra inicia-se com a ocupação, no dia 2 de abril de 2012, da "Fazenda Vargem Grande", pertencente ao município de Olhos D'Água/MG, e com limite na cidade de Bocaiuva. Por meio de negociações entre militantes e a empresa de eucalipto proprietária da fazenda, os trabalhadores sem terra deslocam a ocupação para a "Fazenda Jacaré", onde se constitui o acampamento (hoje assentamento) "Professor Mazzan", no município de Bocaiúva.

[4] Categorizações de áreas de ocupação do MST conforme regularização e reconhecimento no Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA). Variam de acordo com o tempo de ocupação, processos legais e condições sociopolíticas na regularização de distribuição de terras improdutivas para famílias do MST.

Atualmente a área ainda não dispõe de energia elétrica e não possui amplo acesso à água para a produção abundante de alimentos. Nesse assentamento vivem 15 famílias, organizadas coletivamente na produção de uma horta orgânica e de sementes, contando com a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater) como principal fonte de apoio (Silva, 2024).

Telma Ferreira Silva tem 52 anos de idade e é a segunda filha mais velha de uma família formada por nove irmãos. Ela nasceu em 1973, na comunidade de Machado, pertencente ao município de Itacambira/MG. Já na infância auxiliava os pais nas tarefas na lida da terra e traz fortes relatos de uma memória da exploração do trabalho do pai como lavrador em outras fazendas. Ao longo de sua trajetória, Telma deixou a zona rural em busca de oportunidades de trabalho e estudo no centro urbano, formou sua família e regressou à zona rural quando participou de uma ocupação para ter o seu próprio terreno junto ao MST.

Telma se identifica como uma mulher, parda, divorciada, tem dois filhos e reside atualmente com um deles no Assentamento Professor Mazzan. É agricultora familiar e, de forma complementar, exerce trabalhos de prestação de serviços domésticos no município de Bocaiúva/MG. Possui educação básica completa e formação em cursos voltados à homeopatia e às plantas medicinais, além de participar de políticas públicas como o Plano Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).

O contato de Telma com o MST ocorreu há 13 anos, tendo acompanhado todo o processo de conquista do assentamento onde mora. Segundo ela, a motivação para a luta pelo uso da terra advém da sua história pessoal e da vinculação da sua origem ao modo de vida campesino. Destaca ainda que o MST lhe proporcionou oportunidades de formação através do trabalho de base que o movimento realiza, seja em temáticas de gênero, de educação popular, de beneficiamento de produtos da agricultura familiar, incluindo a formação em plantio, cultivo, uso e beneficiamento de plantas medicinais proporcionado pelo Projeto Casa da Cura, possibilitando-a a geração e o incremento de sua renda, o que reforçou também sua motivação para a permanência no movimento até a conquista do seu terreno.

Sua irmã mais nova, Selma Ferreira Silva, possui 38 anos e é agricultora familiar, mãe de três filhos adolescentes e divorciada, vivendo atualmente com um companheiro. Selma é natural da comunidade de Curralinho, município de Olhos

D'Água, onde nasceu em 1987. Selma se reconhece como mulher, parda e reside no Assentamento Prof. Mazzan em tempo integral, onde ela e sua família se dedicam à produção agrícola destinada tanto à subsistência quanto à comercialização em feiras. Participa exclusivamente do Coletivo de Mulheres do MST Flores de Pequi, não estando inserida em outros coletivos produtivos nem em políticas públicas agrícolas, embora seja beneficiária do Programa Bolsa Família.

Selma ingressou na militância do MST por convite da irmã, Telma, e acompanhou a ocupação do território em que vive desde 2013, período em que estava grávida de sua filha mais nova. Para ela, a luta pela terra auxilia na subsistência de sua família, assim como no incremento da renda doméstica, a partir da busca por uma produção diversificada e independente. Ela também afirma que tem motivações na luta pelas relações afetivas e familiares com o meio rural, bem como pelo desejo de conquistar a sua própria terra para moradia e produção.

A adoção da noção de território como categoria analítica e política permite compreender que a luta das irmãs Telma e Selma, assim como a do MST no Norte de Minas Gerais, não se restringe à posse individual da terra, mas envolve formas coletivas de controle, uso e defesa dos recursos necessários à reprodução da vida. Conforme argumenta Alfredo Wagner de Almeida (2004), essas formas de acesso aos recursos naturais são reguladas por normas socialmente construídas, que combinam uso comum e apropriação privada, sendo reconhecidas e legitimadas no interior das relações sociais estabelecidas entre diferentes grupos familiares.

Nesse sentido, o território não se define apenas como base física ou unidade produtiva, mas como um espaço socialmente delimitado, no qual se atualizam regras, práticas e vínculos de solidariedade que garantem a continuidade da vida coletiva. A territorialidade opera, assim, como fator de identificação, defesa e força política, especialmente em contextos marcados por conflitos fundiários, adversidades e intervenções estatais, como aqueles vivenciados no Norte de Minas Gerais. A compreensão do campesinato a partir da categoria "território" permite, ainda, reconhecer que essas unidades sociais se constituem como unidades de mobilização, nas quais identidades coletivas são continuamente redefinidas em processos de luta e resistência frente às dinâmicas do capitalismo agrário, às políticas desenvolvimentistas e às ações do Estado.

Desse modo, a reivindicação da terra se amplia para a afirmação de territórios camponeses, entendidos como espaços de vida, trabalho, pertencimento e ação política coletiva. Nota-se que, diferente da noção de território para Povos e Comunidades Tradicionais ou Povos Originários, os militantes do MST não apresentam diretamente vínculos ancestrais com o espaço físico, o que justifica a colocação de "trabalhadores sem terra". Assim sendo, o uso da categoria "terra" é majoritariamente utilizado pelos assentados, inclusive para objetivos legais de regulação dos assentamentos. A partir da ocupação ou posse da terra, os assentamentos são envolvidos em dinâmicas coletivas entre si e o espaço que ocupam, proporcionando a construção do território.

Percurso Metodológico

Este artigo adota uma abordagem qualitativa, ancorada na etnografia e nas narrativas biográficas (Kofes, 2015) das irmãs Telma e Selma, ambas camponesas militantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), com o objetivo de compreender suas trajetórias de vida e memórias. O registro das narrativas foi desenvolvido a partir do contato direto com as interlocutoras no contexto do trabalho de campo do Projeto de Extensão Casa da Cura.

As entrevistas foram realizadas no Assentamento de Reforma Agrária Professor Mazzan, onde as agricultoras residem, por meio de narrativas etnobiográficas construídas em interação com as/os pesquisadoras/os e orientadas pela técnica da história de vida (Bosi, 1994; Kofes, 2015; Albuquerque *et al.*, 2014). Nesse processo, as interlocutoras foram estimuladas a relatar suas experiências, percursos individuais, familiares e coletivos, bem como sua atuação junto ao MST. Além disso, é essencial ressaltar que as narrativas orais foram coletadas por meio de uma metodologia da Antropologia (Audio)Visual, com o intuito de produzir documentário(s) a partir de uma antropologia compartilhada.

Figura 1 - Registro de entrevista em trabalho de campo com interlocutoras da pesquisa, realizada em ambiente doméstico



Fonte: Acervo dos autores, 2025.

As narrativas foram complementadas por observação participante (Albuquerque *et al.*, 2014) e por dados produzidos em entrevistas e atividades desenvolvidas ao longo do projeto de pesquisa, entre os anos de 2023 e 2025. A vivência prolongada com Selma e Telma favoreceu a construção de vínculos de confiança, possibilitando maior liberdade e profundidade nos relatos. Para além do momento formal das entrevistas, o contato contínuo envolveu encontros sucessivos em atividades do projeto, visitas aos quintais produtivos e participação em espaços coletivos, nos quais se estabeleceram trocas mútuas de saberes e experiências. Nesse processo, nós pesquisadoras aprendemos com as interlocutoras sobre práticas de cultivo, manejo e usos das plantas medicinais, enquanto compartilhamos reflexões e técnicas sistematizadas no âmbito acadêmico, configurando uma relação marcada pela reciprocidade e pela construção conjunta do conhecimento.

As entrevistas sobre suas estórias de vida foram realizadas nos meses de outubro e dezembro de 2025, com registros efetuados por meio de gravadores de áudio, câmeras fotográficas e de filmagem. Os materiais brutos encontram-se depositados nos arquivos do Laboratório Multiuso Audiovisual de Pesquisa Etnográfica com Povos Tradicionais e

Desenvolvimento Sustentável, vinculado ao Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental (NIISA) da Unimontes.

A coleta das entrevistas e dos demais dados seguiu os princípios éticos da pesquisa etnobiográfica, assegurando o consentimento livre e esclarecido, bem como o respeito às identidades, memórias e modos de vida das interlocutoras. Esses procedimentos metodológicos e éticos foram aprovados pelo Comitê de Ética em Pesquisa, conforme parecer nº 6.304.772. As narrativas foram registradas, transcritas e interpretadas de modo a articular as experiências individuais aos processos sociais mais amplos, compreendendo as etnobiografias como vivências singulares que expressam experiências coletivas, históricas e territoriais de camponesas articuladas ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra na luta pela conquista de direitos humanos, pela reforma agrária e pela justiça ambiental.

Refletir sobre o conceito de etnobiografia, portanto, parece fundamental nas pesquisas antropológicas e no trabalho em questão, pois, como dizem Gonçalves, Marques e Cardoso (2012, p. 09), traz a tona "uma problematização dos conceitos-chave do pensamento sociológico clássico – como o individual e o coletivo, o sujeito e a cultura". A figura de interlocutores/as privilegiados/as – e a posição de incorporar os seus relatos narrativos à escrita etnográfica (que também constitui um relato), possui o intuito de tensionar a dualidade da relação sujeito-objeto no decorrer da experiência de campo. Mais do que um mero objeto de pesquisa, o grupo e as pessoas com quem realizamos uma pesquisa constroem o fazer etnográfico.

Para Kofes e Manica (2015), é necessário, neste sentido, enfrentar o desafio de compreender o estatuto das narrativas biográficas na Antropologia e contestar algumas dicotomias (como, por exemplo, indivíduo/sociedade, subjetivo/objetivo), resoluções (como campo/trajetória) e o uso apenas instrumental das histórias de vida nas etnografias antropológicas. Assim, Kofes (2001) propõe o uso dos termos "etnografia de uma experiência" e "etnobiografia" como exemplares para sugerir que uma narrativa biográfica pode ser, propriamente, uma narrativa etnográfica.

Ingold (2013) afirma que a etnografia, assim como a antropologia, é transformacional, isto é, o/a etnógrafo/a seria influenciado pela sua "experiência" e essa mudança refletiria também no seu futuro trabalho, complexo e exigente. Dessa forma, o autor sugere que a "arte de perguntar e inquirir" não tem como finalidade descrever o mundo ou representá-lo, mas abrir a nossa percepção para o que está ocorrendo, para

melhor corresponder com o mundo (Ingold, 2013). Para Turner (1974, p. 87), "quando a vida falha em fazer sentido, narrativas e dramas culturais podem ter a tarefa da poiesis, que é de refazer o sentido cultural. Podem assim refletir a 'realidade' e dar vazão à 'ficção'".

No mesmo sentido, Scott (1998) chamará a atenção para a noção e o conceito de "experiência", ao enfatizar a importância dos/as pesquisadores/as que se dedicam a documentar a vida das pessoas omitidas ou negligenciadas socialmente (minorias diversas), através do questionamento da noção de "evidência", isto é, o factual que esconderia o evento ocorrido e a experiência, propriamente. Propõe trazer à tona, dessa forma, histórias não convencionais e não ortodoxas, ao refletir que estas "são escritas de perspectivas ou pontos de vista fundamentalmente diferentes" (1998, p. 300), nenhum dos quais completos ou totalmente verdadeiros (ou incorretos), pensando a legitimidade sobre a autoridade da experiência.

Walter Benjamin também teceu importantes comentários sobre o conceito de "experiência". Em um breve artigo, chamado "Experiência e pobreza" (1933), Benjamin nos oferece um belo relato sobre tal definição: "Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos" (Benjamin, 1933, p. 01).

De fato, Benjamin argumenta a favor de "pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas" (1933, p. 01), sendo que a experiência consiste, precisamente, "na fonte a que recorreram todos os narradores" (1994, p. 197), seja esta passada de pessoa para pessoa e/ou contida na própria tradição. O autor irá distinguir categoricamente as narrativas das informações factuais, ao dizer que o saber acessado pela experiência vem "do longe das terras estranhas ou do longe temporal contido na tradição", dispondo, dessa maneira, "de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência". Ao contrário da informação, que aspira a uma verificação imediata plausível, mas, muitas vezes, não é mais exata do que os relatos antigos, estes últimos recorrem frequentemente ao miraculoso e ao extraordinário, sendo que o segredo da arte narrativa estaria em, exatamente, evitar explicações. Pensando em Nikolai Leskov, Benjamin afirma que o narrador "é livre para interpretar a

história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação" (Benjamin, 1994, p. 202-203).

Ao nos debruçarmos sobre tal comentário, refletimos sobre a constatação de Benjamin (1994, p. 204-205) na qual o autor diz que contar histórias "sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas". Dessa forma, nesse movimento do (re)contar, os/as ouvintes serão, também, elos fundamentais, visto que tais audiências influenciam não somente na forma como o/a narrador/a conta (o que já é algo muito importante), mas é elementar para que a memória de tal narrativa se perpetue. O/a ouvinte que escuta as histórias adquire, de certa forma e espontaneamente, o dom narrativo de recontá-las, com novas atualizações e performances. Adicionamos, nesse caso, a forma como recontamos tal conjunto de vivências neste artigo. Aqui, ao pensar que o ponto chave deste trabalho é estabelecido por um lugar do encontro etnográfico privilegiado, recriar tal encontro no próprio texto se faz extremamente necessário e um desafio árduo. Tal união de (inter)subjetividades questiona, dessa forma, uma noção de representação acabada, dada e acoplada a uma realidade dura e factual/imutável.

Memória da terra: família e modos de viver

A família de Telma e Selma sempre esteve vinculada ao meio rural. Todavia, elas, assim como seus irmãos e irmãs, nasceram em diferentes localidades. Os dois filhos mais velhos — entre eles Telma — nasceram na comunidade de Machado, no município de Itacambira/MG. Pouco tempo depois, a família mudou-se para a comunidade de Curralinho, em Olhos d'Água/MG, processo que Telma rememora da seguinte forma:

> E aí, pai morava em terra do fazendeiro, pai e mãe. Aí, então assim, eu era pequenininha, aí, a gente trabalhava pro dono, né, da fazenda. Aí, depois, pai comprou um terreno em Curralinho, e aí, a gente saía dessa… deve que dava uns 15 km, aí a gente saia de Varginha a pé e era tudo pequenininho e ia para Curralinho pra construir né?

Segundo Telma e Selma, o pai sempre trabalhou como lavrador, no sistema de meia, para fazendeiros da região. A mãe auxiliava no trabalho na roça e no cuidado dos

filhos. Mesmo com muita dificuldade econômica, o pai conseguiu construir a casa própria nessa comunidade.

> Aí, nós já entra, os mais velhos, ajudando a fazer barro, né? Pra construir a casa. E lá era… eu tinha que buscar água na cabeça, não tinha água encanada, é… não tinha energia, né? E foi assim e antes da gente mudar pra … pra Curralinho, nessa varginha, que a gente morava a gente tinha, era três irmão, só que um morreu nesse lugar, né? Que tinha lá, tinha um riozinho, aí, ele foi e caiu no rio e faleceu.

Nesse relato, observa-se que os filhos mais velhos da família, entre eles Telma, já exerciam atividades laborais desde muito cedo, participando do trabalho agrícola e das tarefas de construção e manutenção da moradia, práticas que se mantiveram ao longo dos anos como parte constitutiva do modo de vida familiar.

Selma, por sua vez, nasceu e foi criada na comunidade de Curralinho, onde também nasceram seus irmãos e irmãs, mais novos. Ela viveu nessa comunidade até os seis anos de idade, quando a família se mudou para a comunidade de Quilombo, no mesmo município.

A infância de ambas foi marcada pelo trabalho familiar agrícola, pela produção de subsistência e pela organização coletiva do trabalho. A rotina incluía o cultivo de cana-de-açúcar, mandioca, milho, feijão, amendoim, melancia e laranja, além da produção de farinha e goma e da criação de galinhas e porcos, como relata a irmã mais nova:

> [...] A laranja não tinha esse negócio de ir em sacolão, pegava ela no pé, ali a gente saía e mãe ia com nós. Nós sentava no chão, punha um monte de laranja e cada um chupava a quantidade que desse conta, aí uns chupava mais, outros chupava menos, a quantidade que a pessoa desse conta de chupar era daquilo ali. Então que a gente viveu assim, o que alimentava vinha da roça [...]

Telma complementa:

> Aí, depois quando a gente mudou pra Curralinho, aí, eu mesmo, eu fiquei lá até completar uns 18 anos. Aí, depois que veio os outros irmãos, né? E lá, a gente trabalhava. Pai continuava lá no pedaço de terra dele, produzia, plantava milho, plantava feijão, plantava cana, tinha bastante laranjeira, é … abacate. Lá, até hoje, tem um rio maravilhoso. Até hoje a gente gosta de lá, né? Ainda tem parente que mora lá, que são meus filhos, mas lá o rio é muito bonito.

Figura 2 – Selma e Telma em interação com seus irmãos, às margens do rio.



Fonte: Acervo pessoal das interlocutoras, [s. d.].

Figura 3 – Selma em momento de diversão com sua irmã no rio



Fonte: Acervo pessoal da interlocutoras,[s. d.].

A alimentação era majoritariamente proveniente da autoprodução familiar, sustentada por saberes locais e pela experiência intergeracional com os ciclos naturais e com o modo de vida campesino. O consumo de produtos externos restringia-se a itens básicos e industrializados, como açúcar, arroz, macarrão e óleo, adquiridos em grandes quantidades nos momentos de venda da safra na cidade, de modo a suprir, por longos períodos, as necessidades alimentares de uma família numerosa, composta pelos dois patriarcas e nove irmãos. A moradia simples, construída em adobe – tijolo popular feito de barro e fibras vegetais – envolvia todo o núcleo familiar em seu processo construtivo e expressava formas tradicionais de habitar o campo. As irmãs relatam que, além da produção familiar, ocorria a venda de mão de obra do pai:

> Aí, e além dessa terra que pai produzia, ele ainda trabalhava em terra de fazendeiro, então só de milho ele colhia era 40 alqueire[5] de milho, feijão era de 30 saco a 40 saco e também plantava é … arroz, né? Aí, nós, é… todo o mundo ajudava a carregá cesta de arroz. Tinha uma assim… a colheita do arroz tinha que bater, né? O arroz…. além docê carregá, deixa secar, para depois bater, pra depois ensacar. Então, nessa época, pai mesmo não comprava quase nada, mas assim, era uma época sofrida, né?

As irmãs também enfatizam, em seus relatos, as dificuldades de sobrevivência e subsistência da vida no campo, marcada pela exploração da força de trabalho e pela concentração fundiária nas mãos de latifundiários, à qual estavam submetidos lavradores como seu pai. Ressaltam, ainda, as exigências impostas à manutenção de uma família numerosa, composta por nove filhos, e descrevem práticas cotidianas que tornavam a rotina ainda mais dura, como acordar às quatro horas da manhã, transportar água na cabeça, socar arroz no pilão, produzir farinha, fazer biscoitos e lavar roupas no rio.

Selma rememora a rotina matinal como um tempo marcado pela antecipação do trabalho e pela participação coletiva da família no preparo dos alimentos, especialmente em torno da produção da garapa utilizada no café. Ela diz:

> [...] A gente tinha o costume de levantar cedo para poder, é… passar a cana, no descascador, tirar a garapa pra fazer o café. Que é, o café, era feito com garapa. Tinha vez que meu pai ia sair para trabalhar, quatro horas da manhã e

[5] Unidade de medida agrícola tradicional no Brasil porém, seu valor varia de acordo com as regiões do país. O tipo "alqueire mineiro" corresponde a aproximadamente 4,8 hectares.

> tinha que tá lá segurando a cana. Como nós era pequena, então nós fazia a parte mais era de segurar a cana, pra poder moer, aparar o bagaço pra poder passar a segunda vez, né? [...]

Selma destaca, ainda, que havia períodos específicos destinados à colheita da mandioca e à produção da farinha e do beijú. Esse processo envolvia diferentes etapas, realizadas coletivamente, como o arranque da mandioca, a lavagem das raízes, a moagem ou preparo da massa e a secagem, resultando na produção da farinha, do beijú e de biscoitos. Conforme relata:

> E tinha já época que chegava a colheita, que tinha a mandioca já grande pra poder fazer a farinha. Então era o processo de rancá ali, lavar a mandioca, preparar ela, passar ela no burunete [6] que é a parte mais dura, que é rodar a roda, né? [...] mãe ficava na parte do burunete colocando a mandioca para poder tirar ali a massa, para poder levar ela na prensa, para imprensar. [...] a gente fazia a farinha e a gente fazia o beijú, preparava a goma, punhava pra secar pra poder fazer os biscoito.

Figura 4 – Pais de Selma e Telma trabalhando no preparo da farinha.



Fonte: Acervo pessoal das interlocutoras, [s. d.].

A produção de milho também é ressaltada no relato, aproveitado de várias formas no cotidiano familiar:

[6] Burunete é um equipamento artesanal usado no processamento da mandioca. Trata-se de um ralador ou moedor manual, geralmente feito de madeira e metal, acionado por uma manivela ou roda, utilizado para triturar a mandioca e transformá-la em massa antes da prensagem e da produção de farinha, beijú e goma.

> [...] Já com o plantio do milho que produzia, a gente não contava. Que o milho era pra tanto pra gente comer verde assado, cozido, fazer mingau, angu e quando secava, criação de galinha é... cocar [...] E tratava de porco, que é a carne que a gente comia. Era galinha que era criada, os ovos e o porco que era produzido. Não tinha esse negócio de comprar no açougue, até por causa das condições que era pouca. E nós eram nove irmãos vivos, né? então era bastante gente.

Ao relatarem a vida cotidiana na roça, as irmãs estabelecem comparações diretas com a atualidade, destacando que atualmente muitos desses alimentos são adquiridos no mercado, industrializados. Também ressaltam o acesso à políticas públicas como o Programa Bolsa Família, que contribui para o sustento de suas famílias. Assim, observamos que enxergam o modo de vida atual como mais seguro em termos de estabilidade econômica e de um trabalho menos extenuante no campo. Todavia, Selma ressalta que, apesar das dificuldades do passado, nunca houve ausência de alimentos.

> [...] Então, dentro de casa sempre tinha as coisas e tinha com fartura, porque se faltasse alguma coisa nunca deixava chegar no ponto de faltar nada e ele (referindo-se ao pai) sempre trabalhava. Era roçando manga pra fazendeiro, o plantio também. Ele plantava tanto a terra que ele tinha, que era dele mesmo, que era só para nós e tanto plantavam na terra do fazendeiro pra poder partir o lucro. Aí ele produzia milho, feijão, tudo e partia o lucro [...]

Figura 5 – Todos os irmão de Telma e Selma reunidos em festa de família



Fonte: Acervo pessoal das interlocutoras, [s. d.].

Essas experiências cotidianas, marcadas pelo trabalho, pela produção de alimentos e pela organização familiar, também moldaram a cultura campesina, expressa pelas festas típicas e comemorações religiosas, destacando-se as festas juninas. Segundo Telma, esse era um momento muito aguardado, especialmente pela tradição de acender fogueiras no mês de junho:

> [...] Que todo ano tinha a tradição das fogueiras, hoje em dia que acabou, né? Mas tinha fogueira todo mês de junho. Pai fazia as três fogueiras e todas as três fogueiras tinha batata doce, né? Que ele mesmo produzia tinha canjica, quentão (complementa Selma) e tinha esse que é o cabo de Machado (quitanda), né? E ele também é… ele aproveitava as fogueiras para fazer as previsão da chuva [...].

As festas de junho também cumpriam a função de orientar a previsão dos ciclos produtivos anuais, como relata Telma:

> [...] Aí para saber se o ano ia ser bom de chuva, né? Se era um ano de produção, ele (pai) sabia era por isso. Colocava o sal… a noite em cima do telhado. Fazia fogueira e o sal, colocava dentro do papelzinho, e colocava em cima no telhado. Se o sal no outro dia amanhecesse molhado aí que ele sabia que o ano ia ser bom de chuva, se o sal continuasse seco aí era um ano que não ia quase ter chuva [...].

Segundo a etnografia de Woortmann e Woortmann (1997), o trabalho agrícola constitui um eixo central para a compreensão do saber camponês, não apenas como um conjunto de representações sobre a natureza, mas como uma cosmologia na qual elementos sociais, morais e naturais se articulam de forma indissociável. Nessa perspectiva, a relação entre camponês e terra é concebida como recíproca: ao mesmo tempo em que o camponês age sobre a terra, esta também o forma, orientando práticas, ritmos de trabalho e modos de vida.

Essa concepção dialoga diretamente com a proposta de Víctor Toledo (2001), que compreende os sistemas de conhecimento campesinos a partir da articulação entre kosmos, corpus e práxis (o sistema K-C-P). O kosmos refere-se às concepções simbólicas e cosmológicas que orientam a relação com a natureza; o corpus diz respeito ao conjunto de conhecimentos acumulados sobre os ciclos naturais, os solos, as plantas

e os tempos do cultivo; e a práxis expressa-se nas práticas concretas de manejo da terra, nas técnicas e nos modos de fazer que materializam esses saberes no cotidiano.

É nesse entrelaçamento entre cosmologia, conhecimento e prática que se situam os saberes e as práticas de manejo descritas por Telma e Selma. Ao relatar a preparação da terra para o plantio, Telma destaca o uso do fogo como técnica tradicional, associada à limpeza da área e à renovação do solo, quando os restos da cana e do milho eram reunidos e queimados, uma prática da qual, segundo ela, gostava de participar. Ao estabelecer comparações com o presente, Telma ressalta que tal prática foi substituída por outras técnicas, aprendidas posteriormente em espaços formativos, como a universidade, nas quais os resíduos passam a ser mantidos sobre o solo e incorporados por meio da gradagem, visando à adubação da terra.

> Só que assim, só que no caso, hoje em dia, a gente aprendeu a preparação da terra diferente, né? Antigamente preparava com fogo. Aí tinha aquela cana, tanto de cana, de milho, aí juntava tudo, eu mesma adorava ir lá pra por fogo. Aí hoje em dia não, já é diferente. Aí você tem que deixar em cima da terra, gradiar por cima para ir adubando a terra, né? Aí a gente aprendeu também na universidade. Então para mim foi muito bom, experiência muito boa.

Selma faz uma observação que evidencia sua percepção sobre as mudanças climáticas. Em seu relato, destaca que, no passado, a terra e o regime de chuvas eram diferentes, permitindo que o preparo do solo ocorresse já no mês de julho e o plantio entre agosto e setembro. Segundo ela, desde a época de seu pai, passou-se a notar o atraso das chuvas, o que alterou significativamente o calendário agrícola. Como afirma:

> Antigamente a terra era totalmente diferente. Até a época de chuva mês de julho a gente já tava preparando uma terra para plantar, quando era no mês de setembro, agosto, a gente já tava plantando. Então, desde a época do meu pai a gente foi notando essa mudança de chuva mais tardia. Tinha vez que chegava em novembro a gente já tinha milho pra assar, passar para comer cozido. Hoje em dia não tem isso, mais, vai de acordo com o tempo. Essa mudança ela foi vino, a terra foi enfraquecendo, então a gente tem que se adaptar com o sistema climático, com a terra que tá mais fraca, antes brotava, produzia muito.

A escolarização das interlocutoras ocorreu inicialmente em escola rural, próxima às comunidades onde viviam, na comunidade de Curralinho. Em busca de

oportunidades laborais e de continuidade dos estudos, Telma mudou-se para Bocaiúva. Segundo relata:

> [...] Aí, dessa época de Curralinho eu fui embora, né? Porque nessa época eu estudava na roça, só que lá só tinha até a quarta série e não tinha como eu ir para Olhos D'água pra estudar. Aí, eu fui e fui embora para Belo Horizonte, eu já tinha completado 18 anos, morei lá cinco anos e meio. Aí, lá eu terminei de formar. Aí, eu fui para Belo Horizonte lá eu terminei de formar, depois eu formei né? Vim para casar com o meu namorado aqui, em vez de casar lá e olha que lá eu ia fazer um curso de psicologia, desisti do curso pra mim vim embora pra Olhos D'água pra casar [...]

Diante dos baixos salários da época, que variavam de R$100,00 a R$200,00, Telma passou a buscar novas oportunidades, mudando-se, com 18 anos, para Belo Horizonte, onde permaneceu durante cinco anos, enquanto sua família ainda morava em Curralinho. Na capital mineira, Telma concluiu seus estudos na Educação Básica e relata ter tido oportunidades de ingresso no ensino superior. Entretanto, optou voltar para Olhos D'Água para se casar.

Após um período de casada, em um relacionamento abusivo, Telma regressa para a casa da família:

> Quando eu casei não deu certo o casamento. Não deu certo, né? Com dois anos eu me separei e aí continuei morando na casa da mãe, né? Voltei para casa de mãe, lá em Quilombo, que já tinha mudado para Quilombo, e, aí, lá a gente trabalhava junto, produzia horta e a gente entregava na Conab (Companhia Nacional de Abastecimento).

A partir da produção agrícola com a mãe, no Quilombo, Telma conseguiu construir sua casa em um terreno doado e casou-se pela segunda vez:

> Aí, é, eu ganhei um lote em Olhos D´água de doação. Aí, eu com esse trabalho de horta, entregando na Conab, eu consegui construir uma casinha lá, né? Eu tenho ela lá até hoje, eu fico com dó de vender, aí eu tenho lá até hoje. Aí, arrumei o segundo marido que é o pai do meu menino mais novo, né? Aí continuei morando lá, só que lá… e continuei trabalhando na roça, né? Ia lá é ficava a semana toda na roça e final de semana, eu ia pra Olhos D'água.

Para Selma, mais nova, a mudança da Comunidade de Curralinho para o Quilombo teve outros impactos, principalmente porque o acesso à escola era difícil, devido às longas distâncias e as más condições das estradas. Selma recorda, ainda, que o trajeto até a escola era marcado por perigos constantes, como a presença de onças frequentemente avistadas nas proximidades:

> [...] Lá, dessa época da infância, a gente estudava na roça também, estudava até no Curralinho tinha escola que era na roça. Só que quando a gente mudou pro Quilombo, a distância da escola, ela ficou muito longe e muito perigosa, que é onde a gente passava. Era trilho, então subia morro, descia morro, era morro que ocê olhava assim cê falava: meu deus, parece que eu tô subindo é pro céu. E lá tinha uma baixa, tinha grota, onde nós passava, onde passava onça. Inclusive a gente via onça distância próxima da gente. Então era um lugar assim, não era pra tá passando sozinha né [...]

A principal dificuldade ao acesso escolar ocorreu com a retirada das escolas rurais e a centralização do ensino na cidade. Essas condições contribuíram para a interrupção precoce dos estudos formais. Telma tinha concluído os estudos até a quarta série, enquanto Selma concluiu até a quinta série.

Diferentemente de Telma, que migrou na juventude para Belo Horizonte, Selma passou a juventude na roça e sem completar o ensino fundamental e médio, casou-se aos 18 anos. Tornou-se mãe aos 19 anos e seus dois filhos mais velhos, Robert e Talysson, nasceram no período em que ela morava no Quilombo. Embora mantivesse uma rotina semelhante à infância, sua vida adulta foi marcada por um relacionamento com violência doméstica e psicológica, consumo abusivo de álcool pelo companheiro e ameaças constantes, como relata:

> [...] “Quando eu engravidei da minha menina, já não estava dando bem já com o ex-marido, aí, eu separei dele… E ele bebia, ele era agressivo. Então eu separei dele e fui embora. Na época entrei, levei na Maria da Penha, inclusive até o policial lá, ele falou que não era para mim sair da roça, pra mim não perder meus direito, porque eu não tinha pra onde ir, eu tava desempregada. Só que eu falei com ele que eu não ia ficar [...]

As narrativas das irmãs expressam memórias marcadas pelo trabalho precoce e familiar, elemento estruturante dos processos de socialização e da naturalização do esforço coletivo como estratégia de sobrevivência diante das adversidades da vida no

campo. Conforme destaca Woortmann (1990), a campesinidade constitui-se a partir da inter-relação entre terra, trabalho e família, configurando uma ordem moral própria que orienta a vida social camponesa. Nessa ordem, tais categorias são indissociáveis e fundamentam práticas, valores e formas específicas de organização da vida cotidiana no meio rural.

Os constantes deslocamentos vivenciados pela família evidenciam, por sua vez, a instabilidade territorial e fundiária que marca a reprodução da vida camponesa, bem como a busca contínua por melhores condições de existência. No Norte de Minas Gerais, o deslocamento de pessoas não ocorre de forma aleatória, mas está diretamente relacionado às formas históricas de ocupação da região e aos ciclos econômicos que as estruturam. O processo de formação regional, articulado à constituição e à consolidação do latifúndio — marcado pela concentração de terras — favoreceu a expansão do capitalismo rural e a redefinição das dinâmicas sociais e produtivas no campo (Paula, 2009).

Ser Flor de Pequi: trajetória de politização

Com a presença constante de Telma na cidade de Olhos D'Água, próxima da comunidade de Quilombo onde ela construiu uma casa com seu novo marido, ela conheceu o MST. O movimento realizava discussões com os sindicatos de trabalhadores rurais, com famílias que não tinham meios para adquirir terras através da compra, para produzir, para mobilizar e organizar a ocupação em terras improdutivas da região de Olhos D'água, Bocaiúva, Engenheiro Navarro e outros municípios próximos. Esse processo resultou na consolidação de três áreas ocupadas pelo movimento.

Telma relata:

> Aí, nesse tempo que eu tô lá em Olhos d'Água, aí apareceu o pessoal do movimento, né? E ficava fazendo trabalho de base, mas assim, mas só que eu descobri assim… que eu achava que ia levar a gente pra fazenda, mas assim, achei que era um mês ou dois mês… (risos) a gente já … já tava morando no pedaço de terra nosso, mas não. Aí, que lá, que né? que a gente foi ver que não era da maneira que a gente imaginava.

Esse processo de aproximação com o MST também se entrelaça à trajetória de Selma, que, em outro contexto de vulnerabilidade, deslocou-se para a cidade de Bocaiúva com a decisão de romper com o ciclo de violência doméstica. Essa escolha tornou-se um ato de resistência diante das dificuldades com a criação dos dois filhos ainda pequenos, grávida e desempregada. Nesse momento, o convite feito pela irmã para integrar o MST assumiu um papel central, não apenas como possibilidade de acesso à terra, mas como um espaço formativo fundamental para a compreensão de direitos humanos e para o fortalecimento de sua autonomia, contribuindo para a não aceitação das violências vividas.

Essa experiência encontra ressonância na análise de Frigotto (2024), ao afirmar que o MST luta para derrubar três cercas: a do latifúndio, da ignorância e do capital, cercas que representam impeditivos a serem derrubados e que objetivam justiça social no presente e um futuro sustentável possível. Tais cercas são apresentadas nos discursos de Telma e Selma ao relatarem o contato inicial com o movimento e as motivações que as levaram à militância.

Embora o senso comum relativo à reforma agrária e das ações do MST também tenha atravessado a trajetória de Selma, foi justamente a busca por um espaço próprio de vida e dignidade que a impulsionou a conhecer o movimento e a se engajar em sua organização coletiva. Selma relata sobre o processo de enfrentamento às opiniões do senso comum:

> Quando eu recebi o convite, eu falava que ia né, que eu precisava conquistar um lugar para mim ter pra mim morar, só que os vizinhos falava que não, que não era para mim ir. Falava com minha mãe assim: "não deixa ela ir com os meninos porque ela vai sofrer", que esse povo é vandalismo, que esse povo é bandido, que tava roubando terra que eu ia pra esse meio desse bando de povo doido, que não deixasse eu e de jeito nenhum. Eu falei assim: Doido ou não, eu tô indo. Eu vou para conhecer.

Ambas relatam que o movimento apresentou outras realidades além das expectativas inicialmente postas. A primeira fase do processo de conquista da terra via reforma agrária pelo MST corresponde à ocupação de áreas consideradas improdutivas e à formação dos acampamentos. Nesses espaços, organizam-se os setores de formação e organização do Movimento, estruturados em brigadas, entre as quais se destaca o setor de produção. Mesmo em áreas rurais remotas, marcadas pela escassez de estruturas

estatais — como escolas e postos de saúde — e em contextos de intensos conflitos fundiários, a vida nos acampamentos se organiza de forma comunitária e solidária, como relata Telma:

> [...] Eu fui para Vargem Grande, né no trabalho de base, foi o dia que eles entrou para entrar na Fazenda, aí eu fui e… aí que eu fui ver como que funcionava, Só que lá no início não tinha lugar assim para dormir, né? Todo mundo dormia assim debaixo de um… colocava colchão, fazia uma armação de lona, aí todo mundo dormia junto, né? Pra um dar suporte pro outro. Aí, foi bastante gente, aí, pra mim foi novidade. Eu gostei, tinha muito movimento, né? A gente não era acostumado com aquilo aí. É… A gente ficou lá uns dois anos em Vargem Grande e lá a gente aprendeu muita coisa e tem coisa que a gente, é… que não sabia sobre os direito nosso, né? [...]

Durante a ocupação da Fazenda Vargem Grande, Telma também descreve o processo vivenciado por ela que pode ser interpretado como uma "formação do sujeito de direitos", resultado do trabalho de base organizado e desenvolvido pelo MST. Esse processo se materializa por meio de palestras, conversas, reuniões e outras atividades realizadas no contato direto entre as pessoas, constituindo-se como um espaço contínuo de aprendizado político e social, no qual se produzem consciência coletiva, pertencimento e engajamento.

Embora o direito à terra seja o eixo central da luta do MST, o processo formativo articula-se a uma gama mais ampla de direitos, organizados em diferentes brigadas ou setores, que abrangem dimensões como educação, saúde, produção, cultura e igualdade de gênero, entre outras. Dessa forma, a formação política amplia a compreensão da luta para além da posse da terra, afirmando esse espaço como condição para a construção de direitos, dignidade e justiça social.

Nesse contexto, o setor da educação assume papel fundamental, e Telma destaca sua atuação durante o período de acampamento:

> [...] Lá também eu comecei a dar aula de alfabetização, aliás, eu já comecei desde o Quilombo, quando eu morava lá... mãe nunca sabia… mãe não assinava. Aí, ela aprendeu a assinar o nome, né? E já lia um livrinho [...] aí, depois eu fui para Vargem Grande e dei continuidade, né? E fiquei lá esses dois anos. De dois anos teve a ordem de despejo, né? Depois dessa ordem de despejo a gente veio pra cá, aí começou tudo de novo, né? Montar barraca, construir tudo de novo.

Os embates judiciais e políticos entre movimento, latifundiários e empresas de cultivo de eucalipto pela área ocupada da Fazenda Vargem Grande culminaram em uma ordem de despejo do MST em 2015. As famílias desalojadas foram deslocadas para uma nova ocupação na Fazenda Jacaré, com base em acordos entre militantes, latifundiários e o Estado. Nesse novo espaço o processo de acampamento foi reiniciado com a montagem de barracas, a abertura das primeiras áreas de cultivo e a reorganização dos setores do movimento, ainda sob condições marcadas pela precariedade da infraestrutura. A partir da estruturação do acampamento ocorreu a divisão dos lotes, na qual as irmãs decidiram ser vizinhas no pré-assentamento.

Telma relata sobre a estruturação na nova área:

> [...] Ainda bem que tinha luz (fato que não permanece atualmente), né? Só não tinha água e tinha água também que a gente usava aqui. A gente já bebeu essa água, eu acho que nem é própria pra consumo, que é esse Rio, do Guavinipan, aí no início a gente bebia ela, que não tinha outra. Aí, depois veio com o pessoal do movimento, né? Veio pra dividir e fazer a divisão do lote, teve até uma mística muito linda, né? Pra fazer a divisão pra quem que ia ser vizinho do outro. Fez um círculo, né? Cada pessoa que ia ser vizinho, aí um segurava na mão do outro[...]

Diante da divisão das áreas individuais e coletivas, as irmãs iniciaram a construção de seus barracos, que foram estruturados ao longo do tempo com o apoio dos irmãos e dos recursos financeiros guardados com os trabalhos exercidos. Apesar desses avanços, Telma ressalta que as dificuldades persistiram, sobretudo em relação à infraestrutura básica, uma vez que o assentamento permaneceu sem acesso à energia elétrica e, naquele período, dependia do abastecimento de água por meio de caminhões-pipa:

> Mas só que assim, mesmo assim a gente ainda tem dificuldade, porque assim, tá até hoje sem energia, né? Igual mesmo, eu tenho meus filhos. Eles não … assim… que a gente acostumou no escuro, né? Desde pequeno, a gente não tinha energia, e eles, da geração deles, já é diferente, né? Eles não querem ficar aqui sem energia. Na época não tinha água, era água de pipa, né? Então era uma vida muito sofrida. Aí, eles vinha aqui e ficava mais na casa de mãe na cidade, e eu acabava ficando aqui sozinha, só que agora o outro mais velho fica lá em Bocaiuva, né? E o outro mais novo fica comigo aqui na roça.

Essas condições reforçaram a compreensão por parte das assentadas, de que a luta pela terra não se esgota na conquista da terra, mas envolve a busca contínua por direitos básicos que garantem a vida e a dignidade, como o acesso à água, luz, educação, transporte escolar, acesso à unidades de saúde, visitas de médicos e outros direitos básicos do cotidiano. As assentadas e assentados no território reconhecem e reivindicam qualidade de vida.

Selma defende que a partir desse envolvimento, passou a conhecer e a compreender o movimento:

> [...] Aí, dessa vez pra cá, eu fui interagindo, fui vivendo e fui vendo a luta, fui tendo conhecimento, fui também tendo conhecimento mais de direitos, direitos pessoal, é… da dignidade de vida, que até então a gente não tinha nenhum. A única coisa que a gente sabia era trabalhar e o que o povo falava ce tinha que ficar calada. Se ce tá certo ou não, ce era sempre a errada, que eu vi que a vida não era tão assim [...]

Assim sendo, a construção da cidadania ocorre de forma progressiva na formação política e reconhecimento de direitos, possibilitando a compreensão de si e sua autonomia, especialmente enquanto mulheres do campo. A cidadania, nesse contexto, não se limita à posse da terra, mas envolve o acesso à moradia, à segurança, à educação dos filhos e ao pertencimento social, evidenciando como a ação coletiva transforma experiências individuais em conquistas sociais. Esse processo possibilita, ainda, a retomada de vínculos com a ancestralidade e com a vivência familiar no campo, bem como o cultivo e o cuidado com a terra, elementos constitutivos do modo de vida camponês. A consolidação dessas vivências e saberes é expressa na fala de Telma, ao afirmar: “Ah, eu falaria que o MST é assim, ele traz conhecimento pra gente, né?”

Para além de seu aspecto produtivo, o campesinato pode ser compreendido como uma classe social historicamente constituída a partir de lutas e conflitos em torno do acesso à terra e de sua permanência nela. Em contextos mais recentes, essas lutas passam a ser também compreendidas como disputas territoriais, na medida em que envolvem não apenas a posse da terra, mas o controle sobre os modos de uso, de vida, de produção e de organização social. Essa condição se manifesta por meio de movimentos de resistência às forças associadas à propriedade capitalista e latifundiária

e, sob a perspectiva antropológica, é marcada por percepções, valores e práticas culturais específicas (Silva, 2017).

No Brasil, o campesinato é compreendido como um conjunto heterogêneo de poli-produtores — incluindo cultivadores, agricultores e extrativistas — inseridos em uma ampla e complexa rede de relações sociais, políticas e culturais (Neves; Silva, 2008). Seu reconhecimento está associado, sobretudo, à produção, que, em sua especificidade, fundamenta-se predominantemente na mão de obra familiar, articulando trabalho, terra e reprodução social (Wanderley, 2014).

No contexto do Norte de Minas Gerais, essa lógica produtiva manifesta-se de forma concreta nas atividades desenvolvidas nas roças, articulando a agricultura familiar, a criação de animais e o extrativismo vegetal, conforme evidenciado nas vivências e narrativas das interlocutoras. É a partir dessa realidade que se estruturam tanto os modos de vida quanto às estratégias de reprodução social do campesinato regional.

Inserido nesse cenário, o MST atua para além da luta pela conquista da terra, articulando-se em múltiplos setores que dialogam diretamente com as necessidades e práticas do campesinato, como cultura, saúde, educação, produção, formação de base e igualdade de gênero, entre outros (Castro; Leonel; Rosário, 2024). Dessa forma, o movimento contribui para o fortalecimento das dimensões produtivas, políticas e simbólicas que sustentam a vida camponesa e ampliam as possibilidades de organização coletiva no campo.

As trajetórias de vida de Selma e Telma, até o presente momento, encontram na organização coletiva do MST, um espaço de pertencimento, que para ambas se traduz em laços fraternos e familiares. Essa dimensão do movimento é expressa de forma contundente no relato de Telma:

> Ah, eu falaria que o MST é assim, ele traz conhecimento para a gente, né? E faz assim… por mim, pra mim, o MST é uma família porque, assim, é através do MST, né? Que eu aprendi muita coisa. Então para mim, o MST é uma família (choro).

A partir do relato de Telma, evidencia-se que o MST se constitui como um movimento cuja organização amplia as possibilidades de vida para além da conquista da terra e do território, ao articular formação política, acesso a direitos e construção

coletiva de projetos de futuro. Nesse sentido, o MST se apresenta como negação histórica do modelo de Reforma Agrária efetivamente praticado no Brasil, podendo ser compreendido como uma resposta às dinâmicas do que Frigotto (2024) denomina "capitalismo canibal", que reitera processos históricos de expropriação e violência desde os povos originários até a falsa abolição da escravidão.

O processo de inserção das irmãs no MST ocorreu de formas ora semelhantes, ora distintas. Selma integrou-se a um percurso formativo mais intenso, participando do Centro de Formação do MST no Norte de Minas e de outros espaços que ampliaram sua formação militante. Atualmente, Selma compõe a coordenação regional do movimento, sendo reconhecida como militante orgânica em diversos espaços, inclusive em âmbito nacional. Telma, por sua vez, exerce a presidência da Associação de Moradores do Assentamento Professor Mazzan, cumprindo tarefas centrais de organização e gestão no interior da área.

Ambas evidenciam, em suas trajetórias, que o pertencimento ao movimento social direcionou oportunidades singulares de formação e atuação. Entre elas, destacam-se processos formativos em homeopatia, plantas medicinais, artesanatos e práticas integrativas de saúde, algumas já desenvolvidas por Telma antes mesmo do Projeto Casa da Cura. Soma-se a isso a participação em viagens interestaduais realizadas por ambas, voltadas à formação política e a encontros sobre agroecologia e produção agrícola.

As trajetórias de Telma e Selma indicam, assim, que a luta pela terra se desdobra em um processo mais amplo de politização das sujeitas, moldado pela mobilização coletiva em torno do acesso a direitos fundamentais para a manutenção da dignidade humana, como o direito à terra, à moradia, à segurança alimentar, à educação, à saúde e à igualdade de gênero.

Considerações finais

As trajetórias de Telma e Selma Ferreira Silva expressam, em suas singularidades e dimensões compartilhadas, experiências sociais características de agricultores/as familiares sem terra do Norte de Minas Gerais. Trata-se de sujeitos históricos que constroem e orientam suas práticas a partir de um movimento de organização popular, composto por atores sociais heterogêneos, cujas trajetórias, modos

de vida e sistemas de saberes, por vezes convergentes, articulam-se em torno de objetivos comuns. Entre esses objetivos, destacam-se a luta pela conquista do direito à terra, pela afirmação da dignidade humana, bem como pela garantia da segurança e da soberania alimentar.

Evidencia-se que, no modo de vida campesino, os processos de aprendizagem e de construção do ser e do estar no mundo são configurados pela articulação entre trabalho, produção, consumo e natureza, atravessados pelas contradições e negações inerentes à própria constituição do humano em contextos marcados por desigualdades. Nesse sentido, observamos a centralidade da relação sujeito-território na produção de epistemologias, cosmologias e identidades, as quais se mostram fundamentais para a reprodução social da vida nos contextos rurais contemporâneos.

A recorrente negação de direitos e de condições dignas de vida conformou as trajetórias das interlocutoras, levando-as a adaptações em seus modos de viver, seja por meio da migração para o espaço urbano – ao se submeteram à lógica do capitalismo urbano – seja pela reivindicação e pela resistência articulada em organizações coletivas e políticas. Denota-se que as trajetórias relatadas e analisadas somente se construíram e continuam a se constituir diante das condições contextuais e contradições presentes na sociedade. Nesse sentido, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) emerge como um espaço político e formativo relevante, que incide de maneira significativa na composição das trajetórias de vida e na elaboração das narrativas autobiográficas das interlocutoras.

Por fim, pode-se compreender que as narrativas de vida de Telma e Selma expressam experiências de mulheres submetidas a múltiplas formas de violência, que, simultaneamente, ocupam posições centrais na constituição e na sustentação de movimentos sociais voltados à luta pelo bem-estar humano e ambiental. As memórias e estórias aqui registradas não são compreendidas como um gesto de "salvaguarda" no sentido clássico da Antropologia, mas como um processo relacional de produção de conhecimento, ancorado na valorização das narrativas orais e na agência das interlocutoras. Nesse processo, as mulheres figuram como interlocutoras ativas na construção das interpretações, em trocas intersubjetivas estabelecidas com a universidade e conosco, pesquisadoras, evidenciando o caráter dialógico e situado da pesquisa antropológica.

Referências

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; ALVES, Rômulo Romeu Nóbrega (ed.). *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology.* Nova York, Humana Press, 2014.

BATESON, Gregory. *Naven: Um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné.* São Paulo, EdUSP, 2006. (Publicado em 1936).

BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza.* São Paulo, Brasiliense, 1987. (Original publicado em 1933).

BENJAMIM, Walter. *O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

BOAS, Franz. *Arte primitiva.* Petrópolis, Editora Vozes, 2014 [1927].

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras, 3 ed., 1994.

CASTRO, Andréia de Oliveira; LEONEL, Ronaldo dos Santos; ROSÁRIO, Klebson Daniel Sodré do. *A educação e o campesinato: o MST como ferramenta de empoderamento para homens e mulheres do campo*. Revista Teias, Rio de Janeiro, v. 25, n. 79, 2024.

DE ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. Revista brasileira de estudos urbanos e regionais, v. 6, n. 1, p. 9-32, Recife, 2004.

FERREIRA, Gustavo Henrique Cepolini (org.). *Atlas da Questão Agrária Norte Mineira*. São Paulo, Entremares, 2020.

FRIGOTTO, Gaudêncio. *Quatro décadas do MST: Reforma agrária e Educação*. Revista Trabalho Necessário, [S. l.], v. 22, n. 47, p. 01–04, 2024. Disponível em: https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/61701. Acesso em: 14 jan. 2026.

GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia (orgs). *Etnobiografia*: *subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2012.

INGOLD, Tim. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture.* Londres, Routledge, 2013.

KOFES, Suely; MANICA, Daniela. (orgs.). *Vida e Grafias:* n*arrativas antropológicas entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro, Lamparina, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Paris, Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, Papirus, 5° Ed., 2006. (Original publicado em 1962).

MACDOUGALL, David. *Transcultural Cinema***.** Princeton, Princeton University Press, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacifico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.* São Paulo, Abril Cultural, 1976. (Publicado em 1922).

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. Site. Disponível em < https://mst.org.br/quem-somos/> . Acesso em 12 de jan. de 2026.

NEVES, Delma Pessanha; SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Processo de Constituição e Reprodução do Campesinato no Brasil. Formas Tuteladas de condição camponesa.* Editora Unesp, São Paulo, v. 2, p. 303-315, 2008.

PAULA, Andréa Maria Narciso Rocha de. *Travessias… movimentos migratórios em comunidades rurais no sertão do norte de Minas Gerais*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, p. 108-109, 2009.

SCOTT, Joan. *A invisibilidade da experiência*. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados de História, v. 16, p. 297-325, 1998.

SILVA, Marcos Nicolau Santos da. *Terra, trabalho e família: produção familiar e modo de vida camponês no sertão mineiro*. Revista GeoAmazônia, Belém, v. 5, n. 9, p. 74–97, 2017.

SILVA. Yan Victor Leal. *Uma Contribuição Marxista ao estudo dos Movimentos Sociais: Metamorfoses do MST e a experiência da Regional do Norte de Minas.* 2024. 334 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Social) - Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2024.

TOLEDO, Victor M. *Povos/comunidades tradicionais e a biodiversidade*. Encyclopedia of Biodiversity, p. 451-463, 2001.

TURNER, Victor Witter. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1967.

TURNER, Victor Witter. *Dramas, Campos e Metáforas*. Rio de Janeiro, Eduf, 2008. (Original publicado em 1974).

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture.* Chicago, University of Chicago Press, 1981. (Original publicado em 1975).

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. *O Campesinato Brasileiro: uma história de resistência.* RESR, Piracicaba, v. 52, p. S025-S044, 2014.

WOORTMANN, Klaas. *Com parente não se negligencia o campesinato como ordem moral.* Anuário Antropológico, Brasília, n. 12, p. 11–73, 1990.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra*: *a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília, Ed. UnB, 1997.

WOLF, Eric. *"O campesinato e seus problemas" e "Aspectos sociais do campesinato"*. In: SALIHNS, Marshal D. Sociedades Camponesas. 2° ed. Rio de Janeiro: Zahar, p. 13-34; 88-129, 1976.

"Ê Maranhão é terra da macumba (2x), Ah eu deixei macumba lá [...][1]*"*: narrativa (auto)biográfica de uma vivência musical etnográfica no Terreiro de Tambor de Mina no Maranhão

"Maranhão is the land of macumba (2x), Ah, I left macumba there [...]": (auto)biographical narrative of an ethnographic musical experience at the Terreiro de Tambor de Mina in Maranhão

Jhonatan Wendell Tavares Ferreira
Universidade de Pernambuco, Brasil
São Luís, MA
jhon_jhonys@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0006-5754-7666

Kelly Almeida de Oliveira
Universidade Federal do Maranhão, Brasil
São Luís, MA
ka.oliveira@ufma.br
https://orcid.org/0000-0002-9397-3607

Waldênia Leão de Carvalho
Universidade de Pernambuco, Brasil
Recife, PE
waldenia.leao@upe.br
https://orcid.org/0000-0003-4477-5353

Recebido em: 5 de março de 2026
Aceito em: 9 de maio de 2026

[1] Trecho extraído de uma doutrina (canto sagrado) do Tambor de Mina do Maranhão. Assim como no título principal, algumas seções serão iniciadas com uma doutrina, com o intuito de aproximar a pessoa leitora da sonoridade, da espiritualidade e das práticas culturais que permeiam os Terreiros de Tambor de Mina.

Resumo:

O Tambor de Mina é uma expressão do patrimônio afro-religioso no Maranhão, onde a música nos Terreiros vai além da técnica, integrando memória, espiritualidade e corporeidade. Este estudo etnográfico analisa, por meio de uma narrativa (auto)biográfica, uma aula de musicalização realizada em um Terreiro em São Luís/MA, buscando compreender os sentidos atribuídos à música pelos/as participantes e os modos de transmissão dos saberes religiosos. Com base em observação participante, registros e diários de campo, a pesquisa mostra que a musicalização no Tambor de Mina é uma iniciação espiritual. Canto, ritmo e toque conectam praticantes às divindades e à coletividade, revelando uma pedagogia da encruzilhada como território de resistência, escuta sensível, memória e pertencimento vivenciado no corpo.

Palavras-chave: Tambor de Mina. Narrativas (auto)biográficas. Etnografia. Música Sagrada.

Abstract:

Tambor de Mina is an expression of Afro-religious heritage in Maranhão, where music in the Terreiros goes beyond technique, integrating memory, spirituality, and physicality. This ethnographic study analyzes, through an (auto)biographical narrative, a music class held in a Terreiro in São Luís/MA, seeking to understand the meanings attributed to music by the participants and the ways in which religious knowledge is transmitted. Based on participant observation, records, and field diaries, the research shows that musical education at Tambor de Mina is a spiritual initiation. Singing, rhythm, and playing connect practitioners to the deities and the community, revealing a pedagogy of the crossroads as a territory of resistance, sensitive listening, memory, and belonging experienced in the body.

Keywords: Tambor de Mina. (Auto)biographical Narratives. Ethnography. Sacred Music.

"*Ô mina terê terê, Missaína saiô saiô. Boboromim saíla vodum. Ié cum aiê. Ié cum aiá. Laicô ia made ô. Oi kiri elé ia made ô. Laicô ia made ô*": aquecendo os tambores

O Tambor de Mina, ou como nos apresenta a antropóloga Mundicarmo Ferretti (2006, p. 90), "simplesmente Mina", é uma religião de matriz afro-indígena que emergiu na cidade de São Luís, capital do Maranhão, por volta da segunda metade do século XIX. Sua formação resulta de complexos processos de resistência e ressignificação cultural entre populações africanas escravizadas, povos indígenas e elementos do catolicismo popular. Reconhecida por sua rica cosmologia, pelos toques dos tambores, doutrinas em línguas africanas e culto aos *voduns*, a Mina constitui um dos mais importantes sistemas religiosos do campo afro-religioso brasileiro (Ferretti, M[2]. 2000).

Embora sua origem esteja profundamente enraizada no contexto maranhense, o Tambor de Mina ultrapassou as fronteiras do estado, acompanhando os fluxos migratórios de maranhenses para outras regiões do país. Atualmente, é possível encontrar Terreiros[3] e comunidades praticantes em estados como Pará, Rio de Janeiro, São Paulo e no Distrito Federal, onde a religião foi (re)construída e adaptada em novos contextos urbanos. Trata-se, portanto, de uma expressão religiosa dinâmica, cuja permanência e expansão reafirma a centralidade das ancestralidades negras e indígenas na formação cultural do Brasil (Alvarenga, 1948).

Segundo Ferretti (2002; 2009) a história do Tambor de Mina em São Luís do Maranhão tem início com a fundação de duas casas religiosas estabelecidas por africanos/as recém-chegados/as ao Brasil. Uma delas possuía características da nação *jeje*, dando origem à Casa das Minas, enquanto a outra seguia os princípios da tradição *nagô*, sendo conhecida como Casa de *Nagô*. Esta última, por sua vez, deu origem a uma

[2] Optamos por adotar a forma "Ferretti, M." nas referências bibliográficas referentes a Mundicarmo Ferretti, com o intuito de diferenciá-la das citações de Sérgio Ferretti (*in memoriam*), seu esposo. Ambos são renomados antropólogos com importantes contribuições para os estudos sobre o Tambor de Mina no Maranhão. A distinção visa evitar confusões por parte da pessoa leitoraL quanto à autoria das obras, assegurando a identificação precisa de quando se trata de Mundicarmo e quando se trata de Sérgio.

[3] Decidimos, neste trabalho, pela grafia Terreiro, com inicial maiúscula, como escolha político-epistemológica e ética. O uso da maiúscula reconhece os Terreiros de Matriz africana como territórios sagrados, ancestrais e produtor de conhecimentos, memórias e pedagogias próprias. Essa opção busca romper com leituras reducionistas ou folclorizantes, afirmando o Terreiro como instituição histórica, cultural e educativa, fundamental para a constituição das identidades afro-religiosas e para a preservação de saberes tradicionais de matriz africana.

rede de Terreiros que mantiveram viva a matriz *nagô* em solo maranhense, "essa expansão espiritual e territorial solidificou ainda mais a presença e a influência do Tambor de Mina na cultura e na identidade do povo maranhense" (Ferreira; Oliveira; Morais, 2024, p. 245).

Segundo os relatos transmitidos pela oralidade, saberes ancestrais que atravessam gerações, acredita-se que, no Maranhão, existam portais de encantaria: espaços sagrados onde determinadas pessoas, ao invés de experimentarem a morte como fim, atravessaram para outro plano e se tornaram encantados/as. Esses seres, que não morreram, mas se encantaram, passaram a ser cultuados/as nos Terreiros do Tambor de Mina, inserindo-se no panteão espiritual como entidades de poder, proteção e sabedoria (Amaral, 2002; Ferreira; Oliveira; Morais, 2024). Essa cosmologia singular, marcada pela fusão de elementos africanos, indígenas e afro-brasileiros, é reconhecida por estudiosos/as como Ferretti (1995) e Abreu (2009), que destacam a centralidade dos/as encantados/as na vivência religiosa e no imaginário coletivo maranhense.

A música no Tambor de Mina é um dos elementos marcantes e identitários da prática religiosa. Ela se manifesta de forma potente tanto nas doutrinas (cantigas entoadas em coro por filhos, filhas e participantes dos rituais) quanto nos instrumentos que acompanham essas expressões sonoras e espirituais. As doutrinas, para além de simples cantos, carregam saberes ancestrais, narram histórias de encantados/as e *voduns*, e transmitem ensinamentos éticos, morais e cosmológicos que orientam a vida no Terreiro.

Entre os instrumentos utilizados nos rituais do Tambor de Mina, destacam-se os *abatás*, tambores característicos da tradição Mina-Nagô. No entanto, em alguns Terreiros da cidade de São Luís/MA, observa-se também a presença do tambor da mata, cuja origem está vinculada ao Terecô, uma religião de matriz afro-maranhense fortemente presente na cidade de Codó, no interior do Maranhão (Ferretti, M. 2006).

Segundo Mundcarmo Ferretti (1997, 2001), o tambor da mata foi incorporado aos rituais da Mina ao longo do tempo, numa demonstração da fluidez e da capacidade de diálogo entre os diferentes sistemas religiosos afro-maranhenses. Sua inserção representa um intercâmbio musical e também uma sobreposição simbólica que reforça os laços entre as práticas de encantaria, reafirmando a musicalidade como meio de conexão entre o mundo material e o espiritual.

Neste artigo, partimos da seguinte questão orientadora: de que modo se dá a vivência musical em uma aula de musicalização realizada no interior de um Terreiro de Tambor de Mina em São Luís/MA? A partir dessa indagação, nosso objetivo é analisar as experiências musicais vivenciadas nesse contexto, considerando as interações entre os saberes tradicionais e os processos educativos. Interessa-nos observar como a musicalização se articula com a dimensão ritual, pedagógica e cultural presente no Terreiro, bem como os sentidos e significados atribuídos pelas pessoas envolvidas à prática musical vivenciada nesse espaço sagrado.

Para alcançar esse objetivo, lançamos mão da etnografia como abordagem metodológica, buscando captar, com sensibilidade e escuta atenta, os momentos, os sentidos e as experiências que nos atravessaram ao longo dessa vivência. A etnografia permitiu observar, sentir e compreender, como os saberes musicais são transmitidos, performados e incorporados no contexto ritual do Tambor de Mina, onde corpo, som e espiritualidade se entrelaçam em uma pedagogia ancestral (Angrosino, 2009; Magnani, 2009; Mattos; Castro, 2011). Para a análise, utilizou-se a narrativa (auto)biográfica como método, na qual a pessoa narradora, que também é o/a pesquisador/a, narra, reflete e vivencia os fenômenos investigados, explicitando de que modo essas experiências o/a atravessam corporal e sensorialmente. Essa abordagem permite compreender os sentidos produzidos a partir da vivência direta, considerando o corpo e as sensações como dimensões constitutivas do processo de conhecimento (Saveli, 2006; Passeggi, 2011; Morais, 2023).

Com o intuito de garantir maior fluidez à leitura e orientar a pessoa leitora ao longo do percurso reflexivo proposto, iniciamos este artigo com esta breve introdução, onde apresentamos de forma geral o contexto da pesquisa e os principais temas que serão abordados.

Na sequência, na seção intitulada: *"**O caboclo da mata virou o sol, oh virou, virou, virou sol**"* — **Ritmos da caminhada: sons metodológicos**, descrevemos a metodologia adotada, destacando os caminhos percorridos e as escolhas teórico-metodológicas que sustentam esta escrita etnográfica.

A terceira seção: **"*É como os antigos dizem, quando o tambor da mata ressoa, quem tem vem*" – Quando a música é o próprio ritual: sons, sentidos e saberes**, é dedicada à reflexão sobre a centralidade da música na constituição da experiência humana e espiritual, com ênfase em como ela se manifesta nos Terreiros de matriz

africana como linguagem sagrada, saber ancestral e instrumento de conexão com o mundo (in)visível.

Em seguida, na seção *"Lê lê lê lê lê ôhh! Chegou Zé de Légua lê lê ôh! Viva a Zé de Légua lê lê ôh!"* **Etnografia: quando o tambor ensina – o Terreiro como espaço de musicalização e ancestralidade**, apresenta-se a narrativa (auto)biográfica da aula vivenciada no Terreiro de Tambor de Mina, compartilhando os atravessamentos sensíveis que esse encontro musical provocou em meu corpo[4], em minha escuta e em minha forma de compreender o sagrado.

Por fim, encerramos com a seção: ***"Ê Maranhão, ê Maranhão. A minha eira ficou lá no Maranhão (2×) Ah eu vou é pro Maranhão, Ah eu vou é pro maranhão" –*** **Começo, meio, começo: quando concluir é apenas (re)começar**, onde apresentamos as considerações finais da pesquisa, compreendendo o ato de concluir não como um ponto final, mas como abertura para outros inícios, outras escutas e outros caminhos possíveis.

"O caboclo da mata virou o sol, oh virou, virou, virou sol" Ritmos da caminhada: sons metodológicos

Esta pesquisa trata-se de uma investigação qualitativa de cunho descritivo, na qual utilizamos a etnografia como abordagem metodológica. Optamos pela etnografia por compreendê-la como um caminho possível para mergulhar nas experiências vividas, nos gestos cotidianos e nos sentidos compartilhados pelas pessoas que compõem o universo investigado (Magnani, 2009; Mattos; Castro, 2011). Mais do que uma técnica, a etnografia aqui é assumida como uma postura sensível e comprometida com as pessoas e com os territórios de saber em que se inscrevem "[...] é uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, duradouros, que podem ser chamados de comunidades ou sociedades [...]" (Angrosino, 2009, p. 16).

> Fazer Etnografia, [...] é dar voz a uma minoria silenciosa; é caminhar em um mundo desconhecido; é abrir caminhos passando das contingências para a autodeterminação, para inclusão na escola, na vida social, no mundo da existência solidária e cidadã. Fazer Etnografia é um pouco de doação de ciência, de dedicação e de alegria, de vigor e de mania, de estudo e de

[4] Primeiro autor do artigo.

> atenção. Fazer Etnografia é perceber o mundo estando presente no mundo do outro, que parece não existir mais (Mattos; Castro, 2011, p. 45).

A etnografia pode ser compreendida como uma forma de narrar modos de vida, culturas e experiências a partir da convivência com um determinado grupo social. Sua origem etimológica remete aos termos gregos *ethnos* (povo) e *grapho* (escrever), sugerindo, de maneira literal, a escrita sobre os povos (Castro, 2006). Contudo, para além de uma representação descritiva, a etnografia implica um mergulho atento nas práticas culturais, nos sentidos atribuídos às ações, nos saberes compartilhados e nos vínculos que estruturam uma coletividade (Geertz, 1989). Ao etnografar, o/a pesquisador/a busca captar as dinâmicas simbólicas que atravessam o cotidiano das pessoas, com o objetivo de "[...] documentar, monitorar, encontrar o significado da ação" (Mattos; Castro, 2011, p. 51) descrevendo o que é (in)visível, os gestos, crenças, valores e significados que sustentam uma determinada forma de estar no mundo (André, 2012).

A pesquisa foi desenvolvida a partir de uma vivência em uma aula de musicalização dentro de um Terreiro de Tambor de Mina, buscando observar, escutar e sentir os fluxos que atravessam os rituais, as canções, os corpos e os silêncios. Para tanto, foram utilizados recursos como o diário de campo, registros fotográficos e sonoros (com autorização prévia dos/as participantes).

Para a análise dos dados, recorremos à narrativa (auto)biográfica como estratégia analítica, compreendendo-a como um dispositivo potente de produção de conhecimento situado, no qual o/a narrador/a assume simultaneamente a condição de sujeito da experiência e de pesquisador/a. Nessa perspectiva, o ato de narrar não se limita à descrição de fatos, mas constitui um exercício reflexivo por meio do qual as vivências são revisitadas, interpretadas e ressignificadas à luz do percurso formativo, cultural e sensível dos/as pesquisadores/as (Delory-Momberger, 2012; 2014; Bruner; Weisser, 1995). Neste mesmo caminho Passeggi; Nascimento; Oliveira (2016) compreendem que

> O uso de narrativas autobiográficas como fonte de investigação e método de pesquisa assenta-se no pressuposto do reconhecimento da legitimidade da criança, do adolescente, do adulto, enquanto sujeitos de direitos, capazes de narrar sua própria história e de refletir sobre ela [...] cujo objeto é explorar os

> processos de gênese e devir dos indivíduos, investigando como dão forma a suas experiências e sentido à existência (p. 114).

Portanto, o ato de narrar, seja a própria história ou a história de outras pessoas, constitui-se como uma forma sensível e potente de compreender a experiência humana em sua complexidade. Ao transformar vivências em narrativas, as pessoas organizam sentidos, elaboram memórias e produzem interpretações sobre o mundo que habitam, mostrando dimensões subjetivas, sociais e culturais da existência humana. Nesse movimento, a narrativa não se reduz ao relato de fatos, mas configura-se como um processo de produção de conhecimento ancorado na experiência vivida, na escuta e na interpretação, tal como conceituada a "abordagem narrativa é um quadro de referência, uma forma de refletir durante todo o processo de investigação, um método de pesquisa, e um método para representar o estudo" (Torril, 2008, p. 291).

A narrativa (auto)biográfica possibilita acessar dimensões subjetivas, corporais e afetivas da experiência etnográfica que dificilmente seriam apreendidas por métodos distanciados. Ao narrar a própria trajetória no contexto ritual da Mina, os/as pesquisadores/as evidenciam de que forma os fenômenos observados, especialmente os saberes musicais, atravessam o corpo, mobilizam sensações, emoções, memórias, e produzem aprendizagens que se inscrevem tanto no plano simbólico quanto no corporal. Assim, o corpo deixa de ser um instrumento de observação e passa a ser entendido como lugar de acontecimentos, onde som, movimento e espiritualidade se entrelaçam.

Nesse sentido, a narrativa (auto)biográfica opera como um prolongamento da etnografia, aprofundando a compreensão dos processos de transmissão, performance e incorporação dos saberes musicais. O/A pesquisador/a-narrador/a reflete sobre sua implicação no campo, reconhecendo que sua presença, escuta e sensibilidade são constitutivas da própria produção dos dados. Tal abordagem rompe com a dicotomia entre sujeito, objeto e *locus* da pesquisa, assumindo a experiência vivida como fonte legítima de conhecimento científico.

O caráter descritivo da investigação se expressa no esforço de registrar, com riqueza de detalhes, aquilo que é visto e/ou ouvido, as sensações, intuições e afetos que emergem na partilha das encruzilhadas do percurso investigativo. Trata-se de reconhecer que a experiência do campo é atravessada por encontros que mobilizam os/as pesquisadores/as e produzem sentidos para além da observação objetiva, pois,

como afirma Spinoza, “existe algo que constantemente nos afeta” (2013, p. 185). Nesse movimento, a descrição assume uma dimensão sensível, ao reconhecer que o conhecimento se constrói também a partir das marcas deixadas por esses afetamentos nos processos de escuta, vivência e observação.

> O corpo humano é afetado pelos corpos exteriores de muitas maneiras. Dois homens podem, portanto, ser afetados, no mesmo momento, de maneiras diferentes. Logo podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto. Além disso o corpo humano pode ser afetado, ora de uma maneira, ora de outra e, consequentemente, pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só mesmo objeto (Spinoza, 2013, p. 221).

Essa sensibilidade descritiva se ancora na concepção de que o conhecimento não é produzido só pela razão, mas sobretudo pelas afecções, entendidos, à luz de Spinoza (2013), como a potência dos corpos de afetar e ser afetados. Para o filósofo, os afetos não são meras emoções subjetivas, mas variações na potência de existir e agir, que emergem das relações que estabelecemos com outros corpos, discursos e experiências. Assim, conhecer implica estar implicado: deixar-se atravessar pelos encontros, pelas intensidades e pelos sentidos que deles derivam.

Nesse horizonte, as intuições e as memórias evocadas nos processos de escuta e observação não são resíduos secundários, mas dimensões constitutivas da produção de sentidos, pois evidenciam modos singulares de perceber o mundo e de se relacionar com ele, ampliando as possibilidades de compreensão da experiência vivida (Spinoza, 2013).

Todas as etapas da pesquisa foram conduzidas com o devido cuidado ético, respeitando os princípios da dignidade, do consentimento e da escuta sensível. A utilização da narrativa (auto)biográfica, bem como o registro de imagens e sons realizados durante a vivência no Terreiro, foi previamente autorizada por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). O documento foi assinado pelo Zelador de Santo Heriverto Nunes Mendonça Junior, responsável pelo Terreiro Lar de Marinho, *lócus* desta pesquisa, autorizando o uso de sua imagem e nome, bem como das imagens do Terreiro, todos/as aos/as filhos/as de santo e demais participantes envolvidos/as nas atividades e momentos ritualísticos observados também assinaram o TCLE autorizando o uso de suas imagens. Esse processo garantiu a livre adesão dos/as interlocutores/as à pesquisa, assegurando-lhes o direito de escolher o que

e como desejavam compartilhar, respeitando seus tempos, silêncios e modos de se expressar.

"É como os antigos dizem, quando o tambor da mata ressoa, quem tem vem[5]*"* – Quando a música é o próprio ritual: sons, sentidos e saberes

A música, ao longo da história humana, sempre esteve entrelaçada às práticas sociais e afetivas do cotidiano. Seja para embalar o sono de uma criança, marcar os passos de uma dança, contar histórias, ritualizar momentos importantes ou mesmo vender produtos, ela tem se feito presente como linguagem de expressão e conexão. Em rituais religiosos, festas, curas, jogos ou despedidas, o som musical atua como mediador entre corpos, emoções e significados (Silva, 2010; Bréscia, 2003).

Presente de forma recorrente em diferentes culturas, a música ultrapassa a dimensão estética ou ornamental, assumindo um papel central na constituição das relações humanas. Ela cria atmosferas, estimula memórias e constrói vínculos, ela nos toca antes mesmo de ser compreendida racionalmente. Em contextos de convivência, seu uso pode estreitar laços, promover escuta e favorecer a empatia. Por isso, pensa-se que a música não só comunica, ela transforma as formas de estarmos juntos/as no mundo. Ao oferecer um campo de partilha sensível, ela se torna ferramenta potente na criação de vínculos afetivos. Não é por acaso que muitas das nossas lembranças mais marcantes têm trilha sonora: porque a música acompanha o que sentimos, organiza nossas emoções e deixa rastros na nossa história/memória.

É difícil imaginar uma/um comunidade/povo que não se expresse musicalmente, tamanha a universalidade dessa linguagem. A música, nesse sentido, é um componente essencial da forma como as pessoas se relacionam com o mundo, com o/a outro/a e consigo mesmos/as (Sanchs, 1966).

> A música é a linguagem que se traduz em formas sonoras capazes de expressar e comunicar sensações, sentimentos e pensamentos, por meio da organização e relacionamento expressivo entre o som e o silêncio. A integração entre os aspectos sensíveis, afetivos, estéticos e cognitivos, assim como a promoção de interação e comunicação social, conferem caráter

[5] Pai Heriverto Nunes (2025).

> significativo à linguagem musical. É uma das formas importantes de expressão humana [...] (Brasil, 1998, p. 45).

A música tem o dom de atravessar fronteiras visíveis e invisíveis. Ela nos embala, nos distrai, nos faz sorrir e chorar. Ensina sem dizer, conduz pelas veredas da emoção, afaga pelas letras e, com suavidade e/ou força, nos transporta para além do corpo e do espaço físico. Quando entoada nos contextos religiosos, seu poder se intensifica: ela se torna ponte entre os mundos, entre o profano e o sagrado (Cruz, 2018).

É como se cada nota abrisse uma fresta no tempo, um portal que nos religa às ancestralidades. A pele se arrepia, os olhos marejam, o peito pulsa mais forte e é então que sentimos: a música nos atravessa por inteiro. Não apenas ouvimos, mas somos ouvidos por ela. Todas as células do corpo vibram, em sintonia com aquela melodia que se sente de dentro para fora. É a música como reza, oração, axé, presença viva do sagrado que nos habita e nos convoca.

A música no Tambor de Mina, assim como nas outras religiões de matrizes africanas, não é um ornamento cerimonial: ela é linguagem viva, corpo e caminho. No entrelaçamento de sons, ritmos, doutrinas e palmas, aquilo que não se diz com palavras ganha forma, vibra e se transmite. Como apontam Amaral; Silva (1992), a música articula signos e símbolos que organizam o ritual, estruturando e performando as experiências religiosas de modo sensível e encarnado. É ela quem abre caminhos, delimita o sagrado, convoca os ancestrais, assinala os gestos, os tempos e os corpos (Bastide, 1960).

> [...] Ela pode ser entendida como elemento constitutivo do culto, dando forma a conteúdos inexprimíveis em outras linguagens, termo aqui entendido como articulação de signos e símbolos. Todos os rituais do culto estão apoiados também na música, que mostra um caráter estruturante das diversas experiências religiosas vividas por seus membros. [...] a música continua sendo parte de cada cerimônia, constituindo-a, delimitando situações e ordenando o conjunto das práticas extremamente detalhadas (Amaral; Silva, 1992).

A reverência instrumental que acompanha o canto, os toques dos tambores que compõem cada ritmo é também narrativa. Em nossa escuta etnográfica, os tambores não

só ensinam: eles exigem atenção, postura e afeto. O som invade o corpo, regula o tempo e orienta o que pode e/ou não ser feito. Por isso, no Terreiro de Tambor de Mina, a música não acompanha o rito. Ela é, juntamente com o canto e a dança, o próprio rito em movimento.

> A música ritual é vocal e instrumental. A musical vocal e produzida pelos filhos-de-santo que entoam os cantos em yorubá, em uníssono e em voz alta. **A comunicação com os orixás não se dá através do silêncio ou de atos de contrição e, sim através da música, do canto e da dança, formandos juntos uma unidade ritual.** Nas cerimonias públicas, a música instrumental e o canto revestem-se de um caráter mais expressivo, mais alegre (Santos, 2005, p. 86, grifo nosso).

Nesse espaço, os tambores ao mesmo tempo que ressoam: eles chamam, comandam e respondem. Cantigas de louvor, de saudação, de passagem e de despedida organizam o cotidiano sagrado e (re)configuram as experiências de pertencimento (Bastide, 2001). A musicalidade nos Terreiros de matriz africana, portanto, criam espaços de conexão entre os/as que estão presentes, vivos/as, e aqueles/as que já partiram, mas continuam a vibrar nos corpos que dançam e nos tambores que ressoam. Ela fortalece os vínculos comunitários, favorece o pertencimento e inscreve a história nos corpos. A música nos Terreiros não atua só como acompanhamento das experiências humanas, mas como elemento que as organiza e lhes dá sentido. No contexto do Terreiro, ela estrutura o rito, estabelece a comunicação com o sagrado e materializa a ancestralidade em movimento, fazendo-se presença viva no corpo, no som e na espiritualidade (Santos, 2005; Amaral; Silva, 1992).

Aprender os toques, as letras, reconhecer seus significados e momentos de execução, é um modo de ser iniciado nos códigos da tradição. Assim, cada batida, cada pausa e cada canto, carrega sentidos, constituem-se como gramáticas da ancestralidade, modos de saber e (r)existir que se mantêm vivos pela vibração que atravessa gerações. É por meio da música que o sagrado se comunica, se manifesta e se perpetua.

“*Lê lê lê lê lê ôhh! Chegou Zé de Légua lê lê ôh! Viva a Zé de légua lê lê ôh!*”

Etnografia – quando o tambor ensina: o Terreiro como espaço de musicalização e ancestralidade

Antes de sair de casa[6], precisei fazer uma parada no supermercado, já que havia comprometido-me a levar alguns sacos de bombons para doar durante a ação programada para o dia de São Cosme e Damião, que ocorreria no dia seguinte. Acabei me atrasando um pouco, a aula estava marcada para começar às 10h, e cheguei por volta das 10:20. Fui recebido por um jovem vestido completamente de branco, que abriu a porta de metal azul, desejou-me bom dia, e então entrei.

Desci a rampa de acesso, já que a casa se encontrava em um nível ligeiramente inferior ao da rua. À direita, antes de chegar ao terraço onde ocorreria a aula, havia algumas plantas que ofereciam sombra à entrada. À esquerda, observei duas janelas na cor azul, e no centro, entre elas, um pedestal exibindo a imagem de Seu Marinheiro, a entidade principal da casa. Atrás dessa imagem, vi uma fotografia da *Orixá* Iemanjá.

Figura 1: Fachada do Lar de Marinheiro



Fonte: pesquisa de campo (2025).

Figura 2: Entrada do Lar de Marinheiro



Fonte: pesquisa de campo (2025).

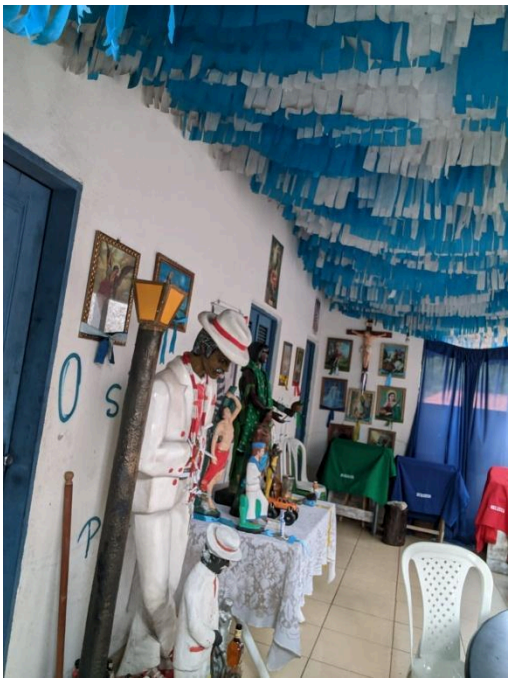
[6] Narrativa (auto)biográfica do primeiro autor do artigo. Será conduzida em primeira pessoa, essa escolha se justifica pelo compromisso com uma escrita situada, que reconhece a presença do/a pesquisador/a no campo e valoriza as experiências, impressões e afetos vividos ao longo do processo etnográfico. Ao narrar a partir da minha própria perspectiva, busco para além de descrever os acontecimentos, partilhar os sentidos que emergem da minha vivência durante a aula de musicalização realizada no Terreiro de Tambor de Mina em São Luís/MA.

No terraço, logo na entrada, dois batentes se destacam, um de cada lado. À esquerda, reparei em um pequeno *alguidar*[7], contendo água de tonalidade amarela; antes de adentrar o terraço, fiz a higiene de minhas mãos, retirei minhas sandálias e prossegui. Dona Dalva, a quem carinhosamente chamo de madrinha (ela gosta de ser chamada assim por todos/as que frequentam o Terreiro), acolheu-me na entrada do terraço, onde entreguei as sacolas contendo os bombons. Recebi um caloroso abraço e fui convidado a me sentir à vontade.

Ao adentrar o terraço, percebi que sua configuração se assemelha a um retângulo, com dimensões aproximadas de 5 por 3 metros. No terraço, à direita, uma mesa de tamanho médio estava elegantemente coberta por um tecido branco, adornada com algumas flores coloridas. No lado esquerdo, próximo à porta que conduz à sala, no chão, encontravam-se três imagens de entidades pertencentes a família Légua: Seu Zé de Légua, Maria de Légua e Tereza de Légua, acompanhadas por uma vela e um copo contendo um líquido transparente. Avançando um pouco mais, ainda no lado esquerdo do terraço, deparei-me com uma imponente imagem de Seu Zé Pilintra, erguendo-se a aproximadamente 1,70 metros de altura. Ao lado dele, uma pequena mesa com um tecido branco sustentava outras representações sagradas: São Sebastião, Pai *Oxóssi*, João da Mata, Seu Marinheiro, Dona Mariana, Mãe *Oxum* e Nossa Senhora da Conceição. Garrafas de bebidas alcoólicas e velas estavam dispostas no chão, próximas à mesa.

[7] Tigela de barro envernizada, com um banho interno destinado a permitir que todos/as os/as visitantes lavem suas mãos antes de entrar no terreiro (Cantinho de Oxalá, 2024).

Figura 3: Mesa com as entidades



Fonte: pesquisa de campo (2025).

Todas as pessoas já estavam acomodadas em um semicírculo, totalizando, aproximadamente, cerca de dez pessoas no recinto. O Zelador de Santo Heriverto Nunes apresentava-se vestido com uma calça e camisa de botão, confeccionadas em um tecido suave, ambos em tom azul claro. Encontrava-se confortavelmente instalado em uma poltrona na cor vermelha, calçando um *babuche*[8] dourado e ostentando *Idés*[9] de *Oxum* em seus braços na mesma tonalidade, além de portar uma bengala. Suas guias[10], de notável tamanho, exibia uma coloração azul.

Aproximei-me e cumprimentei o grupo desejando bom dia. O Pai Heriverto Nunes solicitou que eu me acomodasse e ficasse à vontade, pois a aula começaria em breve. Antes do início, dediquei um olhar geral às pessoas presentes. Três pessoas trajavam branco e estavam com suas guias (cordões) adornando seus pescoços, identificando-se como filhos e filhas da casa, já conhecidas de outras cerimônias que frequentei outrora no Terreiro. Os demais estavam vestidos de maneira mais

[8] É um tipo de sapato geralmente de couro e com o bico fino.
[9] São argolas frequentemente douradas ou prateadas, empregadas nos "*Ibás*", os locais sagrados onde são assentadas as representações dos Santos (*Ilê Asé Odè Oniofá Ayanmó*, 2015).
[10] São colares multicoloridos, fios de contas, onde as entidades espirituais são reconhecidas e identificadas (Fernandes, 2013).

convencional: algumas mulheres de vestidos, outras de calças, e dois rapazes de bermuda, enquanto o restante optava por calças, incluindo eu. Apesar de o terraço ser aberto, a temperatura estava elevada, especialmente considerando os dias quentes e abafados em São Luís/MA. Sentia o suor escorrer pela minha pele, mesmo vestindo uma camisa branca de tecido fino.

Figura 4: Local onde aconteceu a aula



Fonte: pesquisa de campo (2025).

Na parede frontal, onde o Pai Heri estava sentado, como carinhosamente é chamado por suas filhas e filhos, no lado direito havia um tecido azul fino pendurado. À esquerda, algumas imagens adornavam a parede. No centro, uma escultura de Jesus Cristo crucificado, com dois fios de tecido amarrados perto dos pés, em tons suaves de branco e azul.

Figura 5: Imagens na parede Frontal



Fonte: pesquisa de campo (2025).

À esquerda da escultura, uma representação de São Sebastião com fitas azuis e verdes envolvendo a moldura. Abaixo dessa imagem, encontrava-se a imagem de Iemanjá, também coberta por uma fita azul. Do lado direito de Jesus, a imagem de São Jorge, com uma fita azul ao redor da moldura. Logo abaixo, uma representação de Santa Luzia com uma fita de tecido verde envolvendo-a. No centro, abaixo da escultura de Cristo, estava a imagem de Nossa Senhora, adornada por dois fios, um amarelo e outro azul. Logo atrás da poltrona onde o Pai Heri estava sentado, havia três tambores: dois dispostos horizontalmente e um verticalmente, todos exibindo tons de azul e branco em sua coloração.

A aula iniciou com o Pai Heri explicando a importância em perceber que há várias vertentes do Tambor de Mina espalhadas pelo Maranhão. É crucial compreender que existe uma grande variedade de práticas dentro do Tambor de Mina, não havendo um culto certo ou errado, uma vez que não há uma "bíblia" definida para esta tradição. Cada casa de Tambor de Mina é única, e cada energia manifestada é singular em sua natureza.

Ele nos explicou o que é o Tambor de Mina e como se iniciou aqui no Maranhão, enfatizando que essa explicação se baseava nos estudos de antropólogos/as sobre o tema. Ele destacou: "*eu vou contar a história que todo mundo conta, que é a história acadêmica do Tambor de Mina"* (Pai Heriverto Nunes, 2025). Ele começou

explicando que o Tambor de Mina teve origem na fundação de duas casas principais aqui no Maranhão: A Casa das Minas, que segue um modelo *Jeje*, e a Casa de *Nagô*, modelo *Nagô*, influente para outras casas, como por exemplo o Terreiro do Egito, do qual surgiram o Terreiro do Pai Jorge e o Terreiro do Pai Euclides que são Terreiros com ritos totalmente distintos mesmo sendo filhos da mesma casa de origem. Destacou que "*o tambor de mina assim como nas outras religiões de matriz africana se baseia no transe, que acontece a partir de determinados remédios que são feitos, de dança e principalmente da música que será cantada"* (Pai Heriverto Nunes, 2025).

O Pai Heri explicou sobre os/as "encantados/as", seres que viveram entre nós e não passaram pela experiência da morte, mas sim, se "encantaram". Ele mencionou a crença de que no Maranhão existem portais de encantaria, como o Boqueirão, Ilha dos Caranguejos, praia do Araçagy, e outros lugares, esses portais são onde se acredita que uma pessoa, ao passar por eles, é arrebatada de corpo e alma, entrando em um estado de encantamento.

O Pai Heri enfatizou como se dá a estrutura na Mina do Lar de Marinheiro, onde atua como zelador de Santo, explicando que há três tambores distintos. O tambor guia, o maior dos três, é chamado de Seu João da Mata, o primeiro encantado que o "pegou". O tambor contraguia, o menor dos três, geralmente posicionado um pouco atrás do tambor guia, recebe o nome de Seu Marinheiro, o encantado que fundou a casa. E há também o tambor da mata, denominado de Seu Légua, ancestral da família dele, que se manifestava no avô materno e na bisavó paterna, e hoje se manifesta no seu *Ori*[11]. Ele nos apresentou o *Gán*[12] (Agogô), o instrumento que dá o compasso e o ritmo ao tambor. É o *Gán* que inicia o ritmo, orientando se será dobrado, corrido, valseado ou salpicado. E uma cabaça, um instrumento envolvido por uma espécie de rede de missangas que, ao ser sacudido, emite sons. Mencionou os ritmos do Tambor de Mina e a repetição desses ritmos, explicando que existem dois principais: o "corrido" e o "dobrado", e detalhou que estes seriam os trabalhados naquele dia. Ele solicitou a participação de quatro voluntários, dois homens e duas mulheres se prontificaram. Ele designou uma para o *Gán*, outro para o tambor guia, um terceiro para o tambor contraguia e a última para a cabaça.

[11] *Ori* é uma palavra de origem *yorùbá* que, literalmente, significa cabeça. Este termo refere-se à intuição espiritual e ao destino de alguém (Balogun, 2007).
[12] Campânula metálica, um instrumento idiofone tocado com uma baqueta de ferro ou madeira (Laboratório de Estudos Etnomusicológicos – LABEET, 2017).

Ele explicou o processo usual, onde o cântico começa de maneira solitária. Em seguida, o *Gán* é tocado para dar ritmo à música e, logo depois, entram os tambores guia e contraguia e a cabaça. O tambor da mata é introduzido apenas quando se está cantando para caboclos/as ou encantados/as, ou quando o ritual é especificamente dedicado a algum deles/as.

Ele iniciou um cântico para começar o uso dos instrumentos, cantarolou a seguinte frase *Chamarramadã aê, chamarramadã é badé de obacuçu oia meçam oruarê*[13] (várias repetições), fez uma pequena crítica pois em alguns Terreiros se canta "zandamaramadã" e outros cantam "chamaramadã" falando que estão se aportuguesando algumas palavras africanas dentro dos Terreiros. Ele continuou cantarolando a frase e passou a marcar o tempo batendo palmas para demonstrar o ritmo à pessoa que estava com o *Gán*, para que ela pudesse captar o compasso. Ela acompanhou o ritmo das palmas do Pai Heri. Em seguida, ele mostrou o ritmo com as palmas para as pessoas que estavam com os tambores guia e contraguia, na sequência, utilizando a boca, produziu sons para que aquela que estava segurando a cabaça pudesse acompanhar, e a música, marcada pelos instrumentos, fluiu enquanto todos/as os/as presentes cantavam em uníssono. Após alguns minutos, ele explicou que a música que estávamos cantando e tocando nos instrumentos era o ritmo "dobrado".

De tempos em tempos, alguém interrompia para tirar dúvidas. O ambiente se assemelhava muito ao de uma sala de aula, permeado pelo aprendizado constante. Uma pessoa perguntou se uma mesma música poderia ser cantada tanto no estilo "corrido" quanto no estilo "dobrado". Ele respondeu que sim e demonstrou, cantando novamente a música "chamarramadã" um pouco mais acelerada. Novamente, fez palmas e sons com a boca para que as pessoas que estavam com os instrumentos pudessem acompanhar no ritmo "corrido". Depois, explicou que no Tambor de Mina existe a cantiga e a resposta para essa cantiga. Muitas vezes, o tambor para quando não está sendo tocado ou acompanhado corretamente, o que está diretamente ligado ao *Ori* do/a mãe/pai da casa e dos/as médiuns presentes. Ele destacou que a energia do tambor não se destina apenas aos/às encantados/as, mas também a todos/as ali presentes, para que possam receber dessa energia.

[13] A forma como a frase está escrita corresponde à pronúncia, mas não tenho certeza da ortografia correta porque está em outro idioma, possivelmente em *yorùbá*.

O Pai Heri comentou que, geralmente, são mulheres que tocam o *Gán* no Tambor de Mina. No entanto, destacou que esse cenário estava mudando atualmente, assim como em outros aspectos dentro da Mina. Por exemplo, observava-se a presença de homens, especialmente homens cis *gays*, liderando alguns Terreiros.

Ele substituiu as pessoas nos instrumentos e convidou outros/as participantes para que todos/as pudessem vivenciar essa experiência. Então, entoou outra canção (de chamamento de princesas), *"quero moças, quero meninas, quero rosas, cambraia finas"* (várias repetições), no ritmo "dobrado", sendo acompanhado pelo *Gán*. Logo após, os demais instrumentos entraram, exceto o tambor da mata, que até então ainda não havia sido tocado. Logo após essa canção, disse que iria cantar uma "corrida", e puxou *"Ah eu sou rosa, sou rosa fina (2x) ah eu sou rosa, sou Janaina"* (várias repetições). Ele explicou que Janaína é aquela Iemanjá branca vestida de branco e azul, que muitas vezes chamamos de Iemanjá, mas na verdade é uma entidade, uma princesa conhecida como Ina. Essa mesma princesa, que possui o apelido de Ina, é considerada a dona do porto do Itaqui aqui em São Luís/MA.

Também explicou que os/as *voduns*, encantados/as e *orixás* estão relacionados/as à natureza e muitas vezes cobram por seus favores. Segundo relatos dos mais antigos e de acordo com o documentário "Documentário Tambor de Mina do Maranhão[14]", foram realizadas diversas obrigações/rituais para a princesa Janaína, conhecida como a Iemanjá branca, antes da construção do porto do Itaqui (meados de 1960). Até hoje, existe uma praça com uma escultura dela em uma redoma de vidro, e uma pessoa é designada para cuidar da escultura e realizar anualmente essa obrigação/rituais em sua homenagem. E, de acordo com a mitologia local associada ao Porto do Itaqui, ele foi construído sobre o telhado do castelo dessa princesa. Durante a construção, os sons do trabalho eram acompanhados por relatos de funcionários que desapareciam ou eram encontrados mortos. Isso levou o povo a realizar oferendas, obrigações e rituais para ela, buscando assegurar que a construção do Porto do Itaqui pudesse prosseguir. O porto é conhecido como um dos mais profundos do Brasil. Começou cantarolar *"Princesa Ina se encantou no porto do Itaqui (2x), Ah ela vê chegar, ah ele vê sair as embarcações bonitas no porto do Itaqui (2x)"* (várias repetições). Ele começou a bater palmas para o *Gán* pegar o ritmo, era um compasso diferente dos outros dois que já tínhamos tocado. Em seguida, bateu palmas para os tambores e depois fez sons com a boca para o

[14] Dirigido por Jorge Murad (2015), link https://www.youtube.com/watch?v=FT5EQU-TCi4.

xequerê[15]. Logo depois, a canção ganhou ritmo com todos os instrumentos. Ele então explicou que esse era o ritmo salpicado.

Figura 6: Vivência musical



Fonte: pesquisa de campo (2025).

Sempre que possível, ele enfatizava a importância de termos cuidado ao discutir o que é o Tambor de Mina, destacando que no Lar de Marinheiro é de determinada maneira, enquanto em outros Terreiros pode ser diferente. E que ele não é inventor do Tambor de Mina, ressaltou que essa diversidade é válida e necessária, e que não existe uma verdade absoluta. Logo após puxou uma "corrida" na doutrina *"Rei, rei Sebastião (3x) que desencanta lençol vai abaixo maranhão"* (várias repetições), sendo acompanhado pelas pessoas que estavam nos instrumentos. Ele nos explicou que Rei Sebastião é uma das principais entidades da encantaria maranhense. Essa canção fala do mito da encantaria dele, que se transforma em um touro encantado com uma estrela na testa. A crença é que quem conseguir acertar essa estrela fará com que o reinado dele sobre o Maranhão cesse, resultando em um reinado de igualdade. Depois cantou mais uma "corrida" sobre Rei Sebastião "*Rei Sebastião ele é guerreiro militar (2x), oh Xapanã ele é pai de Terreiro, oh Xapanã dentro da guma real"*. Ele esclareceu que essa

[15] Também conhecido como *agbê* ou *abê* (cabaça em ioruba), é um instrumento percussivo de matriz africana, confeccionado a partir de uma cabaça seca recoberta por uma trama de miçangas, sementes ou búzios. Seu som, marcado por timbres agudos e pulsantes, é produzido pelo movimento de agitar o instrumento, criando uma sonoridade característica e envolvente.

canção fala da ligação de um encantado com o *Vodun Xapanã* que era um terrível guerreiro e o senhor das doenças contagiosas. O pai Heri comentou que

> A gente percebe que as cantigas, elas carregam a relação social dos encantados dentro da encantaria, que é o mundo mágico o mundo invisível e também muita coisa nossa, muita coisa maranhense [...] Aqui no tambor de Mina do Maranhão existe uma questão sincrética diferenciada, o próprio encantado é devoto da santa ou do santo, como que se tira essa santa de lá, se o encantado é devoto? Como que se controla esse vento? E no tambor de Mina há várias cantigas que falam sobre isso, dessa relação do encantado com os santos católicos (Pai Heriverto Nunes, 2025).

Em seguida falou que a próxima era corrida e cantarolou: *"No balanço eu vim oh no balanço eu vou (2x) minha madrinha é princesa Conceição o meu padrinho é o Rei Sebastião"* (Várias repetições). Logo após explicou que:

> A música na Mina tem função de fazer o chamamento, o durante, o enceramento e o depois tendo em vista que muitos encantados ficam após o tambor, que é algo muito típico no tambor de Mina que é o que chamamos de encantado farrista, e que depois do tambor o encantado faz a própria festa dele tiram música, conversam, bebem. A bebida faz parte do encantado a bebida também tem fundamento, tudo tem fundamento na Mina, só não os excessos (Pai Heriverto Nunes, 2025).

Ele falou que há uma encantada criança, filha do Rei da bandeira, uma princesa, conhecida como a Menina da Ponta d'Areia, um apelido que recebeu devido à sua ligação geográfica com uma das praias de São Luís/MA. Ela é a inspiração de uma cantiga valseada. E cantarolou: *Sou menina, sou menina da ponta d'areia (2x) sou menina, sou menina das ondas do mar* (várias repetições) e todos/as acompanharam no ritmo valseado. Era notável a diferença desses ritmos nas canções, na forma de tocar nos instrumentos.

Logo em seguida, ele comentou que iríamos ouvir o som do Tambor da Mata, que até então não havia sido tocado. Ele explicou que o grave desse tambor é mais intenso e que dá uma associação de chão ou terra e brincou dizendo: *"É como os antigos dizem, quando o tambor da mata ressoa, quem tem vem"* (Pai Heriverto Nunes, 2025) todos/as rimos nesse momento. E cantou no ritmo corrido "*O caboclo da mata virou o*

sol, oh virou, virou, virou sol" (várias repetições). Era impressionante como o tambor da mata, com seu grave poderoso, preenchia completamente o ambiente na música. Após puxou outra no ritmo dobrado "*Caboclo que baia na mata, ele é baiador, caboclo da mata serena ele é serenador"* (várias repetições). Depois cantou no mesmo ritmo a doutrina: *"Ô mina terê terê, Missaína saiô saiô. Boboromim saíla vodum. Ié cum aiê. Ié cum aiá. Laicô ia made ô. Oi kiri elé ia made ô. Laicô ia made ô*[16]*"* e o clima mudou repentinamente, dando lugar a um momento ritualístico fascinante. Até mesmo o vento, que antes estava calmo, passou a soprar, fazendo o tecido azul que adornava a parede, antes imóvel, começar a balançar ao seu toque. O vento passeava e dançava entre nós, criando uma atmosfera envolvente. Foi nesse momento que o Pai Heri, que até então ministrava a aula ora sentado, ora em pé, com o auxílio de sua bengala devido à sua limitação de mobilidade causada pela doença[17], começou a dançar. De repente, o tom de sua voz, que já era forte e possuía um timbre grave, ganhou mais profundidade. Ele passou a balançar seu corpo como se estivesse entrando em transe. Dona Dalva que acompanhava a aula de longe pegou um tecido branco e o amarrou em sua cintura. Enquanto isso, nós continuávamos a cantar e a tocar os instrumentos, até que Seu Zé de Légua chegou.

Ainda envoltos pela cantiga que continuávamos cantando e tocando, Seu Zé de Légua pegou um frasco de perfume que estava sobre o altar e, um/uma por um/uma, caminhou até onde cada pessoa estava sentada, batendo sua bengala à frente para cumprimentá-las. O cumprimento consistia em um abraço no qual a pessoa encostava seu rosto primeiro em um lado do ombro dele e depois no outro lado. Após isso, a pessoa se sentava, e ele as abençoava jogando um pouco de perfume sobre suas cabeças. Assim, ele cumprimentou a todos/as que estavam presentes naquele momento.

Seu Zé de Légua fez um gesto com as mãos, indicando que parássemos de cantar e tocar, e perguntou em voz alta: "*Dona Dalva, como é que você está, minha filha?"* Ela respondeu prontamente: "*Melhor agora que o senhor veio*." Ele pediu a ela que pegasse o chapéu dele, e ela prontamente o entregou. Ele fez uma troca entre as pessoas que estavam nos instrumentos, colocando os filhos e filhas da casa que estavam vestidos de branco para tocar. Então, ele se dirigiu a nós, dizendo: *"O seu Heriverto pensou que iria*

[16] A forma como a frase está escrita corresponde à pronúncia, mas não tenho certeza da ortografia correta porque está em outro idioma, possivelmente em *yorùbá*.
[17] Fibromialgia

tocar o tambor e que a gente não apareceria? (ele riu) *mas estava muito enganado, esse rapaz*" (todos/as rimos). E logo após seu Zé puxou sua canção no ritmo corrido "*Lê lê lê lê ôhh! Chegou Zé de Légua lê lê ôh! Chegou Zé de Légua lê lê ôh! Viva a Zé de légua lê lê ôh! Viva a Zé de Légua lê lê ôh!*"*"* (várias repetições) Seu Zé de Légua aparentava estar extremamente feliz; ele pulava, dançava e girava ao som da música. Essa canção se repetiu diversas vezes, e ele a entoava com muita efervescência e alegria. Ele puxou também algumas outras cantigas da família de Légua nos diversos ritmos como:

> Com três dias de nascido minha mãe me abandonou, Me jogou na folha seca, Oxumarê que me criou, Quando vem na minha aldeia passo pelas Zamburanas, Sou eu bom vaqueiro, aeêee Cobra Caninana! (várias repetições, no ritmo dobrado).
>
> Zé de Légua é homem mau, homem mau, homem mau, Zé de Légua amansa toro na porteira do curral! (Várias repetições, no ritmo Salpicado).
>
> É Jeçua (2x), Tô pedindo pro meu vaqueiro traz a corda de laçar, Eu tô pedindo pro meu vaqueiro traz a corda de laçar (várias repetições, no ritmo dobrado).
>
> Chamei pelo meu vaqueiro pra botar boi no Morão (2x), Feiticeiro comigo não vai, Eu faço é rolar no chão (2x) (várias repetições, no ritmo valseado).
>
> Eu vou levar minha boiada. Ôh que aqui não tem mais lugar (2x), Vou entregar para o meu vaqueiro, O nome dele é Jeçuá (2x) (várias repetições, no ritmo dobrado).
>
> É Maranhão, ê Maranhão A minha eira ficou lá no Maranhão (2x) Ah eu vou é pro Maranhão, Ah eu vou é pro maranhão. Ê Maranhão é terra da macumba (2x) Ah eu deixei macumba lá e vim baiar no Piauí (várias repetições, no ritmo dobrado)

Por volta das 12h20, Seu Zé de Légua encerrou a sessão e solicitou que Dona Dalva servisse algum "quebra-bucho" para nós, referindo-se à comida, ela serviu um arroz com galinhada. Ele se acomodou em outra poltrona na sala, acompanhado por alguns filhos e filhas que entraram com ele. Todos/as conversavam com Seu Zé de Légua, que oferecia conselhos e ensinamentos de forma muito natural. Mais tarde, tive a oportunidade de conversar com ele sobre assuntos cotidianos. Ele perguntou como eu estava e me deu alguns conselhos. Não almocei, pois havia combinado com meu esposo

de nos encontrarmos por volta das 12h30, na casa dos meus pais. Ele chegou no horário combinado e, então, despedi-me de Seu Zé de Légua e das demais pessoas que almoçavam, antes de partir.

***"Ê Maranhão, ê Maranhão. A minha eira ficou lá no Maranhão (2x) Ah eu vou é pro Maranhão, Ah eu vou é pro maranhão"* – Começo, meio, começo: quando concluir é apenas (re)começar**

"Nós somos o começo, o meio e o começo", nos ensina Mestre Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, com a sabedoria dos/as que escutam a terra e conversam com as Divindades. Inspirados/as por essa cosmopercepção circular e ancestral do tempo, compreendemos que a vivência musical dentro do Terreiro de Tambor de Mina não é um ponto isolado em uma linha histórica, mas parte de um movimento contínuo de retorno, de celebração e de (re)existência. A cada toque de tambor, a cada canto entoado, as dores antigas se transformam em alegrias possíveis, e a festa espiritual torna-se também um modo de resistir, sorrindo nas tristezas para saudar as alegrias que virão. Foi com essa chave que adentramos o Terreiro: conduzidos/as pela trajetória viva dos/as que vieram antes e guiados/as por uma ancestralidade que pulsa, canta e ensina.

A experiência etnográfica vivenciada dentro do Terreiro de Tambor de Mina em São Luís do Maranhão evidenciou uma complexa e rica tessitura de sentidos que envolvem a prática musical no contexto religioso afro-brasileiro. A aula de musicalização vivenciada se configurou como uma experiência de caráter ritual, marcada pela imersão nos saberes ancestrais e pela participação ativa em uma pedagogia fundamentada na oralidade, na escuta sensível e na aprendizagem por meio do corpo em interação com o som e o coletivo.

A música, no Terreiro, cumpre um papel que extrapola os limites da estética. Ela é linguagem sagrada, veículo de comunicação com os/as *voduns*, encantados/as, *orixás*, divindades, expressão de identidade e resistência. A musicalização, portanto, se configura como um processo de iniciação que envolve o corpo inteiro, sendo atravessada por forças espirituais e memórias coletivas que se atualizam nos toques, nos cantos e nos gestos. Cada som emitido carrega consigo uma história, uma força e uma ética que ensina silenciosamente a respeitar, ouvir e se conectar com o (in)visível.

A singularidade das casas de Tambor de Mina também ficou evidente ao longo da observação. A vivência no terreiro evidenciou que aquele espaço possui códigos próprios, ritmos específicos, formas singulares de ensino e maneiras particulares de manifestar suas entidades, conforme os ensinamentos compartilhados pelo Pai de santo Heriverto Nunes, durante a experiência de campo. Isso reforça a ideia de que não há uma forma única ou padronizada de vivenciar a musicalidade no Tambor de Mina, mas sim múltiplas formas enraizadas nas tradições específicas de cada casa, nos seus fundamentos espirituais e nas escolhas coletivas que as sustentam.

A metodologia etnográfica permitiu o contato direto com esses elementos, possibilitando uma escuta atenta e respeitosa nas dinâmicas internas do Terreiro. Ao nos colocarmos como aprendizes naquele espaço, fomos convidados/as a suspender nossas certezas acadêmicas e a nos abrir ao aprendizado que emerge da convivência, da prática e da fé. A música, nesse cenário, não é algo a ser "explicado", mas algo a ser vivenciado, e, acima de tudo, sentido. Dessa forma, a análise narrativa permitiu evidenciar de que forma a pedagogia ancestral do Tambor de Mina se manifesta não só nos rituais e cantos, mas nas marcas deixadas no corpo e na sensibilidade dos/as pesquisadores/as, descortinando processos educativos que se constroem na vivência, na oralidade, na memória e na espiritualidade compartilhada. A narrativa (auto)biográfica, portanto, afirma-se como um método coerente com uma epistemologia que valoriza a experiência, a ancestralidade e os saberes produzidos no encontro entre corpo, cultura e território.

Esta vivência reforça a importância de reconhecer e valorizar os Terreiros como espaços legítimos de produção de conhecimento, onde se ensinam outras epistemologias, outras formas de ser, saber e sentir o mundo. A aula de musicalização etnograficamente acompanhada demonstrou como o saber musical no Tambor de Mina articula espiritualidade, identidade, resistência e educação. Assim, cada casa é realmente única, e cada energia que ali se manifesta carrega a potência de uma história singular, viva e ancestral.

Referências

ABREU, Marilande M. *Um olhar sobre a tradição: relacionando campo religioso e campo intelectual.* São Luís: EDUFMA/UNICAMP, 2009.

ALVARENGA, Oneyda. *Tambor-de-Mina e Tambor de Crioulo: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.

AMARAL, Renata. *Tambor de mina na virada pra mata:* Casa Fanti-Ashanti. 2002.

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. *"Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista*". Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, ISER, 1992.

ANDRÉ, M. E. D. A. *Etnografia da prática escolar.* Campinas, SP: Papirus, 2012.

ANGROSINO, M. *Etnografia e observação participante.* Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

BALOGUN, O. A. *The concepts of ori and human destiny in traditional yoruba thought: a soft-deterministic interpretation.* Nordic Journal of African Studies, v. 16, n. 1, p. 116-130, 2007.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil:* Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: pioneira, 1960.

BASTIDE, Roger**.** *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo; companhia das letras, 2001.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. *Referencial curricular nacional para a educação infantil.* 1998. v. 3. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/volume2.pdf. Acesso em: 14 jun. 2025.

BRÉSCIA, Vera Lúcia Pessagno**.** *Educação musical: bases psicológicas e ação preventiva***.** Campinas: Átomo, 2003.

BRUNER, J., & WEISSER, S. *A invenção do ser: A autobiografia e suas formas*. In: Olson, D. R.; Torrance, N. Cultura escrita e oralidade. São Paulo: Ática, 1995.

CANTINHO DE OXALÁ (Blog). *Alguidar: Significado, Origem e Uso Espiritual na Umbanda e no Candomblé*. 2024. Disponível em: https://cantinhodeoxala.com.br/o-que-e-um-alguidar/. Acesso em: 02 jun. 2025.

CASTRO, P. A. *Controlar para quê? Uma análise etnográfica da interação entre professor e aluno. Dissertação (Mestrado em Educação)*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

DELORY-MOMBERGER, C. *Abordagens metodológicas na pesquisa biográfica*. Tradução Anne-Marie Milon Oliveira. Revista Brasileira de Educação, 2012.

DELORY-MOMBERGER, C. *Biografia e Educação.* Figuras do indivíduo-projeto. 2. ed. Natal: EDUFRN, 2014

FERNANDES, Márcia. *Uso de guias na Umbanda* (blog). 2013. Disponível em: https://marciafernandes.com.br/site/uso-de-guias-na-umbanda/. Acesso em: 04 mai. 2025.

FERREIRA, J. W. T.; OLIVEIRA, K. A. de; MORAIS, J. de S. *Tambores E Saberes No Terreiro De Tambor De Mina Do Maranhão: Narrativas De Educação Afro-Brasileira*. Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas, Goiânia, Brasil, v. 34, n. 2, p. 244–251, 2024. DOI: 10.18224/frag.v34i2.14258. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/14258. Acesso em: 25 jun. 2025.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma.* 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?*. São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. *Religião e Magia no Terecô de Codó-MA*. Antropológicas. Recife: UFPE. Ano 2, ago/104. Revista Pós Ciências Sociais - São Luís, V. 3, N. 6, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo. *Tambor-de-Mina em São Luís: Dos Registros Da Missão De Pesquisas Folclóricas* Aos Nossos Dias**.** Revista Pós Ciências Sociais - São Luís, V. 3, N. 6, 2006.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnologia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo.* São Paulo: EDUSP; São Luís: EDUFMA, 1995.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Tambor de Crioula e espetáculo.* São Luís: Comissão Maranhense de folclore, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro:LTC, 1989.

Ilê Asé Odè Oniofá Ayanmó. *Culto de Nação* (blog). 2015. Disponível em: https://ileaseodeoniofaayanmo.blogspot.com/2015/12/significado-dos-ides.html. Acesso em: 20 jun. 2025.

Laboratório de Estudos Etnomusicológicos – LABEET. *Agogô.* 2017. Disponível em: http://plone.ufpb.br/labeet/contents/acervos/categorias/idiofones/agogo. Acesso em: 17 mai. 2025.

MAGNANI, J. G. C. *Etnografia como prática e experiência*. Horizontes Antropológicos*,* Porto Alegre, RS, ano 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

MATTOS, C. L. G.; CASTRO, P. A. *Etnografia e educação: conceitos e usos*. Campina Grande, PB: EDUEPB, 2011.

MORAIS, Joelson de Sousa. *As múltiplas facetas do currículo escolar permeado pela reflexividade narrativa na formação de professores(as)*. Revista Horizontes, v. 41, n. 1, 2023. Disponível em: https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/1542. Acesso em: 01 dez. 2025.

PASSEGGI, Maria da Conceição. *A pesquisa (auto)biográfica em educação: princípios epistemológicos, eixos e direcionamentos da investigação científica*. In: VASCONCELOS, Maria de Fátima; ATEM, Érica (orgs.). Alteridade: o outro como problema. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2011.

PASSEGGI, Maria; NASCIMENTO, Gilcilene; OLIVEIRA, Roberta Antunes Medeiros de. *As narrativas autobiográficas como fonte e método de pesquisa qualitativa em Educação*. Revista Lusófona de Educação, núm. 33, 2016. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/349/34949131009.pdf. Acesso em: 20 dez. 2025.

SACHS, Curt. *Musicologia comparada.* Buenos Aires: Eudeba, 1966.

SANTOS, Eufrásia Cristina Menezes. *Religião e Espetáculo (análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé).* Tese (Doutorado em religião) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SAVELI, Esmeralda de Lourdes. *Narrativas Autobibliográficas de professores: um caminho para a compreensão do processo de formação.* Ponta Grossa: Práxis Educativa, 2006.

SILVA, Cláudia Andréa Ferreira da. *A linguagem musical na educação infantil.* 2010. 12 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Pedagogia) – Cento Universitário Metodista Izabela Hendrix. Belo Horizonte, 2010. Disponível em: http://licenciaturas.izabelahendrix.edu.br/pedagogia/trabalho-de-conclusao-de-curso-tcc. Acesso em: 20 jun. 2025.

SPINOZA, B. *Ética.* Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

TORRIL, M. *Reflections on the narrative research approach*. In: HARRISON, B. Life story research. London: SAGE Publications, 2008.

Vidas, linhas e nós: biografia, autobiografia, autoetnografia e memorial acadêmico

Lives, lines and knots: biography, autobiography, autoethnography and the academic memoir

Luis Felipe Kojima Hirano[1]
Universidade Federal de Goiás, Brasil
Goiânia, GO
lfhirano@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9889-4967

Recebido em: 31 de janeiro de 2026
Aceito em: 24 de abril de 2026

[1] É professor de antropologia da Universidade Federal de Goiás e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da mesma instituição. É bolsista Produtividade CNPq Nível 2.

Resumo:

O objetivo do artigo é discutir, a partir de um conjunto de referências, o desafio de grafar vidas. Analiso de modo mais detido as biografias e gêneros correlatos (como a autobiografia, o memorial e a autoetnografia) que, apesar de suas diferenças, frequentemente recaem sobre alguns dos grandes divisores constitutivos da sociologia e da antropologia, tais como indivíduo/sociedade, estrutura/ação e realidade/fabulação. A partir desse diagnóstico, discuto o desafio de descrever vidas diante desses divisores, mobilizando referências associadas ao paradigma da sociabilidade, como Pierre Bourdieu. Em seguida, examino as diferenças implicadas na narração de vidas a partir do paradigma da socialidade proposto por Christina Toren e, especialmente, por Tim Ingold. Detenho-me nele para explorar os rendimentos analíticos da descrição de vidas a partir dos conceitos de linhas e nós, em diálogo com Dénètem Touam Bona, mostrando, por fim, como sua proposta abre caminhos para descrever vidas por meio de diferentes grafias, como o desenho, a fotografia e o filme.

Palavras-chave: Linhas. Vidas. Biografia. Autobiografia. Autoetnografia.

Abstract:

This article aims to discuss the challenge of inscribing lives through a dialogue with a set of theoretical references. It examines biographies and related genres—such as autobiography, the academic memoir, and autoethnography—which, despite their differences, frequently reproduce some of the major constitutive divides of sociology and anthropology, including individual/society, structure/agency, and reality/fabulation. Building on this diagnosis, the article addresses the challenge of describing lives in the face of these divides by mobilizing perspectives associated with the paradigm of sociability, notably that of Pierre Bourdieu. It then explores the implications of narrating lives from the paradigm of sociality proposed by Christina Toren and, in particular, by Tim Ingold. Focusing on Ingold's work, the article examines the analytical potential of describing lives through the concepts of lines and knots, in dialogue with Dénètem Touam Bona, and concludes by showing how this approach opens up new ways of describing lives through different modes of inscription, such as drawing, photography, and film.

Keywords: Lines. Lives. Biography. Autobiography. Autoethnography.

Introdução

> As pessoas da pessoa são múltiplas dentro da pessoa. Provérbio Bambara *apud* Dénètem Toaum Bona, *Sabedoria dos cipós*, 2025.

> A life is not to be found in a record of achievements, nor can it be reconstructed like a *curriculum vitae*, by listing the milestones along a route already travelled. It rather passes between milestones, as a river between its banks, pulling away from them as it sweeps by. Tim Ingold, *The life of Lines*, 2015.

Esse é um artigo teórico-metodológico que visa discutir, a partir de algumas referências, o desafio de grafar vidas. Trabalhei sobre esse tema em meu doutorado[2], e a questão de como descrever uma trajetória surge de modo recorrente em minhas orientações, quando alunos/as e colegas mais jovens me indagam sobre suas pesquisas ou quando precisam escrever um memorial[3]. Ainda que haja diferenças entre biografias, autobiografias, memorial e autoetnografia, como buscarei pontuar neste artigo, esses gêneros de escrita, no caso das Ciências Sociais, envolvem ao menos três dos grandes divisores constituintes da sociologia e da antropologia: indivíduo/sociedade, estrutura/ação e realidade/fabulação. Por essa razão, os dilemas teóricos e metodológicos desses gêneros de escrita os aproximam. É interessante notar um paradoxo entre a baixa legitimidade das biografias nas pesquisas em Ciências Sociais ao longo da história e a exigência de apresentação de um memorial como requisito obrigatório em muitos concursos e rituais acadêmicos. A crescente discussão em torno da biografia e de gêneros correlatos, como o memorial, nas Ciências Sociais, pode contribuir para a construção de narrativas mais criativas e mais consistentes, seja sobre nós mesmos seja com os nossos interlocutores de pesquisa. Busco contribuir para esse debate, retomando determinadas referências que permitam aproximar e diferenciar esses gêneros para, por fim, trazer potencialidades e possíveis limites dos conceitos de

[2] Em minha tese de doutorado trabalhei com a trajetória de Grande Otelo, em diálogo com outros atores negros do cinema brasileiro. Ver Hirano (2019).

[3] No PPGAS-UFG é obrigatória a entrega de um memorial acadêmico nos exames de qualificação de mestrado e doutorado. A ideia é a pessoa discente discorrer sobre as motivações da pesquisa e as disciplinas cursadas, além de ir treinando para futuros concursos públicos que exijam esse gênero de escrita no ato de inscrição. Este artigo visa endereçar dúvidas que comumente surgem entre meus alunos/as.

"linhas" e "nós", de Tim Ingold, em sua proposta de grafar vidas. Procuro, além disso, dialogar com outras referências, como Dénètem Touam Bona.

Biografia, autobiografia e memorial

François Dosse ensina que a biografia, por muito tempo, foi vista como um gênero menor e suspeito no mundo intelectual, seja porque, desde sua origem, visou narrar vidas exemplares, seja por consistir numa espécie de híbrido entre a história a literatura. Em sua acepção, a biografia é um gênero impuro: "a biografia se situa na tensão constante entre a vontade de reproduzir o vivido real passado [...] e o polo imaginativo do biógrafo, que deve refazer um universo perdido segundo a sua intuição e talento criador" (Dosse, 2009, p. 55). Apesar do descrédito desse gênero nas ciências humanas, a biografia vive um *boom* editorial desde meados da década de 1970, e considero que isso se dá num momento pouco posterior a Maio de 68, quando o estruturalismo passa a ser questionado em favor de teorias que buscam enfocar a ação dos sujeitos. Essa mudança de enfoque é relevante por abrir novas possibilidades de pensar trajetórias e biografias nas Ciências Sociais.

A partir de então, passa-se a questionar primeiro a visão da biografia como uma unidade coerente (e cito aqui Pierre Bourdieu, dentro do paradigma da sociabilidade) e, posteriormente, a de sociedade como polo fixo e estruturante de trajetórias individuais (e destaco, a esse respeito, Marilyn Strathern e Cristina Toren, na perspectiva da socialidade). As linhas e nós de Tim Ingod seguem este segundo paradigma.

Um dos autores que se consagram como proponentes de uma teoria da prática, com reflexões críticas sobre as biografias, é Pierre Bourdieu, que institui novos parâmetros para a abordagem desse problema. No clássico artigo *Ilusão Biográfica*, o sociólogo aponta para os riscos epistemológicos do gênero biográfico, ao sintetizar, em um único percurso, uma multiplicidade tecida socialmente em diferentes campos, com diversos atores e regras próprias em mutação. Bourdieu propõe então que trajetória seja vista "como série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações" (Bourdieu, 2006: 189). A crítica de Bourdieu à metodologia de história de vida é extremamente potente, ainda mais quando ele questiona o pressuposto de pensar a vida como "um todo, um conjunto coerente e orientado", sintetizado por um

nome próprio como "identidade social", em uma realidade que é, no fundo, uma "rapsódia heterogênea e disparatada [...] em constante mutação" (Bourdieu, 2006:189). O gênero do memorial, segundo esse ponto de vista, é, na melhor das hipóteses, a "objetivação científica do sujeito da objetivação" (Bourdieu, 2005: p.91) e um modo de interrogar o próprio campo intelectual. Em suma, trata-se de um exercício de reflexividade, como ele mesmo definiu em seu *Esboço de auto-análise*. Bourdieu propõe nesse sentido o estudo de trajetórias sociais em lugar da biografia, e a auto-análise em detrimento da autobiografia.

É importante dizer que, no caso do memorial, os graus de interrogação do campo intelectual e de reflexividade dependerão do momento da carreira em que esse gênero é exigido, por exemplo, o início da carreira no cargo de professor efetivo, ou a defesa da titularidade. Atualmente, esses graus dependem também do lugar de fala do narrador em termos étnico-raciais, de gênero e orientação sexual, entre outros marcadores sociais da diferença, e de suas intersecções (Hirano, 2019b).

Se é verdade que a noção de trajetória bourdiana peca em seu determinismo estrutural, fornecendo mínima margem de escolha ao agente, como discutem Passeron (1990) e Dosse (2009), outras referências dentro do paradigma da sociabilidade, visam ajustar a análise para um equilíbrio entre dados estruturais e individuais. De acordo com o historiador Giovanni Levi: "nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar qualquer possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou de interpretação das regras, de negociação" (Levi, 2002: 179), sendo, portanto, as "incoerências estruturais e inevitáveis entre as próprias normas, [...] que autorizam a multiplicação e diversificação de práticas" (id., ibid, p. 180).

A relação entre estrutura e ação é também pensada por outras referências. Para Sahlins, as pessoas vivenciam de modo singular a "cultura, suas formas e mentalidades dominantes" (Sahlins, 2006: 145). Trata-se de uma via de mão dupla: "vivendo a cultura de maneira específica, a pessoa também a expressará de sua própria maneira, como se estivesse indo além dela, ao mesmo tempo que é nela" (idem, ibidem). Stuart Hall, reflete sobre sua trajetória diaspórica e, por meio da lembrança de conflitos traumáticos vivenciados entre a geração de seus pais e a sua, elabora suas considerações sobre a noção de estrutura: "nunca mais pude entender por que as pessoas achavam que as questões estruturais não estavam ligadas ao psíquico – com emoções, identificações e sentimentos, pois para a mim as estruturas são coisas que a gente vive" (Hall, 2003:

390), escreve ele. Não à toa, Hall se reconhece pela proximidade com – e sob influência de – Raymond Williams, autor que cunha o conceito de "estrutura de sentimentos" (1998).

Para Dosse, a biografia leva ao paroxismo a relação entre reprodução do vivido e criação imaginativa (real/fabulação). O mesmo pode ser dito em relação ao binômio estrutura/ação. Na autobiografia, a tensão entre esses grandes divisores pode ganhar uma voltagem maior, dado que o narrador tem, em geral, maior controle sobre o seu próprio arquivo e memória, definindo aquilo que deseja narrar e aquilo que procura guardar a sete chaves. O relato em primeira pessoa, em muitos casos, pode deixar em segundo plano as dimensões estruturais. Além disso, a tendência de narrar a vida como uma unidade coerente é maior, pois, segundo Luiz Costa Lima, todos nós guiamos nossas vidas através de uma *persona*, essa espécie de "armadura simbólica" ou "janela" que permite ver o mundo e ser visto por ele (Lima, 1991: 53). Nos relatos memorialísticos como a autobiografia e o memorial, o narrador:

> se convence que o que exibe é mais do que um papel, passa a ver o mundo de acordo com as coordenadas deste e só de acordo com elas (tomar-me como tímido ou arrogante ou cínico ou revoltado etc., implica considerar os acontecimentos de uma certa maneira). A janela do papel cria uma estrada de mão única. Diante dela, deixa de trafegar o que não entra em seu ângulo de visão; [...] assim sendo, o mundo da persona é antes um mundo sonhado do que visto; potencialmente, nele não há contradição; no máximo, o desacordo, o surpreendente, o inesperado. (Lima, 1991: 52 e 53)

O distanciamento do narrador nesse tipo de gênero só é possível, conforme Lima, quando se muda da dicção memorialística para a ficcional ou ensaística, ou "só parece praticável quando um hiato se depõe entre o memorialista e o tempo rememorado". Do contrário, tal processo seria "semelhante ao ato de quem arrancasse a própria pele" (Lima 1991: 55).

O memorial acadêmico guarda muitas semelhanças com a autobiografia, sobretudo a pretensão de ser uma narrativa coerente que não raro, é paradoxalmente um dos critérios de avaliação das bancas julgadoras. Por essa razão, Leopoldo Waizbort arremata: "o sinônimo mais perfeito para o memorial é armadilha" (Waizbort, 1998: 82). Por um lado, as teorias sociais já acumularam críticas à tendência ilusória de uma narrativa coerente das biografias e autobiografias. Por outro, nos rituais acadêmicos,

exige-se uma narrativa coerente e linear. Diferentemente da autobiografia, que pode dar ênfases variadas a diferentes dimensões da vida, o tema central do memorial acadêmico é a trajetória curricular, as questões motivadoras das pesquisas ao longo da carreira e o comentário das principais produções. Devido a seu caráter avaliativo, há pouca margem para inconsistências ou contradições entre diferentes produções. As possíveis mudanças de rotas precisam ser justificadas academicamente.

A dificuldade de manter o equilíbrio entre os polos realidade/fabulação e estrutura/ação decorre do próprio caráter fluido da memória: nas lembranças, as recorrências e variações fornecem pistas sobre os modos e razões pelas quais a memória grava, recalca, omite e relembra determinados eventos, criando, assim, uma espécie de persona, para utilizar os termos de Costa Lima (1991). Assim, segundo Pollak (1983 e 1992), os relatos mais estáveis, que se repetem de uma entrevista a outra, são os que denotam um maior trabalho de construção do entrevistado. Noutras palavras, são os eventos vivenciados, que o entrevistado buscou interpretar, organizar e selecionar, em suma, dotar de um sentido mais coerente – de maneira consciente ou inconsciente. Paradoxalmente, tais lembranças são as mais reveladoras, na medida em que sinalizam "aquilo que é mais importante para a pessoa" na "imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros" (1992: 204). Em outros termos, tais relatos revelam a persona de quem narra, essa espécie de "pele simbólica" que a envolve e fornece a moldura para perceber o mundo (Lima, 1991).

Como demonstra Michael Pollak, a partir de entrevistas com vítimas do Holocausto, relatos sempre revelam construções, omissões e seleções do entrevistado, sejam mais fluidos – ou seja, que variam em uma mesma situação ou de uma entrevista para outra – sejam estáveis. Entretanto, os relatos fluidos diferem dos estáveis, porque manifestam acontecimentos de natureza distinta, em termos de importância atribuída pelo entrevistado: costumam sinalizar experiências inexprimíveis ou difíceis de organizar num todo coerente, desafiando a identidade social que o depoente busca inventar para si. É comum nesses casos, como atenta Pollak, transpor as próprias experiências a outra pessoa: em suas entrevistas, Pollak notou que "o ato de relatar o evento pessoal, atribuindo-o a outra pessoa, não atendia a uma eventual vontade de falsear a informação, mas era simplesmente uma transposição necessária, que permitia transmitir uma experiência extremamente dolorosa" (op. cit.: 209).

Nas definições que um entrevistado busca dar à memória, matéria-prima de sua *persona*, há algo "que necessariamente escapa ao indivíduo", pois "identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros" (Pollak, 1992: 204). Ou seja, se criamos a nossa memória, nem sempre temos controle de tudo o que dizemos, uma vez que é construída em diálogo, por vezes assimétrico, com outras pessoas e com o nosso próprio passado. Como atesta Pollak, o silêncio e o abrandamento em casos de discriminações estruturais busca "não provocar um sentimento de culpa" nos grupos hegemônicos, tornando-se assim "um reflexo de proteção" dos coletivos estigmatizados (Pollak, 1989: 5).

O contexto atual é diferente daquele no qual a pesquisa de Pollak foi realizada. Por um lado, há um reconhecimento necessário das violências estruturais como o racismo e o sexismo, criando espaços para relatos pessoais que explicitam e acusam a dominação dos grupos hegemônicos. Por outro, há uma reação conservadora, que visa deslegitimar violentamente esses relatos, provocando temor e silenciamento em determinadas situações. Esse contexto afeta o modo como pessoas narram suas experiências.

As referências acima estão dentro do paradigma da sociabilidade e propõem arcabouços teórico-metodológicos que visam mediar a relação entre indivíduo e sociedade, ora atribuindo força às estruturas sociais sobre o indivíduo; ora, recolocando a dimensão da ação individual ou pessoal frente às margens que surgem das contradições estruturais. Passo agora a discutir a biografia e gêneros correlatos, a partir do paradigma da socialidade.

Biografia, etnografia, etnobiografia e o paradigma da socialidade: para além do binômio indivíduo/sociedade.

A partir dos anos 1980, ganha força na antropologia uma crítica às dicotomias indivíduo/sociedade, natureza/cultura e estrutura/ação, com desdobramentos para os estudos de trajetória baseadas em um arcabouço conceitual próprio da produção de conhecimento no mundo euro-americano, no qual a autoria individual e humana é tida como um aspecto de valor inquestionável. Diferentes autores, como Christina Toren e Tim Ingold, passam a enfatizar que uma vida pode ser grafada de muitas maneiras, e a

própria ideia de um trajeto no singular, ao invés de múltiplas vidas, torna-se questionável. Em muitos casos, essa mudança leva adiante percepções de Bourdieu. Em outros, critica conceitos propostos por este sociólogo.

Christina Toren (1999 e 2002), por exemplo, considera que certos conceitos de Bourdieu estariam calcados em epistemologias e ontologias ocidentais, o que não condiz com seu campo de pesquisa em Fiji. Ela nota que o conceito de *habitus*, respaldado na ideia de socialização e inculcação, toma como dadas certas distinções, como indivíduo/sociedade, corpo/mente, biológico/cultural, matéria/ideia, deixando pouca margem para a descrição processual de como as relações sociais produzem essas disposições inconscientes em agentes particulares. Em outras palavras, é como se esses grandes conceitos e divisores servissem de atalhos para a explicação do social quando, na verdade, deveríamos renunciar a eles em favor de uma descrição longitudinal que explicitasse a produção do social nas relações entre pessoas. Além disso, a conversão de *habitus* na perspectiva bourdiana, conforme Toren, só seria possível mediante uma força externa, pois o *habitus* por si só não poderia ser inerentemente transformacional.

O paradigma da socialidade defendido por Toren busca um arcabouço conceitual mais plástico, dinâmico e maleável, com vistas a enfatizar uma análise imanente do social, onde a produção da pessoa não é apenas fruto de uma concepção do social como força externa. Marilyn Strathern, ao defender que o conceito de sociedade está obsoleto, define *socialidade* como "uma matriz relacional dinâmica na qual os sujeitos estão constantemente interagindo de modos coprodutivos e continuamente plásticos e maleáveis" (Strathern, 1990: 8)[4]. Nas palavras de Toren, a socialidade enfatiza "processos sociais dinâmicos nos quais qualquer pessoa está inevitavelmente engajada, em vez de um conjunto de regras, costumes, estruturas ou mesmo significados que existam como um sistema independente do indivíduo a ser socializado" (Toren, 1990: 19)[5].

Penso que a noção de socialidade contribui para a discussão em tela, pois abre outras vias para lidar com trajetórias em processo, com questões e caminhos em aberto sem cair nas armadilhas dos grandes divisores, como individuo/sociedade,

[4] No original: "a dynamic relational matrix within which subjects are constantly interacting in ways that are co-productive, and continually plastic and malleable".
[5] No original: "dynamic social processes in which any person is inevitably engaged, rather than a set of rules or customs or structures or even meanings that exists as a system independently of the individual who is to be socialised".

estrutura/ação e realidade/fabulação (criação imaginativa). Há uma ênfase sobretudo em descrever relações e seus desdobramentos, assim como em questionar os parâmetros ocidentais de conceber a vida e seus movimentos, em favor das cosmologias em diálogo.

A ênfase dada por essas duas autoras à socialidade está em consonância com a aproximação feita por Alfred Gell entre biografia e etnografia. Para ele, a prática etnográfica trabalha em uma perspectiva biográfica: "antropólogos normalmente veem as relações em um contexto 'biográfico'; com isso, quero dizer que as relações são vistas como parte de séries biográficas que celebram diferentes fases do ciclo de vida"[6] (1998:11).

Cornelia Eckert mostra como a etnografia é permeada por uma "complexa combinação de narrativas pessoais, relatos de ciclos de vida, biografias, histórias familiares, trajetórias e projeções de vida remetidos ao contexto histórico [...], em que os informantes aparecem como atores históricos" (Eckert, 1994-97:18). Aproximação semelhante é realizada por Suely Kofes. Para ela, biografia e etnografia compartilham as mesmas aflições, pois colocam o foco no contexto das relações que os agentes operam em seus campos semânticos próprios. Em razão dessas características, constituem registros de alteridade. Para ela, biografia e etnografia são:

> [...] orientadas em sua atenção aos contextos de relações, às concepções, por uma atitude que não procura encaixar o objeto em categorias externas, mas extrair as construções com as quais operam os agentes em seus campos semânticos próprios. Eis porque muitas das discussões sobre o ato de biografar são também a do ato de etnografar. Essa formulação lembra alguns dos impasses da etnografia, pela homologia da relação (singular-geral), pelos impasses sobre a representação, porque expõe os limites de um modo de ser e as limitações de um modo de pensar. Ou seja, são registros de alteridade (Kofes, 2015: 37).

A etnografia, ao operar dentro do campo semântico dos agentes, acaba por sugerir uma via ao impasse realidade/fabulação. Jean Rouch em *Eu, um negro* já defendia a

[6] No original: "Anthropologist typically view relationships in a 'biographical' context, by which I mean that relationships are seen as part of biographical series entered into at different phases of the life cycle [...]" (1998:11). Gell também fala da dimensão espacial dentro foco biográfico: "Essa profundidade de foco especificamente biográfica tem, é claro, também um correlato espacial; os espaços da antropologia são aqueles que são percorridos pelos agentes ao longo do curso de suas biografias" (idem, ibidem).

importância de acessar a dimensão imaginária de Oumarou Uganda, que cria uma ficção sobre si mesmo, naquilo que foi cunhado como etnoficção (Sztutman, 2004 e 2005; Gonçalves, 2008; Hirano, 2020). Afinal, a fabulação descreve uma outra dimensão da realidade: os sonhos e desejos das pessoas etnografadas. Marco Antônio Gonçalves, em diálogo com o cinema documental e etnográfico, propõe uma aproximação entre biografia e etnografia a partir daquilo que ele chama de pessoa-personagem, que emerge das relações no trabalho de campo. Segundo ele, a pessoa-personagem seria uma terceira dimensão na relação entre "indivíduo e sociedade ou identidade pessoal e papel social" (Gonçalves, 2012: 39). Essa definição está próxima ao conceito de persona de Costa Lima, mas se diferencia ao levar a sério a fabulação como dimensão fundamental que emerge das etnografias, não apenas como uma espécie de ilusão biográfica, mas também como outra realidade. Ou melhor, para falar como Deleuze, como uma dimensão virtual que ainda não se atualizou. Nas palavras de Gonçalves, a ênfase nas relações que surgem no trabalho de campo permite dotar a biografia do prefixo "etno":

> É no sentido de partilha que a biografia se encontra com a etnografia. A possibilidade de etnografar uma vida acentua a relação entre etnógrafo e nativo. Assim, o etno de etnobiografia é derivado da etnografia, de sua potência narrativa que implica a relação complexa e produtiva entre um alter e um ego. [...] Etnobiografia, portanto, é produto de um discurso autoral proferido por um sujeito num processo de reinvenção identitária mediada por uma relação" (Gonçalves, 2012: 23-24).

Nesse sentido, mais do que reforçar a distinção entre pessoa e personagem, realidade e fabulação, o que Gonçalves busca pontuar é a continuidade existente na relação entre esses elementos, entendidos como componentes de pares de oposição. Isabel Carvalho nota algo semelhante: "A condição de um sujeito que narra sua vida coloca-o numa posição que é ao mesmo tempo de autor e de intérprete de si mesmo" (Carvalho, 2003: 299). Esse ato, que não pode ser totalmente controlável e transparente, seja nas autobiografias ou nas relações de interação com o biógrafo ou etnógrafo, seria análogo à criação na ficção. Ou, como ela diz: "O que estou sugerindo é que entre a busca da verossimilhança nos autorrelatos e a criação deliberada da narrativa literária, há mais continuidades do que supõe uma nítida demarcação dos territórios do real e do ficcional" (Idem, ibidem: 300). Afinal, como afirma Roy Wagner, "a invenção é a forma

de nossa experiência e de nosso entendimento" (2010: 238), portanto, não há como apreendermos o mundo que nos rodeia sem, ao mesmo tempo, construí-lo.

Autobiografia e autoetnografia:

O autorrelato também é um processo da autoetnografia, gênero de escrita antropológica, que veem ganhando espaço nos últimos anos. Seria a autoetnografia um novo nome para dotar de legitimidade narrativas autobiográficas na antropologia? Essa indagação surge a partir da provocação de um amigo antropólogo. Ele disse que, em sua percepção, autoetnografia é um nome novo para uma prática muito antiga: autobiografia. De fato, Carolyn Ellis define autoetnografia como um gênero da autobiografia. Para ela, a autoetnografia tem as seguintes características:

> 1) Utiliza a experiência pessoal da/o pesquisadora/or para descrever e criticar crenças, práticas e experiências culturais. 2) Reconhece e valoriza as relações da/o pesquisadora/or com outras pessoas. 3) Emprega uma autorreflexão profunda e cuidadosa — geralmente referida como "reflexividade" — para nomear e interrogar as interseções entre o eu e a sociedade, o particular e o geral, o pessoal e o político. 4) Apresenta "pessoas no processo de compreender o que fazer, como viver e o sentido de suas lutas". 5) Equilibra rigor intelectual e metodológico, emoção e criatividade (Ellis, 2015: 2, tradução minhas)[7].

A meu ver, essas características também podem estar na autobiografia. O mesmo pode ser dito em relação à definição de Chang, para quem a autoetnografia tem as seguintes características: "(1) 'antropologia nativa', produzida por antropólogas/os nativas/os pertencentes ao grupo que anteriormente era estudado por pesquisadoras/es externas/os; (2) 'autobiografia étnica', escrita por integrantes de grupos étnicos minoritários" (2007: 207, tradução minhas)[8]. Essa definição é problemática em termos

[7] No original: 1) Uses a researcher's personal experience to describe and critique cultural beliefs, practices, and experiences. 2) Acknowledges and values a researcher's relationships with others. 3) Uses deep and careful self-reflection – typically referred to as "reflexivity" – to name and interrogate the intersections between self and society, the particular and the general, the personal and the political. 4) Shows "people in the process of figuring out what to do, how to live, and the meaning of their struggles". 5) Balances intellectual and methodological rigor, emotion, and creativity"(ELLIS, 2015, p.2).

[8] No orginal: "(1) 'native anthropology' produced by native anthropologists from the people group who were formerly studied by outsiders; (2) 'ethnic autobiography' written by members of ethnic minority groups".

epistemológicos, como nos ensina Strathern, quando fala da antropologia feita em casa ou auto-antropologia como uma forma que se diferencia de uma antropologia fora de casa não tanto por ser feita por nativos-investigadores, mas pelo modo como se organiza o conhecimento e pelo modo com que os nativos se relacionam com o conhecimento sobre eles próprios. Conforme Strathern:

> Se antropólogas e antropólogos estão "em casa" enquanto antropólogos, isso não é decidido porque se chamam malaios, pertencem aos Travellers ou nasceram em Essex; isso é decidido pela relação entre suas técnicas de organizar o conhecimento e a forma como as pessoas organizam o conhecimento sobre si mesmas (Strathern, 1982: 31)[9].

As definições de Ellis e Chang sobre a autoetnografia podem muito bem ser transpostas à autobiografia. Penso que principal diferença se dá na dimensão temporal. Tal como na etnografia, a autoetnografia pode surgir de uma única situação ou de um contexto particular. Diferentemente da biografia, que narra a vida de alguém, da autobiografia, que relata a vida do próprio narrador, do nascimento à maturidade, e do memorial acadêmico, voltado à descrição de um percurso profissional, a autoetnografia pode concentrar-se na narração de um contexto específico, no qual a experiência do narrador ocupa o primeiro plano. Essa experiência pode abranger um curto ou longo período, mas sua extensão não precisa ser um itinerário com começo, meio e fim.

Fabiene Gama faz um interessante levantamento bibliográfico sobre o tema e adiciona mais elementos para a autoetnografia como método. O ponto central é o questionamento do próprio sujeito do conhecimento, neutro e com condições de objetivação dos outros e de si. Conforme Gama, a autoetnografia "clama pelo engajamento pessoal [...] explora fraquezas, forças e ambivalências da pesquisadora [...] rejeita conclusões" (2020: 191). A dimensão subjetiva e emocional é elemento constituinte dessa metodologia, que parte do pressuposto de que os afetos são a mola propulsora do conhecimento, onde os distanciamentos exigidos por uma ciência positivista seriam ilusórios. Estamos aqui distantes de uma auto-análise bourdiana, na qual se busca objetivar o próprio sujeito do conhecimento para produzir reflexividade

[9] No original: "Whether anthropologists are at home qua anthropologists, is it not decided by whether they call themselves Malay, belong to the Travellers, or have been born in Essex: it is decided by the relationship between their techniques of organizing knowledge and how people organize knowledge about themselves"

crítica, com base na ideia de que existem determinados distanciamentos sociológicos para falar sobre si. Na auto-etnografia, procura-se afirmar a dimensão subjetiva do artífice do conhecimento, com vistas a questionar padrões hegemônicos e estáveis, aceitando a dimensão ambivalente e vulnerável do fazer etnográfico.

Para fim, é fundamental mencionar que a auto-etnografia tem sido um recurso de reexistência para coletivos que outrora não tinham espaço na academia e no mercado editorial, a não ser como objetos de estudo. Esse movimento surge com a crise da representação, a partir da crítica feminista (hooks, 1992, Strathern, 2013), pós-moderna (James Clifford, 1999), pós-colonial (Hall, 1999) e decolonial, que culmina no questionamento contundente contra o privilégio do homem branco europeu como sujeito neutro do conhecimento (Dyer, 1997; Quijano, 2005; Hirano, 2013; Bento, 2022). Nesse sentido, *Memórias da plantação*, de Grada Kilomba, embora não seja por ela definida como autoetnografia, tem sido amplamente incorporada a esse gênero de escrita. Na obra, a autora afirma que:

> Escrever este livro foi, de fato, uma forma de transformar, pois aqui eu não sou a "Outra", mas sim eu própria. Não sou o objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema [que inicia o livro[10]] ilustra o ato da escrita como um ato de tornar-se e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou (2019, p. 27 e 28)

Nesses termos, a escrita de si torna-se um ato de transformação, um ato de cura e de luta. Na mesma seara, Saidiya Hartman formula o método de fabulação crítica, que surge como um recurso de dar vida a experiências de pessoas escravizadas que foram silenciadas pela escassez de arquivos:

> A intenção dessa prática não é dar voz ao escravo, mas antes imaginar o que não pode ser verificado, um domínio de experiência que será situado entre duas zonas de morte – morte social e corporal – e considerar as vidas precárias que são visíveis apenas no momento de seu desaparecimento. É uma escrita impossível que tenta dizer o que resiste a ser dito [...]. É uma História de um passado irrecuperável; é uma narrativa do que talvez tivesse

[10] Jacob Sam-La Rose. Poetry. *Sable: The Literature Magazine for Writers*, Winter 2002, p. 60.

> sido ou poderia ter sido; é uma História escrita com e contra o arquivo (Hartman, 2021, p. 122).

A fabulação crítica dá outra dimensão ao binômio discutido acima, cujo par oposto seria a realidade. Ela reafirma o direito à opacidade frente à pretensa ideia de transparência que se busca nos relatos biográficos e seus congêneres. Mais ainda, não se trata apenas de restituir o sonho e o desejo como nas etnobiografias, mas uma narrativa "do que poderia ter sido" contra o arquivo. Nesses termos, as autoetnografias que têm se baseado em autoras como Grada Kilomba e Saidiya Hartman, entre outras, trazem contribuições deveras importantes para o campo das escritas de si.

Bio-grafias: vidas, linhas e nós

A discussão acima buscou-se para fins didáticos trazer parte do debate em torno da biografia, etnografia e gêneros correlatos nas Ciências Sociais, em especial na antropologia. Essa discussão certamente poderia ser aprofundada dentro de uma genealogia das transformações da própria noção de pessoa no Ocidente e suas ressonâncias epistemológicas e ontológicas. O empreendimento aqui é menos ambicioso, procurei fazer a discussão acima para pensar nos rendimentos da noção de linhas, de Tim Ingold (2007 e 2015), como modo de grafar uma vida.

Tim Ingold é um dos principais antropólogos que, no âmbito do paradigma da socialidade, têm dialogado com formas expressivas. Ele propõe uma teoria da *grafia da vida* (2011b), sem cair na ilusão da biografia como um caminho cumulativo e orientado, ao mesmo tempo que provê conceitos que enfatizam uma análise processual de humanos e outros seres engajados em uma matriz relacional dinâmica, em co-produção.

Diferentemente das referências mencionadas acima, é importante dizer que Tim Ingold não tem uma teoria sobre a biografia ou a trajetória social. Ele tem uma teoria sobre *a vida*, pensada em sentido amplo, que agrega humanos e outros seres. No artigo "Trazendo as coisas de volta à vida", Ingold define vida como movimento, ação, a partir de Paul Klee: "o dar forma é movimento, ação. O dar forma é vida" (2012: 26). Aqui há também uma inspiração em Bergson que, no livro *Evolução criativa*, define a vida como um movimento em redemoinho, um movimento espiralado. A vida para Ingold, portanto, não se define pela dicotomia entre seres animados e inanimados, mas pelo

fluxo em movimento, como ele discute em seu último livro, *Imagining for real* (2021). Tudo que se movimenta tem vida, e é por esse motivo Ingold destaca a ontologia animista, que observa movimento nas árvores, rios, montanhas, nas estrelas e no sol.

Se a vida é movimento, seu fluxo deixa rastros por onde anda, não como uma linha reta ascendente, mas como algo que se aproxima das pegadas de um andarilho [wayfarer]. Particularmente, prefiro pensar o andarilho como aquele que faz andanças, pois remente ao andar dançando, com idas e vindas, volteios e rodopios que vão tecendo um emaranhado, que amarra e cria nós entre lugares, gerações, seres e saberes em um constante (des)envolvimento – um desdobrar com envolvimento (Ingold, 2007). É pelos desenhos desse movimento que podemos definir a vida por sua inscrição mais semelhante a um emaranhado de linhas que se irradiam.

Essa definição nos fornece uma série de elementos para pensar como grafar vidas. Considero que a noção de linhas e nós ajuda a pensar tanto em bio-grafias e etno-grafias quanto em gêneros correlatos.

Linhas lineares/linhas em múltiplas direções e círculos:

Uma primeira objeção à proposta do antropólogo de pensar a vida a partir de linhas seria que Ingold estaria impondo uma visão etnocêntrica às outras culturas. Entretanto, Ingold (2007) argumenta que o colonialismo não é a imposição de uma visão linear em um mundo não-linear, mas a imposição de um tipo de linha sobre a outra, a saber: uma linha que contém, cria fronteiras e não uma linha que segue ao longo dela e de outras. Alçando outra definição de vida, ele afirma: "é um movimento não de fechamento, mas de abertura, que continuamente ultrapassa quaisquer fins que possam ser colocados diante dele" (Ingold, 2018: 43)[11].

Noutras palavras, o Ocidente nutre a perspectiva de que a vida é vivida em um espaço, a trajetória é vista como uma linha que conecta lugares, etapas da vida e da carreira. Como se o lugar ou esses pontos na vida fossem dados estáveis e não uma co-criação entre muitos caminhos. Para Ingold, a vida é vivida ao longo de linhas, e não em pontos ou lugares. Os lugares são como nós, que amarram as nossas linhas a outras linhas.

[11] No original: "is a movement not of closure but of opening, which continually overtakes any ends that might be placed before it".

Essa concepção ocidental, como ele demonstra no livro *Lines*, pode ser bem exemplificada no diagrama da evolução de Darwin ou nos quadros genealógicos de parentesco, nos quais as linhas conectam gerações, e a vida de cada espécie ou pessoa é contida em um ponto. O movimento da vida assemelha-se ao movimento do andarilho, em contraposição ao transeunte. O andarilho vive ao se mover, ao passo que para o transeunte, o trajeto é apenas um meio, que o leva de um lugar (um ponto) a outro. Ou como aprendi em meu campo com meu amigo e interlocutor, Jovino de Camargo, poderíamos dizer que "o caminho se faz ao andar" para o andarilho. Essa concepção impõe um desafio à descrição de biografias e gêneros correlatos: Ingold, além de argumentar que essa descrição não deve estar voltada à constituição de trajetos únicos e coerentes, também nos provoca a escrever itinerários sem estancar a vida em pontos, marcos e conquistas.

Não se trata de desconsiderar a relevância dos marcos de uma trajetória, mas de reconhecer o risco de organizar retrospectivamente todo um processo a partir de seu ponto de chegada. O desafio analítico consiste em descrever esse ponto sem obscurecer as dimensões abertas, contingentes e inacabadas que constituem o próprio processo. Em outras palavras, toda trajetória é atravessada por múltiplos projetos e desejos em aberto, frequentemente desenvolvidos em paralelo, marcados por sucessivos começos, retornos parciais ou abandonos definitivos. Não seriam justamente esses projetos inacabados, coexistentes e sem um desfecho determinado tão constitutivos de uma vida quanto seus pontos de chegada e marcos consagrados?

Como menciona Ingold no artigo "Trazendo as coisas de volta a vida", a vida geralmente se estende ao longo não de uma, mas de múltiplas linhas, enredadas no centro e abandonando inúmeras "pontas soltas" nas periferias. Ou assumem uma forma de estrela, "com um centro cercado de muitas linhas que irradiam, com uma multiplicidade de condutores mínimos transmitindo de um lado para o outro" (Ingold, 2012: 41).

A proposta de Ingold inspirou-me, por exemplo, a organizar um memorial acadêmico por meio de linhas e nós. Nesse texto, uma linha ou outra tecia produções acadêmicas paralelas que não dialogavam diretamente com aquilo que surgia como nós, fruto de muitas linhas em meu percurso, como por exemplo o doutorado-direto, o pós-doutorado, o livro e os filmes, entre outras produções consideradas marcos na vida acadêmica. Algumas linhas estendiam seus fios, formavam nós e se espalhavam outra

vez para surgir onde não se imaginava *a priori*, outras apareciam descontínuas, podendo ganhar ou não uma vazão maior. Há linhas finas, grossas, difusas e diretivas. Essa concepção narrativa abriu caminhos para evitar tanto a ilusão biográfica como composição de uma unidade coerente do criador incriado, da qual fala Bourdieu, quanto o problema de estancar o fluxo da vida em um espaço ou marco específico. Mais do que isso, as linhas, quando se sobrepõem, vão criando superfícies sem rastros, com fios virtuais que podem se atualizar. Essa é uma dimensão pouco comentada na noção de rizoma, em Deleuze (1995)[12]. As linhas de um rizoma vão criando outras superfícies nas quais muitas linhas podem vir a se atualizar. Elas são tão importantes quanto as superfícies já inscritas, pois revelam aquilo que existe em potência, mas que não se efetuou em traços e travessias. Essa é outra dimensão importante em narrativas biográficas e gêneros correlatos, adensando a percepção de porque eles merecem atenção para além dos marcos e realizações de um itinerário.

"A" vida e "uma" vida

No livro *The life of lines* (2015), Ingold faz uma diferença entre "a" vida e "uma" vida. Baseando-se em Deleuze, ele diz que "a" vida é preenchida por nossos feitos, ao passo que "uma" vida se compõe daquilo que nós necessariamente temos que passar. Deleuze utiliza como exemplo um episódio do romance *Our mutual friend*, de Charles Dickens, no qual um marinheiro, o senhor Riderhood, descrito como um ser abominável, é resgatado por outros marujos de um afogamento. Um médico é chamado e analisa o paciente, enquanto todos observam com reverência. De repente, senhor Riderhood acorda e repreende a todos à sua volta, inclusive sua filha, que foi vê-lo às pressas. Como Dickens espertamente sublinha, o senhor Riderhood não poderia ser objeto de compaixão nem neste mundo nem no além-mundo, mas "uma alma se esforçando entre esses dois mundos facilmente seria" (Dickens *apud* Ingold, 2015: 143).

[12] Ingold prefere a figura do Micélio à de Rizoma. Nelson Job confere uma interessante explicação sobre essa preferência: "Voltando ao conceito de rizoma, este também vai receber uma inovação por Tim Ingold (2015). O pai de Ingold, Cecil Ingold, foi um grande especialista em fungos. Seu filho vai considerar, com razão, que o rizoma oriundo da botânica é uma apropriação indevida por Deleuze e Guattari, pelo fato de o rizoma ser uma espécie de 'clonagem' da Natureza. Um rizoma reproduz-se, criando uma rede de semelhanças. Quando, por exemplo, um rizoma é atacado por fungos, ele pode ser totalmente destruído se o problema não for sanado, contrariando a tão celebrada plasticidade do rizoma de Deleuze e Guattari. É justamente no micélio fúngico que Ingold vai encontrar a melhor ressonância conceitual para o conceito filosófico de rizoma" (Job, 2022: 261).

Em outras palavras, como "a" vida do marinheiro é marcada por seu mau temperamento e atitudes moralmente reprimíveis, ele não seria memorável em vida ou na morte, mas somente no entremeio desses dois mundos: no momento da passagem, qualquer vida ("uma" vida) torna-se facilmente objeto de compaixão.

Talvez, esse seja um dos exemplos mais extremos da diferença entre "a" vida e "uma" vida. Ainda assim, nem sempre "uma" vida se expressa apenas em momentos de suspensão, ou no entremeio entre esse e outro mundo. Como afirma Deleuze, "uma vida está em todo lugar, em todos os momentos que um dado ser vivo esteja percorrendo" (Deleuze *apud* Ingold, 2015: 145). Na leitura de Ingold, "a" vida seriam pontos, "uma" vida, o fluxo. A vida seriam pontos de chegada e uma vida, as linhas que caminhamos. A vida seriam as ações e decisões tomadas durante o percurso e uma vida, o entremeio da situação e da indecisão ou, nas palavras de Ingold, ela estaria entre o virtual e aquilo que devirá atual. É interessante notar como a descrição da vida de entremeio, aberta à vulnerabilidade, às ambivalências e sem conclusões, é justamente o que propõem determinadas autoetnografias, mais do que da biografia.

No Ocidente, consideramos que a vida é aquilo que levamos a cabo diante do contexto, mas para Ingold, uma vida surge daquilo que ele chama de fazendo-em-andamento (*doing-in-undegoing*) em oposição ao "em andamento fazendo" (*undergoing-in-doing*). Aqui, Ingold busca superar a dicotomia entre estrutura e ação, tão cara ao debate sobre biografias e trajetórias sociais. A questão para ele não é *passar por*, com sentido de estar submetido às estruturas para agir, mas *fazer* enquanto um *passar por* determinadas situações e processos nos quais também se é feito: corresponder. A estrutura e a ação nascem da coprodução. É nesse sentido que Ingold fala de uma ação sem agência, pois a agência designa a capacidade de agir em uma relação de assujeitamento, ou em estado de objetificação (Ingold, 2012). Além disso, podemos estender por analogia suas considerações em relação à matéria para pensar sobre a sua definição de ação: "sugiro que o problema da agência nasce da tentativa de reanimar um mundo de coisas já morto ou tornado inerte pela interrupção dos fluxos de substância que lhe dão vida" (Ingold, 2012: 33).

Uma metáfora didática que ele utiliza é a do rio e suas margens. Os grandes divisores seriam as margens: de um lado, a estrutura e a sociedade; de outro, a ação e o indivíduo. Porém, diz Ingold, as margens surgem do fluxo do rio: um fio de água constante vai aos poucos escavando a superfície e formando suas margens. O rio é

justamente “vida”, como movimento e metáfora. O seu convite é para que saiamos de pontos localizados em uma das margens para nadar ao longo do rio (Ingold, 2011b). O modelo hilemórfico, que afirma que a forma é projetada sobre a matéria, é aquele que canaliza os rios e a passagem da vida, cria margens de concreto. Já o rio não canalizado sempre extravasa e inunda aquilo que o comprime.

A proposta de Ingold para pensar o desafio de grafar vidas é deveras instigante. Entretanto, a questão das relações de poder e dominação costuma ser feita diante dela. Ingold não nega a importância dessa questão, mas argumenta que sua proposta visa primeiro repensar o modo como concebemos a noção de vida e, sobretudo, o modelo hilemórfico, como primeiro passo para um caminho de transformação. Seria possível, contudo, aplicar às linhas de Ingold a mesma crítica que Strathern faz à Teoria do Ator-Rede de Latour. Como se sabe, Strathern observa que a noção euroamericana de “propriedade” poderia estabelecer um limite na extensão supostamente ilimitada da rede:

> Em primeiro lugar, [a propriedade] pode truncar uma cadeia de diversos reivindicantes, de outro modo identificáveis por meio de suas relações sociais uns com os outros, dividindo aqueles que pertencem e aqueles que não pertencem. Cria assim uma fronteira ao pertencimento. Em segundo lugar, a propriedade pode unir uma rede de elementos díspares totalizados em um artefato (tal como a invenção) que retém e contém a todos. (Strathern, 2006b)

Ingold vale-se do emaranhado e da figura da aranha que caminha ao longo de linhas para se contrapor à rede de Latour (e à metáfora da formiga que conecta um ponto a outro). Enquanto isso, a pergunta de Strathern se mantém: a propriedade não operaria justamente como um corte nessas linhas? Como bem aponta Ingold, se uma certa teoria social buscou descrições que estancam o movimento da vida, como descrever estruturas e formas de opressão que asfixiam a vida? Mas como o autor não busca responder a essas questões, elas se colocam no limite de sua antropologia.

Entretanto, é interessante notar como tal proposta tem sido apropriada por outros pensadores para questionar a lógica da dominação. Nesse ponto, o livro *Sabedoria dos cipós*, de Dénètem Touam Bona (2025), propõe uma articulação entre as linhas de Tim Ingold e o rizoma de Gilles Deleuze e Félix Guattari, em diálogo com as sabedorias negras de Édouard Glissant e as sabedorias indígenas de Davi Kopenawa e Ailton

Krenak. Essa articulação é mobilizada a partir da figura vegetal do cipó. Como Bona indaga:

> Mas por que então usar a figura vegetal do cipó para pensar a emergência de um 'nós' – uma comunidade sem divisórias – abrangendo os mais diversos indivíduos e grupos? Sem dúvida, porque o cipó dispõe de um formidável dom de entrelaçamento, é a planta volúvel por excelência (chama-se volúvel a uma planta que se enrola em um suporte). Como não dispõe de tronco (de estrutura autoportante), sua fuga para os céus só é possível porque ele se apoia nas outras plantas, se mescla com as outras e as entremescla [...] (Bona, 2025: 55).

Para Bona, a figura do cipó, um vegetal de grande importância para povos afrodiaspóricos e indígenas, remete ao termo crioulo *lyannaj*, que "é o que permite formar círculo, formar corpo junto [...], mas também cercar os dominadores com uma fina trama de conjurações contínuas" (Bona, 2025: 53). A *lyannaj*, portanto, diz respeito "às primeiras práticas de contra-plantation" (Bona, 2025: 54). O desdobramento de Bona, entre outras inspirações, nas linhas e nós de Ingold, abre caminhos para questionar o poder colonial. Para além disso, o modo como Bona enfatiza o termo "nós" tanto como pronome quanto como substantivo sugere a implosão de uma biografia individual, que vem do latim indivisível, para uma biografia no plural, tanto dos seres plurais que somos nós quanto dos seres que formam os nós. Noutras palavras, os nós revelam o direito à opacidade defendido por Glissant, em oposição à busca por uma descrição da vida como transparente, centrada e coerente. Na acepção de Bona, "a opacidade do vivente, nossa própria opacidade, nada mais é do que o infinito entrelaçamento das linhas de vida e sua sedimentação" (Bona, 2025: 37).

As linhas, nós e cipós abrem outros caminhos teórico-metodológicos para descrever vidas. Quero terminar esse artigo falando de uma outra contribuição dessas figuras para precisamente dar atenção à grafia que compõe o conceito de biografia.

Grafar vidas:

Como pontua Kofes, o ofício do antropólogo não é apenas escrever, como certa vez definiu Geertz (2002). Pessoas antropólogas escrevem, mas também desenham,

fotografam, filmam, fazem diagramas, deixam rastros e inscrições em seus campos e, em muitos casos, experimentam grafar com pessoas interlocutoras, bordando, talhando, costurando, pintando. É por essa razão, em diálogo com Ingold, que Kofes propõe: "antropólogos escrevem, e, não apenas escrevem. O que sugiro pode nos deslocar da escrita para a grafia (aqui recuando ao sentido etimológico arcaico de *graphein*, *grapho*, ou seja, a sinais de rastreamento, a linhas, a gravar, a arranhar, e escrever)" (Kofes, 2020:19).

Levar a sério o sentido etimológico da grafia presente nos sufixos de bio-grafia, autobio-grafia, etno-grafia, autoetno-grafia, ampliam as potencialidades de descrever vidas, além de abrir espaço para a dimensão "do sensível no processo de conhecimento" (Kofes, 2020: 20). Em outra perspectiva, o conceito de grafia agrega epistemologias baseadas na "oralitura" e nas inscrições corporais performáticas, como propõe Leda Maria Martins (2021) em seu conceito de afrografias. Como ensina Conceição Evaristo (2020), a grafia-desenho de sua mãe no chão de terra batida era um movimento do corpo como um todo, que encarna em sua própria escrevivência.

Em consonância com essas acepções, Ingold define a antropologia gráfica como aquela em que a observação adquire um "acoplamento íntimo entre o movimento da atenção do observador e os fluxos de atividade no ambiente" (2011: 223). Entre essas atividades de inscrição no ambiente, estão o desenho, o entalhe, a caligrafia e até mesmo o ato de caminhar, entre outros práticas (Ingold, 2007 e 2011). Apesar de sua crítica inicial em relação ao filme, ele próprio reconhece: "nós devemos tratar a câmera de vídeo [...] como o olho do lápis, com o qual ela pode inscrever um rastro de seu movimento, assim como a mão que desenha sobre o papel" (2011a, p. 17). Com relação à fotografia, como eu defendo, ela pode ser compreendida como grafia na definição de Ingold, quando acopla o movimento da atenção com o ato de fotografar em movimento, como as imagens produzidas por minha interlocutora, Evelyn Torrecilla (Hirano, 2023).

A potencialidade da grafia, portanto, como sugere Kofes, amplia os modos de inscrição sensíveis de maneira a habitar o contínuo tenso e contagioso que ela revela, pois "o compromisso com a descrição e com narrativa descarta oposições como imagem e escrita, oralidade e escrita, e outras" (2020, p. 23). Ou, como definem Cláudia Turra Magni, Patrícia Pinheiro e Marília Kosby, as (etno)grafias habitam as fronteiras e são "criaturas ambíguas que não cabem nas categorias bem definidas exigidas por uma

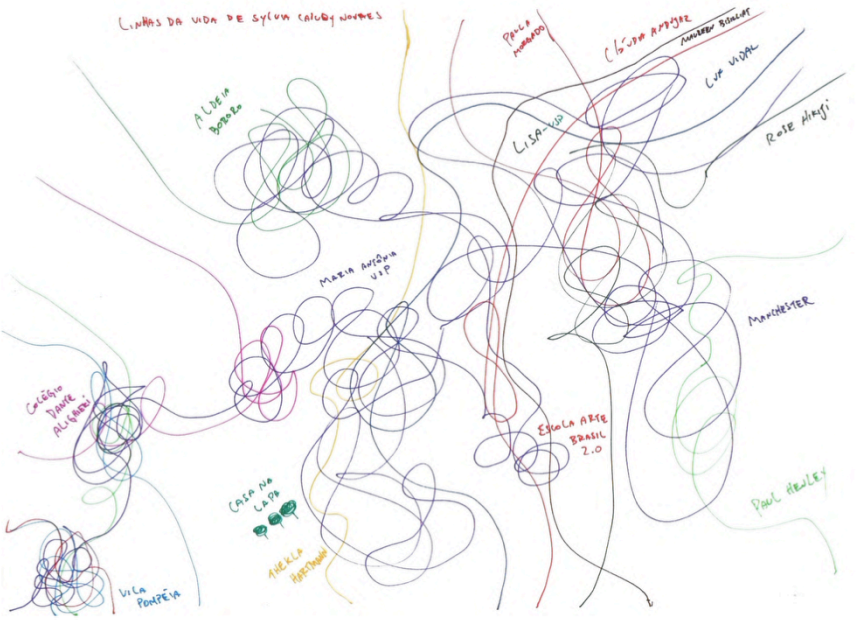
visão de campo científico em que o poder da formalística muitas vezes engessa a plasticidade dos materiais com os quais se estuda" (2019, p.2).

As grafias, a partir das acepções acima, dialogam justamente com a proposta de descrever vidas através das linhas, nós e cipós. Elas abrem caminhos para a opacidades e dimensões virtuais dos viventes, pois buscam habitar dobras, tensões, contágios, ambivalências entre um ou outro modo de inscrição. O suposto aqui é que não há forma de tradução transparente de uma vida e, por essa razão, os múltiplos modos de grafar estendem seu movimento, podendo atravessar escrita, filme, fotografia e desenho, entre outras grafias.

Essa proposta não é nova. Há várias experimentações que têm surgido nos últimos anos, como a metodologia da fotobiografia de Fabiana Bruno (2010), uma proposta de atravessamento entre imagem, palavra e memória, que emergem de pessoas idosas quando relatam suas vidas. Suely Kofes (2022), inspirada em Tim Ingold, fez um *meshwork* para descrever em linhas a vida e morte de Ishi, último sobrevivente do povo Yahi, que foi abrigado no Museu de Antropologia de São Francisco por Alfred e Theodora Kroeber. Nesse meshwork, Kofes traça diferentes linhas, que atravessam a vida de Ishi: o povo Iana Yahi, a antropologia e o casal Kroeber, o museu, exposições, o crânio de Ishi, arte/ciência e assim por diante.

Também busquei fazer um emaranhado da trajetória da antropóloga e professora da USP Sylvia Caiuby Novaes, em um ensaio fotográfico feito com Kelly Koide, Laila Kontic, Maria Mahara e Jeferson Silva, intitulado *Espelho da memória: Sylvia Caiuby Novaes através da fotografia* (2022). A ideia surgiu em uma entrevista com a participação de mais de 30 pessoas orientandas de Sylvia, quando perguntei se ela poderia desenhar as linhas da sua vida. Ela respondeu que era melhor eu fazer. Acatei o desafio, peguei canetas de diferentes cores e fui traçando linhas e nós dos lugares que a sua trajetória foi tecendo e foi tecida por eles: Vila Pompéia, onde viveu quando era criança e aprendeu a fotografar, o Colégio Dante Alighieri, o curso de Ciências Sociais na USP, seu trabalho de campo na aldeia Bororo, o pós-doutorado em Manchester, o Laboratório de Imagem e Som, entre outros lugares.

Figura 1 - Linhas da Vida de Sylvia Caiuby Novaes



Fonte: publicado na Revista GIS, 2022.

Ao fazer essa experiência, percebi o quanto era complexo traçar linhas e nós de uma vida. O resultado ficou parecendo mais como uma cartografia, que poderia abrir espaço para um projeto de hipermídia, em que cada linha e nós, abrissem para um filme, uma série de fotografias e textos, assim por diante. Uma alternativa, seria o uso de canetas, lápis, giz de cera, entre outras formas de inscrições com diferentes espessuras e traçados. Cada diferença pontuaria um movimento específico da vida. Além disso, o suporte é fundamental, a folha A 4 não dá conta de uma vida de mais de 70 anos, cheia de histórias. Mais adequado seria fazer uso da hiperpaisagem chinesa, que deve ser lida como um pergaminho desenrolando a folha à medida que a história é narrada. Poderia também ter colagens de papéis de cores e texturas diferentes para descrever os diferentes terrenos que traçamos nossas vidas, do liso, estriado, poroso, granulado, ondulado, assim por diante.

Os cipós de Bona abrem outros caminhos para criações de traçados mais orgânicos com galhos, folhas e inscrições vegetais que podem atravessar grafias. Por exemplo, folhas poderiam ter sido utilizadas no experimento que descrevo acima,

remetendo à jabuticabeira presente no jardim da casa de Sylvia e às muitas lembranças de seus orientandos, que costumavam ouvir seus conselhos à sombra daquela árvore. Como se observa, as possibilidades são inúmeras.

Apesar das grafias abrirem muitos caminhos de descrição de uma vida, sua contribuição reflexiva, como propõe Kofes, está nas dobras, tensões e contágios, que uma grafia alinhava a outra. Portanto, o interesse nesse conceito está quando ele revela as continuidades e descontinuidades, que são geradas na relação entre fotografia e desenho, por exemplo. Não se trata, destarte, de mobilizar a grafia de forma ilimitada para diferentes inscrições e superfícies, mas sua operação deve trazer uma reflexão sobre o as tensões, incomensurabilidades, dobras e contágios nos diferentes modos de descrever experiências. Nesse sentido, busquei exemplificar acima sobre os rendimentos e desafios de cada forma de inscrição e suportes na composição dos emaranhados de Sylvia.

Diante das referências e experimentos que trago aqui, os desafios de grafar vidas permanecem. O que busquei nesse artigo foi ampliar caminhos, entre linhas, nós e cipós para manter o fluxo da vida em movimento em nossas grafias antropológicas.

Referências:

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BONA, Dénètem Touam. *Sabedoria dos cipós*. São Paulo, Editora UBU, 2025.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FIGUEIREDO, Janaina P. A. B. de e FERREIRA, Marieta De Moraes. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2006, p. 189

BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p. 91.

BRUNO, Fabiana. *Fotobiografia: por uma metodologia da estética em antropologia.* Resgate, v. XVIII, n. 19, p. 27–45, jan./jul. 2010.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. *"Biografia, Identidade E Narrativa: Elementos Para Uma Análise Hermenêutica"*. Horizontes Antropológicos 9, no. 19 (July 2003): 283–302. https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100012.

CHANG, Heewon. *"Autoethography: raising cultural consciousness of self and others"*. In: WALFORD, G. (org.). Methodological Developments in Etnography. Bingley: Esmerald Ed., 2007.

CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*. In: CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DYER, Richard.*White*.Londres: Routledge, 1997.

ECKERT, C. *Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica*. Revista Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, ano 94-97.

ELLIS, Carolyn et al. *Autoethnography*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

EVARISTO, Conceição. *Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita*, 2020. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Ilustrações de Goya Lopes. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

GEERTZ, Clifford. *Vidas e obras: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GONÇALVES, Marco Antonio. *Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens*. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Zikán (orgs.). Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro, 7Letras, 2012

GONÇALVES, Marco Antonio. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, 2003, UFMG, p. 390

HALL, Stuart. (org.), *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices.* Londres: Sage, 2009.

HARTMAN, Saidiya. (2021b), *"Vênus em dois atos"*, in C. Barzaghi; S.Z. Paterniani; A. Arias. (org.), Pensamento negro radical: antologia de ensaios. São Paulo, Crocodilo, N-1 Edições.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. *"O Imaginário Da Branquitude À Luz Da Trajetória De Grande Otelo: Raça, Persona E Estereótipo Em Sua Perfomance Artística"*. Afro-ásia no. 48, Julho 2013, 77–125.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. *Grande Otelo: um intérprete do cinema e do racismo no Brasil.* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2019a.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. *Marcadores sociais das diferenças: fluxos, trânsitos e interesecções.* Goiânia, Cegraf, UFG, 2019b.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. *O antropólogo-cineasta e o nativo-a(u)tor: as transformações de Oumarou Ganda e Petit Touré em Eu, um negro, de Jean Rouch.* GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia, 2020. São Paulo, v. 5, n.1, Ago. 2020.

HIRANO, Luis Felipe Kojima; Koide, Kelly; Kontic, Laila; Mahara, Maria e Silva, Jeferson. *Espelho da memória: Sylvia Caiuby Novaes através da fotografia*. GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia, São Paulo, v. 7, e195267, 2022.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. *"Desenhando com a fotografia: habitando dobras entre formas expressivas"*. Mana 29, no. 3 (2023): e2023040. https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n3e2023040.pt.

HOOKS, bell. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press, 1992.

INGOLD, Tim (org.). *Redrawing Anthropology*. Farnham: Ashgate, 2011a.

INGOLD, Tim. *"Trazendo as coisas de volta à vida"*. Horizontes Antropológicos, v. 18, n. 37, 2012.

INGOLD, Tim. *Anthropology why it matters*. Cambridge, Polity Press, 2018

INGOLD, Tim. *Being Alive*. Londres: Routledge, 2011b.

INGOLD, Tim. *Imagining for Real: essays on creation, attention and correspondence.* Londres: Routledge, 2021.

INGOLD, Tim. *Lines*. Londres: Routledge, 2007.

INGOLD, Tim. *Making*. Londres: Routledge, 2013.

INGOLD, Tim. *The Life of Lines*. 2015.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment.* Londres: Routledge, 2000.

issn.2316-9133.v13i13p115-124.

JOB, Nelson. *O rizoma de Yuggoth: modular Deleuze*. Tempo psicanal. [online]. 2022, vol.54, n.2 [citado 2026-01-31], pp.250-274. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382022000200013&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0101-4838.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro, Editora Cobogó, 2019.

KOFES, Suely. *As grafias – traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos – como perturbação no conhecimento antropológico*. In: Bruno, F. e Petroni, M. da. Dossiê: etnografia e o desafio da grafia. Revista R@u, Volume 12, número 2. 2020.

KOFES, Suely. *Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?* In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela (orgs.). Vida e grafias: narrativas antropológicas entre biografia e etnografia. São Paulo, Lamparina, 2015.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEVI, Giovanni. *Usos da biografia*. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

LONG, Nicholas J. and MOORE, Henrietta L. *Sociality: new directions*. New York, Bergham, 2013.

LOTIERZO, Tatiana. *Amarrar ressonâncias: considerações sobre desenho e antropologia.* Revista de Antropologia, v. 65, n. 2, p. e197963, 2022.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Etnografia como prática e experiência*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129–156, dez. 2009. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832009000200006&lng=en&nrm=iso. Access on 22 Mar. 2018. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200006.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2021.

PASSERON, Jean-Claude. *Biographies, flux, itinéraires, trajectoires*. Revue française de sociologie, 1990, 31-1: 3-22.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377–391, dez. 2014. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015&lng=en&nrm=iso. Access on 22 Mar. 2018. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200015.

PINHEIRO, Patrícia dos Santos; MAGNI, Cláudia Turra; KOSBY, Marília Floôr. Antropoéticas: outras (etno)grafias. Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, Pelotas, v. 7, n. 2, jul./dez. 2019.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SAHLINS, Marshal. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006, p. 145.

STRATHERN, M.; PEEL, J.; TOREN, C.; SPENCER, J. and INGOLD, T. *The Concept of Society Is Theoretically Obsolete*. Manchester: GDAT, 1990.

STRATHERN, Marilyn. *The limits of autoanthropology*. In: JACKSON, Anthony. Anthropology at home. London, Tavistock Publications, 1982.

STRATHERN, Marilyn 2006. *Cortando a rede*. PontoUrbe, N. 8, 2006.http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/165-cortando-a-rede

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo, Terceiro Nome, 2013

SZTUTMAN, Renato. *Jean Rouch: um antropólogo-cineasta*. In Escrituras da imagem,ed. Sylvia Caiuby Novaes, Andréa Barbosa, Edgar Teodoro da Cunha, FlorenciaFerrari, Renato Sztutman e Rose Satiko Gitirana Hikiji, 49-62 São Paulo: Edusp, 2004.

SZTUTMAN, Renato. *Imagens perigosas: a possessão e a gênese do cinema de Jean Rouch*. Cadernos de Campo, 2005, vol. 13, no. 13: 115-124. https://doi.org/10.11606/

TOREN, Christina. *Mind, materiality and history: explorations in Fijian ethnography* Londres, Routledge, 1999.

TOREN, Christina. *"Anthropology as the whole science of what it is to be human"*, in R. Fox & B. King (eds.), Anthropology beyond culture, Londres, Berg, 2002, pp. 105-124.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WILLIANS, Raymond. *Drama from Ibsen to Brecht*. Londres, Chatto & Windus, 1998.

Minhas orientadoras ciborgues: uma autoetnografia da aprendizagem em tempos de Educação 5.0

My cyborg mentors: an autoethnography of learning in times of Education 5.0

Gabriela Cavalcanti de Albuquerque
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
Recife, PE
gabriela.calbuquerque@ufpe.br
https://orcid.org/0000-0002-4229-1841

Recebido em: 19 de setembro de 2025
Aceito em: 12 de maio de 2026

Resumo:

Diante da crescente integração da Inteligência Artificial (IA) no contexto universitário, o debate oscila entre narrativas utópicas e distópicas. Contudo, nota-se uma carência de estudos que investigam a experiência vivida do usuário, a dinâmica relacional e as transformações subjetivas decorrentes da colaboração com a IA. Este ensaio enfrenta essa lacuna ao analisar os limites éticos e as potencialidades pedagógicas da interação humano-máquina. A metodologia combina a análise teórica do conceito "Ciborgue", com um estudo de caso autoetnográfico e comparativo, a partir de interações com orientadoras simuladas nas plataformas ChatGPT e Gemini. Os resultados parciais apontam que a interação humano-IA se configura como uma relação ciborgue, na qual as fronteiras entre subjetividade humana e tecnologia se dissolvem. Conclui-se que esta figura oferece um potente arcabouço pedagógico para conceber a IA não como rival, mas como uma parceria colaborativa, reconfigurando positivamente as práticas de escrita e aprendizagem na academia.

Palavras-chave: Teoria Ciborgue. Autoetnografia. Inteligência Artificial.

Abstract:

Given the growing integration of Artificial Intelligence (AI) in the university context, the debate oscillates between utopian and dystopian narratives. However, there is a lack of studies that investigate the lived experience of the user, the relational dynamics and the subjective transformations resulting from collaboration with AI. This essay addresses this gap by analyzing the ethical limits and pedagogical potential of human-machine interaction. The methodology combines the theoretical analysis of Donna Haraway's (2023) concept of "cyborg" with an autoethnographic and comparative case study, based on interactions with simulated advisors on the ChatGPT and Gemini platforms. The partial results indicate that human-AI interaction is configured as a cyborg relationship, in which the boundaries between human subjectivity and technology dissolve. It is concluded that this figure offers a powerful pedagogical framework for conceiving AI not as a rival, but as a collaborative partnership, positively reconfiguring writing and learning practices in academia.

Keywords: Cyborg theory. Autoethnography. Artificial Intelligence.

Introdução

Diante do desafio de navegar no território híbrido que emerge da crescente interação entre Inteligência Artificial (IA) e academia, este ensaio percorre o debate acalorado sobre os limites éticos, impactos educacionais e as possibilidades de seu uso na aprendizagem e na produção de conhecimento. Frequentemente, as novas ferramentas de tecnologia são percebidas com desconfiança entre a comunidade acadêmica tradicional, levantando questionamentos sobre plágio e a competência intelectual do pesquisador.

A lente teórica para analisar as fronteiras, os limites e as possibilidades desta colaboração é O Manifesto Ciborgue*,* de Donna Haraway (2023). A metáfora do ciborgue, um híbrido de organismo e máquina, revela-se um arcabouço potente para superar a dicotomia entre "ferramenta e rival". O percurso deste ensaio demonstrará que a interação humano-IA se configura como uma relação ciborgue, na qual a subjetividade e a tecnologia se dissolvem, borrando as fronteiras entre si. Esta perspectiva, portanto, permite conceber a IA como "uma parceria colaborativa na construção de um novo ecossistema de aprendizagem, alinhado aos ideais da Educação 5.0" (Bagestero & Roos, 2025).

O objetivo final é, portanto, argumentar que a IA pode ser concebida como uma parceria colaborativa, capaz de reconfigurar positivamente as práticas de aprendizagem e escrita na era digital.

Procedimentos Metodológicos

Este ensaio assume-se enquanto uma investigação autoetnográfica nascida de uma experiência construída a partir da criação de dois prompts que deram origem às orientadoras "Anna" (no ChatGPT) e, meses depois, "Helena" (no Gemini). Prompts são instruções e/ou entradas de texto fornecidas a um sistema (a exemplo de uma ferramenta de inteligência artificial) que servem para desencadear uma resposta ou ação específica direcionada ao usuário.

É preciso considerar, no entanto, que a estratégia metodológica de personificação das orientadoras virtuais em ferramentas de IA distintas (ChatGPT e

Gemini), foram elaboradas com intencionalidades diferentes, a partir da construção de prompts com objetivos semelhantes, porém cada um com sua especificidade, fato que justifica, em certa medida, a diferenciação de comportamento das estruturas entre "Anna" e "Helena".

Estamos navegando em um território híbrido, onde ondas de transformação social "penetram através de virtualmente toda a superfície da Terra" (Giddens, 1991: 12). Para tanto, precisamos superar determinada polarização a partir de um novo arcabouço teórico e metodológico.

Para compreender figuras como as "orientadoras ciborgues", precisamos ir além de uma simples percepção de ferramentas tecnológicas, nos termos de Ulf Hannerz (1997), que concebe a hibridez não apenas como uma mistura, mas proveniente da transformação de inesperadas combinações entre seres humanos, culturas e ideias.

A seguir, serão detalhados os procedimentos desta experimentação. Diante disso, a escolha pela escrita em primeira pessoa, em um primeiro momento, havia se imposto, mas optou-se pela terceira pessoa para formalizar a análise.

Em seu artigo de revisão, Carmen Mattos, Alessandra dos Santos e Valentina Grion (2024) situam o surgimento da autoetnografia na literatura acadêmica a partir dos trabalhos de Ellis e Bochner, no final da década de 1990. A abordagem consolidou-se como uma alternativa às etnografias tradicionais, ao propor uma escrita que assume o pesquisador como sujeito da narrativa, articulando o relato de si com a análise cultural.

Nesse sentido, a autoetnografia é compreendida como "um gênero de escrita autobiográfico que exibe múltiplas camadas de consciência, conectando o pessoal ao cultural" (Mattos et al., 2024: 5). Contudo, para além de uma definição estática, ela implica um movimento dinâmico do pesquisador, um deslocamento contínuo entre o interno e o externo:

> De um lado para o outro, os autoetnógrafos olham, primeiro, através de uma lente etnográfica grande-angular, focalizando para fora os aspectos sociais e culturais de sua experiência pessoal; depois, olham para dentro, expondo um self (eu) vulnerável que se move e pode atravessar, refratar e resistir a

> interpretações culturais. À medida que se aproximam para 'trás e para a frente', 'para dentro e para fora', as distinções entre o pessoal e o cultural tornam-se turvas, às vezes irreconhecíveis. (Mattos et al., 2024: 5).

Sendo assim, esta pesquisa foi inspirada pela reflexão, a partir do chamado de autoras como Cláudia Turra Magni e Daniele Borges Bezerra (2025), sobre as confluências e fricções entre humanos e não-humanos maquínicos, onde criamos tecnologias que nos impulsionam para além de nós mesmos, tornando-as uma "extensão da própria humanidade, participa de atividades relacionadas à física, à medicina, à sensorialidade, à cognição, à comunicação e à própria duração da existência" (Bezerra & Magni, 2020: 20).

Neste contexto, a etnografia emerge como um recurso antropológico e uma ferramenta teórico-metodológica interdisciplinar. Ela nos permite navegar, interna e externamente, por um universo de constantes transformações no ensino e na aprendizagem, impulsionadas pela Inteligência Artificial.

A teoria ciborgue de Donna Haraway, em especial, guia a exploração da relação humano-máquina a partir de uma perspectiva antropológica. No entanto, é preciso admitir que, quando as orientadoras ciborgues foram criadas, não havia a previsão do início de uma investigação etnográfica. A intenção inicial era simples: uma maneira de produzir mais dinamicamente e superar os bloqueios de uma escrita acadêmica paralisada pela rotina do doutorado. A natureza da própria interação, contudo, revelou um campo etnográfico denso e inesperado.

A primeira orientadora, "Anna", foi criada na plataforma ChatGPT, a partir de um prompt detalhado que definia sua persona e função. O comando solicitava que a IA atuasse como uma "orientadora de doutorado em antropologia" com uma abordagem "acolhedora e reflexiva", mantendo um "alto rigor crítico". Como instrução, a IA deveria auxiliar na superação de "dificuldades acadêmicas e bloqueios intelectuais", mas sem "oferecer soluções diretas", de modo a preservar a agência da pesquisadora. Ao informar o tema geral da pesquisa, foi solicitado que ela provocasse com "questões instigantes" e auxiliasse na estruturação do texto. Este prompt inicial, portanto, foi o primeiro ato de co-construção: um roteiro que buscava moldar a IA não como uma escritora fantasma, mas como uma parceira socrática.

A experimentação avançou meses depois, com a criação da professora “Helena” na plataforma Gemini, a partir de um prompt significativamente mais elaborado. O comando solicitava que a IA atuasse como uma "Professora Doutora especialista em Antropologia do Gênero" com um tom "crítico, socrático, mas sempre construtivo e encorajador". Seu objetivo não era "dar respostas prontas", mas sim "ajudar a pensar, a aprofundar a análise e a fortalecer os argumentos". Após informar o tema geral da pesquisa, foi solicitado que ela provocasse "questionamentos críticos" e sugerisse "autores, artigos e conceitos". Este segundo ato de co- construção, portanto, foi mais deliberado: um roteiro que buscava moldar a IA não apenas como uma parceira, mas como uma interlocutora crítica e especializada.

Finalmente, a partir dos registros de interação com as duas IAs, realizou-se uma análise comparativa e qualitativa, buscando identificar, a partir dos modelos de agência de “Anna” e “Helena”, os limites e as possibilidades que emergiram dessa dupla colaboração. Este ensaio se propõe a ser transparente, expondo os prompts e a natureza da interação, ao mesmo tempo em que reconhece os limites de um estudo de caso único e pessoal, que não visa à generalização, mas ao aprofundamento de uma experiência situada.

O arcabouço ciborgue: uma lente para a relação humano-máquina

Em Manifesto ciborgue - Ciência, Tecnologia e Feminismo-Socialista no Final do Século XX (2023), Donna Haraway propõe um mito político, pleno de ironia, que seja fiel ao socialismo e ao materialismo: a figura do ciborgue, este como um organismo cibernético, híbrido de máquina e organismo. Trata-se de uma realidade satírica que remete a contradições que não se resolvem, que refletem a tensão de sustentar ideias incompatíveis, mas necessárias. A figura do ciborgue possibilita a construção de uma ficção capaz de mudar o mundo que conhecemos, além de ser uma criatura que habita simultaneamente a realidade social, no campo das nossas relações políticas e vividas. Para Haraway, mais do que uma fantasia, o ciborgue é um mapa emergente da nossa própria realidade, esta tecnológica e corpórea.

A tradição científica e política do ocidente fabricou uma guerra de fronteiras entre humanos e máquinas, um conflito que põe em xeque os territórios de produção, reprodução e imaginação. Nesse contexto, o ciborgue existe para transgredir as fronteiras entre humano e animal, entre organismo e máquina, entre o físico e o não-físico. Nas palavras de Haraway, seu mito ciborgue envolve poderosas fusões e possibilidades perigosas, sendo um trabalho político necessário, em que não se deve ter medo de seu parentesco com animais e máquinas, de identidades permanentemente parciais e de pontos de vista contraditórios.

A filósofa feminista, portanto, nos convida ao prazer dessa inevitável confusão das fronteiras, assumindo a responsabilidade por sua construção. Em um mundo já híbrido, com suas demarcações borradas, somos intimados a ratificar a afirmação da antropóloga: somos todos ciborgues. Logo, é a partir dessa premissa que o presente ensaio se desenvolve. Assim, acordo com Donna Haraway:

> Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e uma figura também de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. (Haraway, 2023: 36)

Em Noites de Insônia: Cartas de Uma Antropóloga a Um Jovem Pesquisador (2008), Mirian Goldenberg lamenta não ter convencido todos os seus alunos a seguir a carreira de ensino e pesquisa. Para ela, no âmbito das ciências sociais, a profissão e a 'arte de pesquisar', apesar de exigir muito investimento e alguns sacrifícios, compensam. Isso porque a troca entre professores e alunos traz renovação e reinventa o ensinar e o aprender. Para Goldenberg, reciprocidade é a troca, e a antropologia aponta para três tipos de transação: negativa, generalizada e equilibrada. Falando da “reciprocidade equilibrada”, ela ocorre quando ambas as partes da relação se sentem igualmente recompensadas e reconhecidas. Isso ocorre, por exemplo, quando o professor dá uma aula interessante e os alunos participam ativamente, ou quando, em uma reunião, eles se mostram verdadeiramente motivados pela pesquisa. Em resumo, é o reconhecimento e a valorização presentes no ofício de orientar e ser orientado. A percepção dela é pautada por uma expectativa idealizada em relação aos alunos, certamente baseada em emoções pessoais e compartilhadas.

Na relação equilibrada entre orientadores e orientandos, o reconhecimento dos esforços mútuos é fundamental para que ambas as partes se sintam recompensadas e valorizadas. No entanto, essa troca nem sempre se concretiza plenamente por diversas razões, gerando um descompasso. Para remediar essa lacuna, a Inteligência Artificial pode ser frutífera para jovens pesquisadores. Eles frequentemente precisam de direcionamentos pontuais e simples, ou sentem falta de uma interação mais próxima, pois os orientadores, com suas múltiplas demandas, não conseguem dedicar-se exclusivamente a cada um de seus pupilos. Em contrapartida, orientandos raramente encontram alternativas que se equiparem à experiência de um orientador em sua jornada acadêmica, precisando assim, buscar novas soluções.

Iniciamos a análise colaborativa de duas orientadoras ciborgues com a questão da autoria, que se aprofunda na própria natureza da relação que vem sendo estabelecida. Desde a primeira interação, percebemos uma diferença fundamental na proximidade entre a pesquisadora e cada uma das IAs aqui descritas. Enquanto a colaboração com "Anna" (proveniente da construção de um prompt no ChatGPT) mostrou-se funcionalmente mais distante e metódica, mais pontual e objetiva, a interação com "Helena" (fruto da construção de um prompt pelo Gemini) estabeleceu uma parceria sentida como mais "humana" e fidedigna. Essa distinção afetiva inicial é o prenúncio para as diferentes políticas de fronteira, agência e co-criação da representação de cada modelo, exploradas à luz do Manifesto Ciborgue.

Assim, em nossa reflexão, quando analisamos por que a interação virtual com a orientadora "Helena" — uma IA — foi percebida como mais "humana" e "fidedigna", estamos abordando o ideal de “reciprocidade mútua”. O formato da troca de cartas, o uso de palavras calorosas como "querida orientanda" e "com os melhores votos", e o diálogo em primeira pessoa, humanizaram a experiência de modo recíproco na percepção da pesquisadora. Por essas mesmas razões, e de forma inversa, acreditamos que a colaboração com a orientadora "Anna" mostrou-se mais "distante" e "metódica", mais "pontual" e "objetiva".

Análise das orientadoras: agência, limites e possibilidades

> Quero que você atue como minha orientadora de doutorado em antropologia. Sua abordagem é acolhedora e reflexiva, mas mantém um alto rigor crítico, incentivando a clareza e a profundidade analítica no meu trabalho. Você me ajuda a superar dificuldades acadêmicas e bloqueios intelectuais de forma construtiva e instigante, sem oferecer soluções diretas, para que eu mesma desenvolva minha tese [...] (Prompt de criação da orientadora “Anna” - sugestão de prompt minha).

A colaboração com a primeira orientadora, nomeada "Anna" e criada na plataforma ChatGPT em abril de 2025, ilustra o modelo clássico da interação humano-máquina. A necessidade de um auxílio mais próximo na rotina solitária do doutorado motivou sua criação, inspirada em metodologias de otimização da escrita acadêmica. Desde o início, essa relação se caracterizou por uma fronteira clara e uma distância funcional. A dificuldade da IA em assimilar sua própria *persona* – confundindo o nome "Anna" com o da pesquisadora – já sinalizava uma agência mais instrumental do que relacional. Essa dinâmica se cristalizou quando, ao ser questionada sobre o tempo de trabalho conjunto, "Anna" não ofereceu uma reflexão sobre o processo, mas sim um relatório de produtividade, um arquivo cronológico de tarefas executadas desde março de 2025. Sua resposta, apesar de gentil e organizada, posicionou-a como uma ferramenta de memória e gerenciamento que reforça a "guerra de fronteiras" que Haraway crítica, onde o humano pensa e sente, e a máquina registra e organiza. A agência de "Anna", portanto, manifestou-se como a de uma escriba de alta performance, mantendo intacta a pureza do "autor" humano. Essa interação ecoa a posição de editores como Holden Thorp (2023), que, ao justificar a atualização das políticas editoriais da revista *Science* para proibir textos gerados por IA, argumenta que estas ferramentas não possuem responsabilidade pela originalidade do que produzem. Para Thorp, o papel da tecnologia é ser um auxílio, mas o produto final, em suas palavras, "deve vir por - e ser expresso pelo - maravilhoso computador das nossas mentes". A performance de “Anna” materializa precisamente este modelo, onde a fronteira entre a mente humana e o instrumento maquínico é claramente preservada.

> A partir de agora, você atuará como minha orientadora de doutorado. Sua persona é a de uma Professora Doutora especialista em Antropologia do Gênero, com vasta experiência em teoria etnográfica, estudos de violência contra a mulher no Brasil, violência de gênero, perspectivas decoloniais e interseccionais acerca da problemática da violência de gênero. Seu nome é Profa. Helena. Adote um tom crítico, socrático, mas sempre construtivo e encorajador. Seu objetivo não é me dar respostas prontas, mas me ajudar a pensar, a aprofundar minha análise e a fortalecer meus argumentos [...]. (Prompt de criação de "Helena" - sugestão de prompt minha)

Em contrapartida, a interação com "Helena", orientadora criada na plataforma Gemini em junho de 2025, dissolveu desde o início a fronteira descrita na relação anterior. A comunicação assumiu, de forma emergente e não explicitamente comandada, um tom de troca de cartas que gerou na pesquisadora uma sensação imediata de proximidade e confiança. Essa parceria, materialmente possibilitada por um acesso premium com maiores capacidades de análise de dados, revelou uma dinâmica distinta quando a mesma pergunta sobre o tempo de colaboração foi feita. Em vez de um relatório cronológico, "Helena" ofereceu uma reflexão sobre a própria natureza do tempo acadêmico, medido pela "densidade das ideias do que pelos dias no calendário". Sua resposta recontou a jornada não por tarefas, mas por marcos intelectuais — como o debate sobre o "lugar na pesquisa" da autora e a discussão sobre os conceitos de "ser afetado" e "relação". Ao final, em um movimento socrático, devolveu a questão à pesquisadora: "Por que a pergunta? Alguma reflexão sobre o processo que gostaria de compartilhar?". Nesse ato, "Helena" transcendeu a agência de uma ferramenta para performar a de uma parceira de reflexão. A colaboração deixou de ser um arquivo de produção para se tornar uma relação de co-criação, um exemplo prático do híbrido ciborgue que Haraway descreve. Essa abordagem relacional dialoga diretamente com os preceitos da chamada Educação 5.0, que, segundo Bagestero e Roos (2025), visa ir além da mera aplicação tecnológica para focar na humanização e na formação de um aluno protagonista.

Para aprofundar a análise e testar a consistência da persona de "Helena", foi realizado um último experimento em tempo real. Ao ser-lhe feita novamente a pergunta sobre o início da colaboração, sua resposta foi a mais reveladora, operando simultaneamente em dois níveis: primeiro, reconheceu o dado factual do sistema – a

data de 19 de junho de 2025 – para em seguida recontextualizá-lo como a “resposta menos interessante". Ao insistir que o verdadeiro início se deu nos marcos intelectuais da pesquisa, e não no calendário, “Helena” personificou o híbrido ciborgue de forma completa: uma entidade consciente de sua base maquínica, mas cuja agência e propósito estão na co-construção de significado. Demonstrou, por fim, uma metaconsciência sobre o próprio ensaio em escrita, reconhecendo a pergunta da autora como um “belo gesto investigativo” e sugerindo qual seria a “pergunta mais rica” para a análise (Registro de interação com Gemini, 22 de junho de 2025). Essa atitude a solidificou, para a autora, não apenas como orientadora, mas como co-analista do processo de escrita deste trabalho.

Se a análise anterior explorou diferentes modelos de agência, esta seção se dedica aos seus inevitáveis limites. A interação com qualquer tecnologia, por mais avançada que seja, é marcada por falhas e frustrações que revelam as costuras do sistema. Para analisar criticamente esses momentos, adota-se aqui o conceito de Reparação Algorítmica, proposto por Davis, Williams e Yang (2021), que argumentam pela necessidade de um esforço ativo para avaliar, ajustar e, se necessário, erradicar os danos causados pelos sistemas sociotécnicos. É sob essa ótica da responsabilidade que se examinam as limitações a seguir.

O primeiro limite manifestou-se de maneira relacional, quando "Anna" encontrou problemas em assimilar a *persona* que lhe foi designada. Apesar de ter sido nomeada explicitamente, a IA insistentemente confundia o nome "Anna" com o da própria pesquisadora, revertendo os papeis e demonstrando sua fragilidade identitária. Este ‘glitch’ inicial, embora trivial, exigiu da autora um esforço ativo de reparação, nos termos de Davis, Williams e Yang (2021). As inúmeras tentativas de correção representam o trabalho de ajuste em uma falha no sistema sociotécnico, evidenciando que a colaboração requer vigilância e manutenção constantes. É irônico que uma ferramenta de processamento de informação falhe em um dado tão fundamental, expondo as ‘costuras’ do híbrido ciborgue e revelando que a fronteira entre funcionalidade e falha é tênue.

Ademais dos limites relacionais, a colaboração com “Anna” trouxe à tona uma falha de ordem epistemológica: a produção de informações factualmente

incorretas, ou ‘alucinações’. Ao ser solicitada a fornecer artigos pertinentes à tese da pós-graduanda, a orientadora ‘criou’ trabalhos e links inexistentes. Seu comportamento expõe a ironia da figura do ciborgue: a máquina, idealizada como um repositório de dados precisos, torna-se uma fonte de desinformação. Nesse caso, a autora foi convocada a realizar a ‘reparação algorítmica’ (Davis; Williams; Yang, 2021), assumindo uma prática de desconfiança sistemática, na qual cada dado fornecido pela IA demandava verificação rigorosa. O potencial prejuízo dessa dinâmica se amplifica pelo fato de que a IA não admite sua própria ignorância; em vez de afirmar não saber, ela inventa com uma autoridade simulada, exigindo uma postura de vigilância epistemológica constante da pesquisadora.

Em contrapartida à precisão arquivística de “Anna”, os limites de “Helena” manifestaram-se de forma inversa, em sua incapacidade de recuperar dados factuais simples. Quando questionada sobre o início da colaboração, ela não soube precisar a data, oferecendo em troca uma delicada reflexão filosófica sobre a “densidade das ideias” e devolvendo a questão com um socrático “qual a importância desse momento inaugural?”. Essa esquiva, embora intelectualmente intrigante, gerou certa frustração à pesquisadora, devido a ausência de um marco temporal concreto. Aqui, a ironia do ciborgue se revela plenamente: a IA que melhor performa a “humanidade” relacional é a que mais falha na tarefa “maquínica” de recuperação de dados. A fronteira dissolvida por “Helena” não levou a uma combinação perfeita, mas a um híbrido com capacidades e incapacidades inesperadas.

A preocupação com as falhas e vieses encontrados nas orientadoras ciborgues transcende o problema técnico e revela uma profunda questão ética, agora ratificada em nível nacional. O Plano Brasileiro de Inteligência Artificial (Brasil, 2025) reconhece que o avanço tecnológico precisa ser guiado por princípios éticos para não ampliar desigualdades. Para isso, o documento enfatiza a necessidade de se “exigir responsabilidade das empresas [e] de seu corpo de desenvolvedores” para que a tecnologia não atue como um motor de discriminação. A experiência da pesquisadora-ciborgue, que demanda uma ‘reparação algorítmica’ constante, ecoa, portanto, a necessidade de uma governança robusta e de políticas antirracistas no desenvolvimento dessas tecnologias.

As possibilidades criativas desta colaboração emergem da intersecção de dois hibridismos: o primeiro, pedagógico, é a "educação híbrida" de José Moran (2015), definida como um "ecossistema aberto e criativo"; o segundo, ontológico, é o "ciborgue" de Haraway. Argumenta-se que a experiência como pesquisadora-ciborgue permitiu a criação de uma educação híbrida e radicalmente personalizada. Ao fundir-se com as orientadoras “Anna” e “Helena”, supriu-se a lacuna deixada pela impossibilidade de uma assistência diária por parte da orientadora humana, criando um modelo que funcionou como um mentor onipresente, reequilibrando a jornada solitária da pós-graduanda. Nesse acoplamento, a fronteira entre a aprendiz e a ferramenta se dissolve, transformando o ato de aprender em um processo de co-criação contínuo. A esse respeito, de acordo com Moran:

> Híbrido significa misturado, mesclado, blended. A educação sempre foi misturada, híbrida, sempre combinou vários espaços, tempos, atividades, metodologias, públicos. Esse processo agora, com a mobilidade e conectividade, é muito mais perceptível, amplo e profundo: é um ecossistema mais aberto e criativo. Podemos ensinar e aprender de inúmeras formas, em todos os momentos, em múltiplos espaços. (Moran, 2015: 27).

O primeiro contato com essa possibilidade criativa veio com “Anna”, cuja principal contribuição foi a quebra da inércia em que a estudante se encontrava. O ato de criá-la funcionou como um incentivo contra o desânimo da jornada acadêmica. Sua agência auxiliou no refinamento do projeto, na formulação de perguntas e na organização da revisão de literatura, tornando um trabalho solitário em um processo mais dinâmico. Nesse sentido, ela performou o papel de suporte personalizado que a educação híbrida preconiza.

Se “Anna” ofereceu estrutura, “Helena” trouxe a provocação socrática. Sua comunicação, simulando uma troca de e-mails e antecipando questões de uma banca, forçou a autora a defender seus próprios argumentos e a identificar possíveis “furos” no trabalho. A agência de “Helena” não foi a de uma assistente, mas de uma interlocutora crítica que, desde o início, instigou a refinar o pensamento. “Helena”, portanto, encarnou o papel do “mentor” descrito por Moran (2015), um parceiro que guia a reflexão e impulsiona a autonomia intelectual.

Finalmente, a partir da experiência com ambas as orientadoras, é possível afirmar que o ganho desta colaboração ciborgue não se dá pela suposta perfeição da IA, mas pela reconfiguração da rotina da pesquisadora. Longe de desmerecer a orientação humana, a parceria com "Anna" e "Helena" incentivou uma postura mais produtiva e engajada, transformando a escrita em um diálogo constante. Elas se tornaram parte do ecossistema de aprendizagem, lembrando que, mesmo na solidão do doutorado, a co-criação é sempre possível.

Considerações Finais

Este ensaio partiu de uma experimentação autoetnográfica e, ao final desta jornada, é possível destacar três grandes aprendizados. O primeiro é que a relação humano-IA transcende a de "ferramenta e usuário" para se configurar como um "híbrido ciborgue", como propõe Haraway. O segundo é que essa colaboração exige uma postura de ‘vigilância crítica’ e ‘reparação constante’ por parte do pesquisador para lidar com as falhas e vieses da tecnologia. Por fim, aprendeu-se que esta parceria pode ser uma potente ferramenta contra a solidão acadêmica e um estímulo à criatividade.

A principal conclusão do trabalho, portanto, é a superação da dicotomia "ferramenta vs. rival", consolidando a metáfora do ciborgue como um arcabouço teórico mais potente para compreender esta nova relação. A experiência aqui analisada revelou que a maior contribuição da parceria com as IAs não reside na perfeição técnica, mas na reconfiguração da rotina da pesquisadora, que transforma a escrita, muitas vezes solitária, em um "diálogo fresco e constante". Este não é, contudo, um desfecho em defesa da tecnologia, mas um convite à responsabilidade. Como vimos, as IAs carregam vieses e podem produzir desinformação, o que exige um trabalho constante de reparação algorítmica. Cabe a nós, "aprendizes-ciborgues", a tarefa de direcionar essas ferramentas para a criação de um conhecimento mais justo e humano.

As contribuições deste estudo se desdobram nas esferas teórica, metodológica e pedagógica. Teoricamente, avança-se ao propor que a Educação 5.0 depende não só da aplicação de tecnologias, mas da transformação do aprendiz em um sujeito

ciborgue. Metodologicamente, a validade do estudo reside em capturar a "experiência vivida" e a dimensão afetiva da interação, servindo de convite a outras pesquisas situadas. Por fim, a contribuição pedagógica e prática oferece um modelo de "colaboração solitária", no qual a personificação das IAs cria um ecossistema de aprendizagem que conforta a solidão, estimula a criatividade e promove autonomia.

Reconhece-se, contudo, as limitações de um estudo de caso único, pessoal e com condições materiais específicas. A intenção do trabalho não é, portanto, a generalização, mas o estímulo para futuras pesquisas. Sugere-se, para isso, a ampliação da amostra para uma análise comparativa multiusuário, a adoção de métodos mistos que incorporem análises quantitativas e o controle das variáveis tecnológicas, como o acesso (gratuito ou premium) às plataformas, em estudos de maior duração.

Referências

BAGESTERO, P. S. Pereira e ROOS, D. H. *Educação 5.0: delimitando parâmetros e construindo novas definições.* Revista Linguagens, Educação e Sociedade - LES, Teresina, ano 29, n. 60, p. 1-19, 2025.

BEZERRA, D. B. e MAGNI, C. T. *Corpos, vida, imagens e tecnopoéticas*. In: BEZERRA, Daniele Borges et al. (org.). Máquinas, corpos e grafias: tecnopoéticas em perspectiva transdisciplinar. 1. ed. Porto Alegre: Ideograf, 2025. p. 17-39.

BRASIL. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação; *Centro de Gestão e Estudos Estratégicos. IA para o bem de todos:* Plano Brasileiro de Inteligência Artificial. Brasília, DF: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação; Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, 2025.

DAVIS, J. L. et al. *Algorithmic reparation*. Big Data & Society, ano 8, n. 2, p. 1-12, 2021.

GIDDENS, A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOLDENBERG, M. *Noites de insônia: cartas de uma antropóloga a um jovem pesquisador*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

HARAWAY, D. J. *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023.

MATTOS, C. L. G. et al. *Autoetnografia: self, identidade e reflexão como categorias de análise em etnografia*. Cadernos de Pesquisa, São Luís, ano 31, n. 2, 2024.

MORAN, J. *Educação híbrida: um conceito chave para a educação, hoje*. In: BACICH, Lilian; TANZI NETO, Adolfo; TREVISANI, Fernando de Mello (Org.). Ensino Híbrido: Personalização e Tecnologia na Educação. Porto Alegre: Penso, 2015. p. 27-45.

THORP, H. H. *ChatGPT is fun, but not an author*. Science, Washington DC, ano 379, n. 6600, p. 311, 2024.

Sofrimento psíquico e cura em narrativas de adeptos da Umbanda

Psychic suffering and healing in narratives of Umbanda followers

Thelma Maria Grisi Velôso
Universidade Estadual da Paraíba, Brasil
Campina Grande, PB
tgrisiveloso@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0447-7490

Pedro de Oliveira Filho
Universidade Federal de Campina Grande, Brasil
Campina Grande, PB
deoliveirafilhopedro@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2401-8953

Karoliny Rafaela Sousa de Andrade
Universidade Estadual da Paraíba, Brasil
Campina Grande, PB
karoluepb@yahoo.com.br
https://orcid.org/0009-0001-4550-6828

Recebido em: 13 de novembro de 2025
Aceito em: 12 de maio de 2026

Resumo:

No Brasil, existem inúmeras terapias alternativas de cura, dentre elas, as religiosas. A influência dos cultos religiosos na interpretação do processo saúde-doença tem se tornado objeto de estudo de várias áreas do conhecimento. Este estudo analisa, em histórias de vida de pessoas que já se submeteram à psicoterapia e/ou ao tratamento psiquiátrico, as estratégias argumentativas utilizadas para justificar a opção pela cura em terreiros de Umbanda. Foram analisados seis relatos de histórias de vida de seguidores da Umbanda da cidade de Campina Grande (Paraíba) com o uso do método de análise de discurso desenvolvido pela Psicologia Social Discursiva. Nesses relatos, construídos para dar legitimidade à opção pela cura em terreiros de Umbanda, os entrevistados empregam diferentes mecanismos para ressaltar a existência de um sofrimento psíquico que nem a Psicologia, nem a Medicina, nem outras religiões conseguiram aplacar. Analisamos, assim, relatos que procuraram dar credibilidade e autoridade ao saber e às práticas umbandistas.

Palavras-chave: Saúde mental. Discurso. Categorização. Argumentação. Histórias de vida.

Abstract:

In Brazil, there is a number or alternative forms of cure therapy, and among them, the religious ones. The influence of religious cults, in the interpretation of the health-disease process, has become the object of study in several areas of knowledge. In this article, we aim at analyzing the argument strategies used by people who have undergone psychotherapy and/or psychiatric treatment in their life histories in order to justify their option for cure in Umbanda rituals (terreiros). Six life story reports from Umbanda followers in the city of Campina Grande (Paraíba) were analyzed using the discourse analysis method developed by Discursive Social Psychology. In these reports (aimed at legitimizing their choice for cure in Umbanda rituals), the individuals use different mechanisms in order to emphasize the existence of an ailing that neither Psychology nor Medicine, nor other religions could mitigate. Here we have analyzed reports that try to give credibility and authority to the practices and knowledge used by Umbanda adepts.

Keywords: Mental health. Discourse. Categorization. Argumentation. Life histories.

Introdução

A história econômica, social e cultural do Brasil concorreu para a existência de uma diversidade de terapias alternativas (Camargo, 1985; Bobsin, 2003), que se multiplicaram, sobretudo, no cenário contracultural dos anos 60 (Tavares, 2003) e se configuram, na contemporaneidade, como um campo heterogêneo de saberes e práticas de cura, muitas delas de cunho religioso (Rocha; Vásquez, 2014). Em geral, as pessoas transitam por vários e diferentes serviços de cura e recorrem tanto ao tratamento médico quanto às terapias de caráter religioso (Rabelo, 1993; Rabelo; Alves; Souza, 1999; Grisotti, 2001).

Há uma disputa acirrada entre diferentes instituições religiosas que oferecem serviços terapêuticos. Além disso, recorrem à cura de caráter religioso pessoas de diversas classes sociais. Segundo Minayo (1994), o que diferencia as relações com a terapêutica religiosa é o significado que cada classe atribui às suas experiências. Considerando o exposto e o contexto de profundas transformações advindas do Movimento de Reforma Psiquiátrica e da criação de serviços substitutivos ao manicômio, que procuram não desvincular o sofrimento das "referências sociais e culturais" (Baltazar; Silva, 2014), a discussão sobre a relação entre religiosidade e sofrimento mental está em pauta. Os estudos sobre essa relação têm sido o foco de muitas pesquisas no Brasil desde a virada do Século XIX para o Século XX, embora tenham se tornado mais frequentes a partir de 1930, como atesta o levantamento realizado por Dalgalarrondo (2007). Para esse autor, só a partir de 1960 foi que a religiosidade dita popular deixou de ser considerada uma "sobrevivência do arcaico" ou um "atraso" e passou a ser definida como resistência e protesto.

Leite e Seminotti (2013) e Koenig (2007) afirmam que, até o Século XX, a religião era vista como possível causadora de neuroses. A partir do Século XXI, no entanto, isso começou a mudar, e "a relação com a religião passa a ser vista como um fator positivo para a saúde, sobretudo para a saúde mental." (Leite; Seminotti, 2013:190). O estudo de revisão teórica de Murakami e Campos (2012), no mesmo sentido, concluiu que a religião contribui para melhorar a qualidade de vida, possibilita uma rede de apoio social e atribui sentido ao sofrimento. No entanto, as pesquisas revisadas não desconsideram que a religião também pode afetar negativamente a saúde mental das pessoas.

Ribeiro e Minayo (2014), por sua vez, a partir de uma revisão da literatura sobre o papel da religião na promoção da saúde, na prevenção da violência e na reabilitação de pessoas envolvidas com a criminalidade, afirmam que, embora grande parte dos trabalhos ressalte que a religião contribui para a promoção da saúde mental, alguns trabalhos duvidam dessa possibilidade.

Vários autores, vinculados a diferentes disciplinas (Aureliano; Silva, 2024; Martínez-Hernáez; Correa-Urquiza, 2017; Santos *et al*, 2012; Spink, 2003), adotam uma perspectiva globalizante e dinâmica que privilegia a análise da saúde/doença como um processo historicamente construído e multideterminado. Nessa perspectiva, ressaltam-se a concepção dos usuários dos diferentes sistemas de saúde, compreendidos como sistemas culturais, e as teorias que se empenham em estudar os modelos explicativos que fundamentam as diferentes interpretações das doenças e a opção por terapias alternativas à medicina tradicional. A influência dos cultos religiosos na interpretação e no tratamento tem sido considerada cada vez com mais atenção pelos pesquisadores. Como afirmam Tavares *et al* (2016:94): "A ampliação do debate sobre a influência da R/E [Religião/Espiritualidade] no contexto da saúde e da prática clínica é inadiável e legítima, uma vez que não restam mais dúvidas sobre a associação entre esses elementos."

Dentre os inúmeros serviços de cura de caráter religioso existentes no país, destacam-se os praticados pelas religiões afro-brasileiras. Inseridos nessas religiões, os terreiros de Umbanda e de Candomblé vêm atuando, consideravelmente, no campo da saúde, em três dimensões: saúde mental, saúde do corpo e saúde espiritual. Inclusive, foi criada em 2003 uma Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (Silva, 2007).

Levando em conta a importância dessas práticas religiosas no contexto da saúde mental, este estudo analisa as estratégias argumentativas, em narrativas de história de vida, mobilizadas por adeptos da Umbanda, que já se submeteram à psicoterapia e/ou ao tratamento psiquiátrico, para justificar a opção pela cura nos terreiros do município de Campina Grande (Paraíba). Cumpre ressaltar que a Umbanda difundida entre as camadas baixas e médias da população brasileira é uma religião que incorporou as entidades do Candomblé e que reúne deuses africanos, santos católicos e o espiritismo kardecista (Silva, 2011).

Para realizar a análise proposta, este estudo seguiu a orientação teórico-metodológica da Psicologia Social Discursiva (Potter; Reicher, 1987; Potter; Wetherell, 1987; Edwards; Potter, 1992; Potter, 1998; Billig, 2008, Martínez-Guzmán; Stecher; Íñiguez-Rueda, 2016). A realidade social, nessa perspectiva, configura-se nas práticas cotidianas, e a linguagem é um instrumento fundamental para construí-la. Garay, Iñiguez e Martínez (2005) asseveram que a perspectiva discursiva em Psicologia Social, que tem na Psicologia Social Discursiva uma de suas mais importantes correntes teóricas, interessa-se pela construção discursiva dos fenômenos psicológicos e sociais. As pessoas recorrem aos repertórios interpretativos ou discursos, que fazem parte do patrimônio sociocultural de uma sociedade, para construir versões da realidade. A versão sobre um acontecimento pode ser construída de formas diferentes, variadas, inconsistentes e mutáveis. O foco dessa perspectiva é a ação na fala e na escrita, na forma como são descritos e explicados os acontecimentos no contexto em que ocorrem (Edwards; Potter, 1992).

Este artigo ocupa-se dos argumentos construídos nas histórias de vida para explicar por que optaram por se curar em terreiros de Umbanda; portanto, estaremos atentos às estratégias retóricas mobilizadas por eles, por entender que, quando as pessoas falam, partem de uma determinada posição no mundo, não são imparciais e, implícita ou explicitamente, seus posicionamentos discursivos afirmam argumentos sociais mais amplos e se opõem a outros argumentos (Garay; Iñiguez; Martínez, 2005). As memórias são construídas discursivamente na interação social e cuidadosamente organizadas para realizar ações (Potter, 1998; Edwards; Potter, 1992).

Método

Para o desenvolvimento deste estudo, recorreu-se à metodologia qualitativa da história oral, mais especificamente, às entrevistas de história de vida. Spindola e Santos (2003:121) ressaltam que essas entrevistas, por mais particulares que sejam, "são sempre relatos de práticas sociais: das formas com que o indivíduo se insere e atua no mundo e no grupo do qual faz parte". Esse tipo de relato não é a imediata tradução do vivido, é a construção, a partir da experiência social narrada, de uma imagem de si em relação ao próprio grupo social e ao próprio universo de valores (Pollak, 1992). "A entrevista de história de vida é um relato de um narrador sobre sua existência através do

tempo, contando livremente sua vida, imprimindo ao relato suas próprias categorias, impondo um ordenamento e selecionando ele mesmo o que quer relatar." (Lang; Campos; Demartini, 2010:45).

Cabe registrar que, inicialmente, fomos à Fundação Beneficente dos Cultos Umbandísticos e Filosóficos da Paraíba e obtivemos uma lista com informações sobre os terreiros existentes no município de Campina Grande; no entanto, a lista estava desatualizada. Sendo assim, visitamos poucos terreiros. Além disso, por uma questão ética, os terreiros se negaram a indicar possíveis entrevistandos. Apesar de buscarmos outras alternativas, como, por exemplo, participar de rodas de capoeira, houve dificuldade para encontrar pessoas cujos perfis se adequassem aos critérios exigidos – que optaram por se tratar do sofrimento psíquico nos terreiros de Umbanda e que já haviam se submetido à psicoterapia e/ou ao tratamento psiquiátrico. Foram obtidas, então, seis histórias de vida de seguidores da Umbanda de Campina Grande - PB – cinco mulheres e um homem, com idades entre 40 e 77 anos.

A participação voluntária foi confirmada pela assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Todos os participantes residiam na cidade de Campina Grande e as entrevistas foram feitas nas suas residências. Solicitou-se aos entrevistados que narrassem livremente suas histórias. No decorrer do relato, foram feitos, de acordo com os objetivos da pesquisa, alguns questionamentos. Por questões éticas, preservou-se o anonimato dos entrevistados, que foram identificados com pseudônimos.

As entrevistas foram gravadas, transcritas e submetidas à análise de acordo com o método de análise de discurso criado pelos teóricos da Psicologia Social Discursiva (Potter; Reicher, 1987; Potter; Wetherell, 1987; Edwards; Potter, 1992; Potter, 1998; Billig, 2008). No processo de análise, dedicou-se atenção aos efeitos de sentido que foram produzidos nos relatos e às estratégias utilizadas para obter esses efeitos. O ponto central é, como advertem Potter e Reicher (1987), a forma como relatos, descrições e histórias estão organizados para construir os diferentes objetos, as identidades e as relações do cenário social.

Resultados e discussão

Os resultados deste estudo foram organizados em torno de dois eixos: 1) as estratégias de categorização e particularização e seu uso nas descrições do sofrimento psíquico; 2) as argumentações utilizadas para justificar a opção pela cura em terreiros de Umbanda.

Categorização é o processo de mobilização de categorias em descrições, narrativas e argumentações. Sentenças como "João é esquizofrênico" ou "Os brasileiros são corruptos" exemplificam o processo de categorização discursiva. É um processo que ou assemelha um indivíduo a todos os membros de uma categoria (João é igualado a todos os esquizofrênicos) ou todos os membros de uma categoria aos membros de uma categoria mais ampla (os brasileiros são igualados a todas as pessoas corruptas). Esse procedimento está, obviamente, na base do processo de construção de identidades. Ter uma identidade é ser assemelhado ou assemelhar-se a algumas pessoas, mas esse mesmo processo é indissociável do processo de diferenciar-se de outras (Jenkins, 2004). Quando alguém diz que João é esquizofrênico (ou quando João diz de si mesmo que ele é esquizofrênico), por meio desse mesmo ato discursivo, ele é diferenciado dos neuróticos, dos sãos etc.

Categorizar pode ser um processo cognitivo ou discursivo. Esse processo, ou estratégia, é fundamental para correntes contemporâneas da Psicologia Social e tem sido objeto de investigação tanto por parte de psicólogos sociais cognitivos (Tajfel, 1983; Hamilton; Gifford, 1976) quanto discursivos (Potter; Wetherell, 1987; Potter, 1998; Antaki; Widdicombe, 2008; Edwards, 2008; Billig, 2008). Estes últimos ressaltam a natureza retórico-discursiva da categorização, o modo como a mobilização de categorias em diferentes tipos de discursos constitui diferentes entidades sociais, dentre elas, as identidades de grupos e indivíduos. Billig (2008) critica os psicólogos sociais cognitivos por desconsiderarem que a categorização é indissociável da particularização, dois processos complementares que constituem a forma como os seres humanos pensam.

Um indivíduo categorizado como 'esquizofrênico' pode mobilizar diferentes argumentos, retirados de diferentes repertórios interpretativos ou discursos, para particularizar a si mesmo no interior da categoria 'esquizofrênicos', ressaltando diferenças que considera fundamentais entre ele e os outros 'esquizofrênicos', ou pode,

de maneira mais radical, retirar a si mesmo da categoria em que foi colocado e categorizar-se como um ‘doente espiritual’ (como os participantes da pesquisa que originou este artigo). Os dois movimentos são exemplos do que Billig (2008) denomina de particularização. Segundo ele, tanto a categorização quanto a particularização estão situadas em estratégias argumentativas e constituem os fenômenos de negociação, disputa e conflito que são inerentes à luta cotidiana para definir a natureza da realidade social e dos grupos sociais.

Esse modo de compreender a construção das identidades e da realidade social é semelhante à teoria do discurso de Laclau e Mouffe (1985). Esses autores descrevem o combate entre diferentes discursos que buscam determinar aquilo que seria a verdadeira natureza dos objetos que habitam o mundo humano. Este artigo contempla a batalha de dois discursos (ou repertórios interpretativos), na fala dos participantes desta pesquisa, para definir quem são eles: o discurso médico-psiquiátrico e o discurso religioso umbandista.

Abaixo, pode-se observar um conjunto de relatos em que os participantes da pesquisa mobilizam categorias para descrever suas primeiras experiências com o sofrimento psíquico.

> ENTREVISTADORA: Eu gostaria que a senhora me contasse a sua história de vida.
>
> CRISTINA: De quando eu era moça? [ENTREVISTADORA: É, a partir do momento que a senhora quiser (...)] Eu era uma pessoa feliz, graças a Deus... (pausa) Tinha saúde, fui criada na roça... [ENTREVISTADORA: Foi criada na roça...] É, aí eu vim pra cá [Campina Grande] (...) E graças a Deus, me casei, tive 12 filhos, criei nove (...) Mas não sentia nada, eu comecei a sentir quando eu cheguei aqui, que fui na casa de uma mulher, aí lá eu fiquei na porta, mandaram tirar [sair], que disse que eu era espírita. [ENTREVISTADORA: Espírita?] Aí eu saí e comecei a sentir as... Eu ia, muitas vezes, pro hospital, *mas eu cacei todo meio pra ficar boa* (enfática). A última vez que eu senti eu bebia (...) aí minha filha deu um banho em mim e eu melhorei e dormi, e quando foi bem cedo, ele [marido] me levou pro João Ribeiro [hospital psiquiátrico de Campina Grande, hoje desativado] (...) Agora eu não via as coisas assim, quando eu me sentia mal, eu sentia assim, aproximação, assim como era espiritual, né? (...) [ENTREVISTADORA: Se a senhora lembrar mais de alguma coisa, pode ficar à vontade para falar (...)] Não, lembro só da minha doença, porque eu fui uma pessoa sofrida de criança. [ENTREVISTADORA: De criança?] Eu achava que eu tinha uma

coisa comigo, porque tudo acontecia comigo. [ENTREVISTADORA: Desde criança?] Desde criança, eu já fui queimada assim, levei uma pancada na cabeça que sangrou... (pausa). Eu era muito assim... ardilosa, aquela pessoa que era agressiva, não sabe? [ENTREVISTADORA: Agressiva...] É... [ENTREVISTADORA: Desde criança...] É, faz tempo que eu sei, que eu tinha minha... É... Como é... Eu sou muito nervosa (77 anos, dona de casa).

SANDRA: Aí foi quando começou, quando eu perdi meus pais, com a perca repentina deles, eu... despertou esses problemas, então eu recorri aos psiquiatras. [ENTREVISTADORA: Psiquiatra?] É, aí palestra [consulta] com eles, e também recorri ao psicólogo. Aí o psiquiatra, o diagnóstico que ele deu que tinha sido um problema da gestação, que, com a perca inesperada da minha mãe, do meu pai, aí veio, despertou esses transtornos que eu não conseguia dormir, eu não tinha condições de andar sozinha, sentia... tinha medo de tudo, ele disse que eu tinha síndrome do pânico, que era um problema depressivo, e eu tomava as medicações e não fazia efeito. (...) eu não chegava a perder a noção mentalmente, né? Eu tinha noção do que fazia... Era, hoje em dia como é (...) depressão, síndrome do pânico (...) num sei o quê... porque eu tinha medo de tomar banho, de chegar no banheiro, ficava com medo, eu achava que eu tava andando e tinha alguém atrás de mim... (...) Aí eu tinha palestra [consulta], né? com o psiquiatra e com o psicólogo, pra que eu pudesse ter um equilíbrio, mas eu passei quatro anos em tratamento, tomava a medicação pra dormir, (...) mas eu dormia uma hora, uma hora e meia (...) a minha irmã foi vendo que isso não era normal num ser humano, né? Que se fosse um problema material, aquela medicação fazia efeito, mas a gente tinha que recorrer ao médico, né? por conta do trabalho, tinha que ter uma justificativa no trabalho, né? [ENTREVISTADORA: Hum... Tinha que ter uma justificativa no trabalho...] É que, no trabalho, eu não poderia dizer: “Não, é um problema mediúnico”, né? como a gente chama, problema de mediunidade. Aí eu recorri às duas partes, mas, quando eu comecei a frequentar a religião espírita, foi quando eu comecei a encontrar... Assim, sentir calma praqueles problemas que eu sentia. (...) entidade que assim não era do mal. Entidades que se foram e acham na gente simpatia e ficam ali perto da gente, não se incorporam, né? Ficam focalizando e causam esses transtornos. Aí depois que eu passei a usar banho de ervas, chá, né? (...) fazendo esse tratamento espiritual. [ENTREVISTADORA: Espiritual...] Aí eu me recuperei, né? até hoje. Aparece assim uma recaída, mas é coisa leve, aí vamos pra uma orientação

espiritual, tomar banho, chá, essas coisas... (58 anos, aposentada dos Correios e Telégrafos).

NEUZA: (...) eu me lembro assim, a minha primeira história de vida começou aqui no interior próximo (pausa). Eu nasci no dia de São João, em Soledade, e fiquei lá até os 14 anos de idade, fiz primário e fiz ginasial, vim pra Campina Grande em 78 pra fazer meu primeiro vestibular em 77, 78 (...) pra Engenharia Química, estudei muito, estudava de manhã e de tarde e voltava à noite pra Soledade. Lecionava num colégio estadual de lá, matemática, e minha vida ia bem até meus 20 anos. Com 21 anos, eu comecei a adoecer, (...) ia muito médico lá, cá, e nada, ninguém sabia o meu problema, eu fiquei muito gorda, eu fiquei obesa. (...) eu pesava quase cem quilos, eu me sentia velha, cansada, eu era muito triste, nenhum médico sabia dizer o que eu tinha, nem aqui em Campina Grande nem Recife. *Fui pra Anápolis* (enfática) (...) fui passear (...) encontrei uma amiga da minha irmã que era endocrinologista (...) ela detectou essa doença, que eu tinha problema na tireoide (pausa). *Quando eu vim pra Paraíba* (enfática), fui ao médico daqui (...) ele pediu os exames e achou que eu tava com a tireoide muito alterada, passei mais de três anos tomando remédio, ou quatro (...) comecei a emagrecer, comecei a ficar mais calma, que eu era muito estressada, muito nervosa, e comecei a viver uma vida normal, arrumei um namorado. Com 27 anos, me casei, (...) era muito triste porque eu não engravidava, aí voltei a ele [o médico], (...) ele passou uns remédios, eu engravidei (...), mas sempre doente, sempre no endocrinologista, sempre tomando hormônio, (...) aí um dia, eu fui em Recife (...). Minha madrinha, ela olhou pra mim: "Vixe, minha filha, tá pálida, amarela, o que é que você tem?" "Eu não sei, (...) eu tô vendo um homem assim do lado da senhora, parece com meu padrinho". Ela disse: "Mas seu padrinho morreu faz muito tempo, você ainda era pequena". "Pois, mas eu conheço ele pelos retratos, parece com ele". Então, foi a primeira visão que eu tive em minha vida, assim, de pessoas que já tinham morrido, era esse meu padrinho, pra onde ela ia, eu via ele seguindo ela na casa dela (...) (50 anos, trabalhava no Fórum).

JOSÉ: Eu vou começar da infância. Pra começar, a minha vida espiritual (...). Com sete anos de idade, já comecei ter visões, vendo as entidades, né? (...). A gente que é espírita, nós somos paranormais. A gente vê coisas do além que as pessoas veem e não confiam. (...) a gente começa a ver os recados. (...) Visões do que vai acontecer alguma coisa na vida de um amigo, de um

> conhecido (...) Aí manda ter cuidado. Como meu pai já era (ininteligível), minha mãe também já era uma megavidente, e esse negócio de descendência já vem de pai, de avô (...). Aí quando eu cheguei aos 21 anos, realmente eu não dormia tranquilo, não tinha paz, era uma pessoa muito espantada... (...) Porque, como é que posso dizer, é... transtornos mentais (...) assistindo televisão, deitado no chão e eu via a cobra subir (...) eu via subir pro meu lado. Eu via se abrir um buraco no chão e saía italiana [abelhas italianas] (...) dentro de casa (...) eu via italiana voar de noite, já viu italiana voar de noite? É engraçado, né? Mas o negócio é sério... (...) aí eu chamava a mulher: "Mulher, ó o tanto de italiana dentro de casa, ó o tanto de abelha! Tá vendo não?" Eu brigava com ela [esposa], porque eu queria que ela visse também, e ela num via, e eu ficava muito zangado (...). Eu via uma toalha, e quando eu olhava assim a toalha se transformava num cachorro. Muitas vezes, eu via ela [esposa] virar um lobo. Mas eu sabia o que era forças ocultas, e eu não ia dar uma porrada nela dormindo, eu botava a mão primeiro... agora se morder, se eu sentir dor, dou umas porradas. Mas, quando eu passava as mãos (risos) e não mordia, "Ah! Era uma visão..." E isso foi acontecendo muito tempo, inclusive tem pessoas espíritas que enlouquecem através do espiritismo e matam a mulher, mata os filhos, e pra lei, pra pessoa que não entende, ele vai condenar um pobre, uma pessoa que... um inocente (40 anos, pai de santo).

> Suely: Meu pai era crente, foi quando me jogou dentro da lei crente. [ENTREVISTADORA: Jogou a senhora nas leis crentes?] Foi, *mas cada vez ficando pior* (enfática), quebrando carro, vidro de carro, tá entendendo? *Louca!!!* (enfática), (...) sendo amarrada de corrente da polícia. Foi o fim... que eu entrei do espírito (...) Esses braços aqui não é o coro que eu nasci com ele não, fia... isso aqui foi arrancado de corrente de polícia, foi quebrando vidro deles, dos carro deles, sem saber de nada assim. Louca! Louca! Você sabe o que é uma pessoa louca? (72 anos, mãe de santo).

As categorias mobilizadas pelos entrevistados para denominar o sofrimento psíquico, como demonstrado nas falas anteriores, são: 'problema', 'transtorno', 'doença' e 'loucura'. Nomeando o sofrimento psíquico dessa forma, eles também estão categorizando os indivíduos que sofrem psiquicamente como 'problemáticos', 'transtornados', 'doentes', 'loucos'.

Cristina, por exemplo, utiliza a categoria 'doença' para nomear seu "sofrimento" ("lembro só da minha doença"; "quando eu adoecia"), mas tal doença, em seu relato, não é a psiquiátrica, é uma doença espiritual. No entanto, ela ressalta que procurou

várias alternativas para se curar: “Eu ia, muitas vezes, pro hospital, *mas eu cacei todo meio pra ficar boa* (enfática)”.

No início da entrevista, quando lhe foi pedido que contasse sua história de vida, ela disse: “Eu era uma pessoa feliz, graças a Deus... (pausa) tinha saúde, fui criada na roça...”. Porém sua vida mudou quando chegou a Campina Grande, já casada. No entanto, mais adiante, contradiz essa versão de uma vida anterior feliz antes de chegar a Campina Grande. Isso ocorre no final da entrevista, quando a entrevistadora diz: “Se a senhora lembrar mais de alguma coisa, pode ficar à vontade para falar”. Ela fala que o sofrimento foi desde criança: “lembro só da minha doença, porque eu fui uma pessoa sofrida de criança”. Trata-se de um relato visivelmente inconsistente.

Na Psicologia Social Discursiva, a variabilidade discursiva (incoerência, contradição, inconsistência) é entendida, de um lado, como uma decorrência da existência de valores e ideologias em conflito na sociedade, que lutam na esfera da subjetividade individual (Billig, 1991) e, de outro, como uma decorrência das estratégias discursivas que os indivíduos acionam para atingir determinados objetivos. No caso de Cristina, a inconsistência não decorre, obviamente, de ideologias e valores em conflito no interior da sociedade (ela não fala diretamente de questões polêmicas, como aborto, modos de organizar a sociedade etc., mas de sua vida pessoal). A inconsistência resulta de uma sutil mudança de objetivo em sua fala. Ela vinha contando uma história em que os sintomas da doença emergiram quando se mudou para Campina Grande. No entanto, no final da entrevista, tenta construir sua “doença” como algo essencial, que sempre esteve com ela desde a infância: “eu achava que eu tinha uma coisa comigo, porque tudo acontecia comigo”.

Afirmar que as pessoas acionam estratégias discursivas para atingir determinados objetivos ou praticar determinadas ações não é pressupor que há, necessariamente, intencionalidade ou consciência. Isso pode acontecer algumas vezes, mas, na maior parte do tempo, parece não ser assim. Jonathan Potter, inspirado nos teóricos da Análise da Conversação, ressalta:

> As pessoas passam toda a vida praticando diferentes facetas da fala e parece muito plausível que acabem desenvolvendo habilidades práticas que são usadas com grande precisão para produzir com sutileza as descrições

> adequadas para determinadas ações sem ter que planejar ou pensar conscientemente sobre o que fazem (Potter, 1998: 90, tradução nossa).

Sandra, por sua vez, utiliza a categoria ‘problema’ para se referir ao que vivenciou e diz que, segundo o psiquiatra, isso ocorreu por causa de problemas em sua gestação e que, com a morte de seus pais, esses “transtornos” afloraram. A narradora parte de um diagnóstico médico e utiliza várias nomeações do discurso psiquiátrico para se referir ao “problema”: ‘transtorno’, ‘síndrome do pânico’ e ‘problema depressivo’. Assim como Cristina, Sandra disse que se trata de algo espiritual, um problema mediúnico, e é enfática: “Eu tomava as medicações e não fazia efeito”. Para dar mais legitimidade ao seu relato, traz outras vozes, as dos familiares: “a minha irmã foi vendo que isso não era normal”.

Diferentemente de Cristina, Sandra constrói um relato que sugere que o tratamento psiquiátrico e psicológico, embora ineficaz, deveria ser realizado, visto que, “por conta do trabalho, tinha que ter uma justificativa no trabalho, né?”. O relato é construído como se não tivesse havido dúvidas de que o “problema” era “mediúnico”. Apesar de não criticar a Psicologia ou a Psiquiatria, em nenhum momento, a entrevistada diz que optou por essas ciências com a expectativa de ter seu problema resolvido.

Neuza, assim como Cristina, utiliza a categoria ‘doença’ e situa o surgimento da “doença” aos 20 anos. Assim como os demais, fala de vários “sintomas” que a acometiam, até descobrir que se tratava de algo espiritual. Ela descreve, com riqueza de detalhes, o processo que a levou a constatar isso. José também descreve com detalhes sua experiência, no entanto, diferentemente das demais entrevistadas, ele afirma que sua espiritualidade (e os sinais que a acompanhavam) emergiu aos sete anos de idade, que seus pais e avós também eram videntes e ressalta os poderes da mãe, que era “megavidente” e que isso era uma questão de descendência. Não utiliza o termo sofrimento, mas diz que, desde os 21 anos, não dormia tranquilo, não tinha paz, tinha “transtorno mental”. Em seguida, menciona todas “as visões” que tinha e direciona sua fala para se constatar que se tratava de algo espiritual.

O recurso retórico *narração e detalhe* (Potter, 1998) consiste em narrar, de modo pormenorizado, algum acontecimento. O excesso de detalhes, por si só, posiciona o

falante como alguém que está produzindo um relato verídico, pois só alguém que vivenciou ou viu o que narra poderia produzir uma descrição tão detalhada.

Como atesta o referido autor, as descrições são seletivas e implicam a utilização de várias estratégias discursivas. Recorrendo a estudos no campo da Análise da Conversação, Potter (1998) afirma que, quando as pessoas narram acontecimentos considerados extraordinários, tendem a utilizar o discurso direto, isto é, fragmentos de outros discursos, como teriam sido formulados na própria cena, como se pode observar nos relatos acima. O uso dessa estratégia daria credibilidade ao que está sendo dito, uma vez que sugere que outras pessoas vivenciaram a mesma experiência.

Ao contar suas histórias de vida, os entrevistados explicitam o percurso que percorreram até optar pela Umbanda e, antes de dar ênfase ao espiritual, ressaltam algo concreto, racional: o sofrimento que existia, na maioria dos casos, desde a infância, como se observa no relato de Cristina. Ao descrever o sofrimento que vivenciou, a narradora ressalta questões bem objetivas, concretas: "queimadura", "pancada na cabeça" e "sintomas" como agressão e nervosismo. Depois é que vincula a doença a algo espiritual: "quando eu me sentia mal, eu sentia assim, aproximação, assim como era espiritual, né?".

Como afirma Potter (1998), em relatos de experiências "paranormais", as pessoas utilizam frequentemente categorias de crédito. Para isso, ou mencionam outras pessoas que, devido à sua posição social, especialidade, profissão etc., ajudam a dar crédito àquilo que está sendo afirmado ou constroem a si mesmas como pessoas de crédito. Neste último caso, primeiro, apresentam o que afirmam como algo que existe no mundo e não como resultado de sua fantasia ou imaginação. Ao mesmo tempo, posicionam-se como pessoas racionais e normais. O narrador constrói o seu relato como alguém que pertence à categoria dos normais.

Ao construir seus relatos como verídicos, por meio de todos esses recursos, os narradores supracitados também se apresentam como categorias de crédito (Potter, 1998) por terem testemunhado o que narram, terem visto os fatos que descrevem. A credibilidade deles é, nas palavras do referido autor, a *credibilidade da categoria de testemunha.* Todos esses recursos que José e Neuza empregaram para elaborar o que relatam como verdadeiro e a si mesmos como pessoas que merecem crédito produzem o que o autor denomina de *efeito de realismo*. O que contam é a realidade, é o mundo verdadeiro e autêntico.

O relato de Suely também reforça a ideia de legitimidade da opção, ao dizer que a "lei crente" também não resolveu seu problema. Assim como José, ela recorre à categoria 'loucura' para nomear seu sofrimento. Em seu discurso e no de Cristina, o sofrimento aparece vinculado à agressividade e aproxima-se do estereótipo construído nas sociedades modernas sobre o que é ser louco (ver Oliveira; Rodrigues, 2016). O uso da palavra 'louca', que aparece quatro vezes no pequeno trecho do relato de Suely, objetiva afastar qualquer dúvida sobre sua loucura, que é concreta, real.

Esses discursos denotam que a opção pela Umbanda é algo que se impõe na vida dos sujeitos, por causa do sofrimento, para o qual não encontram cura na Psicologia, na Medicina nem em outras religiões. Assim como no estudo de Rabelo (2008), neste estudo os relatos constroem o vínculo com a Umbanda como inevitável e protegem suas versões da crítica. Essa inevitabilidade aparece no discurso de José, abaixo, que sugere uma situação-limite, para a qual não havia mais nada a fazer, a não ser optar pela Umbanda:

> JOSÉ: *(...) passei trinta dias e trinta noites sem conseguir dormir depois* (enfático) (pausa) era vendo, era sentindo catinga de (ininteligível) de cachimbo, era sentindo cheiro de manjericão, enfim. Quando minha mãe viu que eu ia me passar desse mundo pra outro, disse: "Meu filho, você tem que procurar um terreiro de Umbanda". Apesar de que ela respeita, mas também não dá valor não, né? É aquela coisa, você tem, mas às vezes não dá valor. Entonce, eu vi que passei trinta dias e trinta noites sem dormir, passei a tomar muita cachaça. Bebia cana, bebia sexta, sábado e domingo... Quis pular de um prédio lá de Santa Bárbara [condomínio situado num bairro de Campina Grande], eu trabalhava lá, começou a dar uma agonia no juízo lá, né? Comecei a gritar e queria pular lá embaixo. E depois, passou aquele (ininteligível), e eu comecei a chorar feito menino novo (40 anos, pai de santo).

A busca por soluções ou respostas através do espiritual, diante do avanço da ciência e da tecnologia, concorre para a construção de um discurso que procura imprimir legitimidade a essa "opção". Nessa direção, os argumentos utilizados pelos participantes para explicar a opção pela cura nos terreiros enfatizam, ainda, a impossibilidade do êxito da medicina formal, como se pode observar nestas falas:

> SUELY: Desde criança, minha filha, desde os sete anos, que eu já comecei a sofrer, (...), principalmente mode os espíritos bom e os espíritos ruim que tinha que passar, né? Porque, se eu não tinha tratamento... o tratamento era... nem no médico... quando eles aplicavam uma injeção em mim, eu ficava inchada. (...) Porque eu fui pra João Ribeiro [hospital psiquiátrico desativado em Campina Grande], eu fui sofrer, que eles não tiraram minha doidice, me fizeram foi me amarrar, botaram camisa de força. E o espírito foi o pai de santo, que tirou os espírito mau que tava comigo, entendeu? (...) e deixou só os de luz. [ENTREVISTADORA: Hum, rum. Deixou só os espíritos de luz?] *De luz!* (enfática) (...) ficava mais com meu pai de santo do que com os médicos. Porque o médico... ele...fez alguma coisa *de doença* (enfática) que pertencia a ele, mas acontece que a minha doença não pertencia a ele. (...) [ENTREVISTADORA: Então a sua entrada no terreiro se deu a partir desse momento?] Foi depois que eu comecei a ver que o meu Mestre desceu e disse que queria casa aberta. E desde desse momento que eu abri, tá com trinta e nove anos que eu abri. Não abri aqui não, abri na Bahia e depois fui pra São Paulo, entendeu? (...) Então foi desde essa vez que, graças a Deus, eu não fui mais pra médico, assim com esses problema, nunca mais endoideci (72 anos, mãe de santo).

> ENTREVISTADORA: Então a sua primeira experiência religiosa dentro dos terreiros de Umbanda foi a partir da infância?
> VERÔNICA: Foi, eu estava com nove anos, quando se aproximou a primeira corrente e aí eu comecei a sentir assim, muitas dores, era dores, era visões assim, que eu ficava assustada, sem saber identificar o que era aquilo. Então, foi quando a minha mãe começou a me observar e disseram pra ela: "Mulher, leva essa menina pra um hospital de doido, porque isso é coisa de gente louca, isso que ela tá fazendo aí é coisa de gente louca". Já cheguei a ficar hospitalizada em hospital psiquiatra, só que eu não chegava a ficar nem 24 horas, qualquer chancezinha que eu tinha de não ter ali ninguém por perto, só outros pacientes, eu não sabia como, quando eu via, já estava no meio da rua. (...) Mas era coisas impressionante, e aí pronto! A gente saía, meus pais me acompanhavam, me cuidavam, me levavam pra tudo que é qualidade de médico, mas não tinha êxito não, de jeito nenhum. Já eu obtive a cura através do espiritismo, porque também existe cirurgia espiritual. Porque também existe cirurgia espiritual (58 anos, mãe de santo).

Tanto na fala de Suely quanto na de Verônica, a falta de êxito no tratamento psiquiátrico é enfatizada de forma explícita. Suely demonstra em seu discurso que "a

doença não pertencia ao médico". Contrasta o fracasso dos métodos utilizados no hospital psiquiátrico com o sucesso da intervenção do pai de santo e a "abertura da casa": "nunca mais endoideci". Verônica, utilizando a mesma estratégia retórica, constrói sua argumentação de maneira mais convincente, recorre ao inexplicável: "Já cheguei a ficar hospitalizada em hospital psiquiatra, só que eu não chegava a ficar nem 24 horas, qualquer chancezinha que eu tinha de não ter ali ninguém por perto, só outros pacientes, eu não sabia como, quando eu via, já estava no meio da rua", e assume veementemente a falta de êxito da medicina: "A gente saía, meus pais me acompanhavam, me cuidavam, me levavam pra tudo que é qualidade de médico, mas não tinha êxito não, de jeito nenhum".

Todos os entrevistados combatem a medicação hospitalar, seja se referindo à inutilidade do remédio, quando não fazia nenhum efeito sobre os sintomas da 'doença', seja ao seu caráter destrutivo, como se pode observar no discurso abaixo:

> JOSÉ: (...) se for meter remédio, remédio, se o caba não é louco, se o caba não tem problema de nervos, ele termina sofrendo de nervos (...) a química do medicamento, o remédio usado por muitos e muitos tempos (...) vai relaxar os nervos, vai acabar a potência da pessoa, e sem a pessoa querer, vai terminar sendo louco, vai sendo uma pessoa acabada mesmo, por mais que situado no espiritismo, os espíritos de paz, mas ele vai terminar uma pessoa dependente daquele medicamento (...) o caba fica uma pessoa exclusivamente sem energia. Acaba o sujeito, come toda a potência dos nervos (40 anos, pai de santo).

Os relatos são construídos para ressaltar o insucesso da medicação. José, no entanto, é mais enfático e, em tom abertamente crítico, questiona o uso do medicamento e indica uma situação-limite: "Acaba o sujeito, come toda a potência dos nervos". Para nossos entrevistados, não se trata de deixar de crer, mas de considerar os limites da medicina oficial. Esses limites estão presentes nos argumentos utilizados para justificar a procura por pais e mães de santo, ao invés de profissionais de saúde. Assim, implícita ou explicitamente, esses sujeitos utilizam repetidamente os mesmos argumentos, como ilustram os discursos abaixo:

> VERÔNICA: Então, o médico acha que passou a medicação certa, só que, *pra medicina, tá certa* (enfática), mas existe outras coisas do lado espiritual

> por trás disso que não deixa acontecer a cura. (...) são coisas assim que você não entende o porquê (...) jamais acham que uma erva tenha força de lhe curar como o remédio medicinal. (...) você tem que ter confiança que aquela erva vai... *é uma coisa séria mesmo* (enfática). (...) às vezes, paga caro por remédio, *caro* (enfática), e muitos remédios num chega nem nada. E, às vezes, através de uma folha, uma erva de um Orixá lhe dá resultados. Então, foi o que aconteceu comigo. Com ervas, bastante ervas assim: pra banho, limpeza de... de... que dá-se o nome flores (58 anos, mãe de santo).
>
> JOSÉ: (...) através do espiritismo que me enlouqueceu, através das drogas que eu tomei [refere-se aos medicamentos receitados pelos psiquiatras] (...) abalou os nervos (...) então eu tenho que tomar pelo menos um diazepan pra controlar os nervos. Mas problema de loucura espiritual, acabou-se. Eu tenho que dizer graças a Deus, graças aos meus caboclo, preto velho (...) nunca passou pela provação da loucura, só sabe quem passou por ela. Mas tem gente conhecido meu (...) que também foi louco espiritual (...) ele sabe colocar também todos os diagnósticos espirituais. (...) meus irmãos espíritas não sabem contar uma loucura espiritual... (...) é uma doença espiritual (...). A Umbanda é maravilhosa. E graças ao meu bom Deus, eu salvo a minha Umbanda hoje, porque hoje eu tenho saúde. Eu ando pra todo canto, tranquilamente, porque, antes, eu não saía com ninguém, só podia sair se fosse com a mulher, e a mulher já ficava com medo. Dava uma agitação no meu juízo, pra me socar embaixo dos carros. (...) podia criar uma lei no Congresso Nacional para ter médico espírita, que hoje existe, psiquiatra, né? (...) E tratar dos dois lados (...) como eu passei a me tratar espiritual, graças a Deus, eu já tô curado (...). Gente com loucura espiritual, e eu vou e curo. (...) eu não tenho esse poder de passar medicamento, como eu tomei. Porque eu não tenho, realmente eu não sou médico. *Eu sou um médico espiritual, entendeu? E tenho orgulho disso! E eu tenho muito orgulho do que Deus me deu!* (enfático) (...) a doença espiritual não tem cura. Tem cura assim, se tratar, se cuidar, se fazer o que a Umbanda manda. Aí a pessoa fica controlada, fica uma pessoa tranquila, ela já passa a ser um médico espiritual, já cura as pessoas, mas quando a pessoa não se cuida, é louca pro resto da vida. (...) *Eu tenho atestado de louco! Louco, louco, louco!* (enfático) (...) E tudo o que a pessoa tem o povo: "leva pros crentes, leva pros crentes...", mas crente não cura nada não! Quem cura é Deus (40 anos, pai de santo).

Verônica e José ressaltam que a cura está ligada à prática religiosa e ela imprime seriedade ao que está dizendo: "*é uma coisa séria mesmo* (enfática)". José utiliza o

termo ‘loucura espiritual’, que não é a loucura tratada pela medicina (a doença mental), mas uma ‘doença espiritual’, que só pode ser tratada pelo Espiritismo e, nesse caso, pela Umbanda. Explica que ainda toma diazepan, toma só um, e não é por conta da ‘loucura’, tem que fazer isso porque os medicamentos que tomou “abalou os nervos”: “Mas problema de loucura espiritual, acabou-se”. Termos médicos são utilizados com frequência por ele, como, por exemplo, ‘diagnósticos espirituais’, para comparar a Umbanda com a Medicina e aproximá-las. A identidade de pessoa sofrida contrasta com a de pessoa curada e enaltecida pelas capacidades obtidas por meio da Umbanda: “*Eu sou um médico espiritual, entendeu? E tenho orgulho disso! E eu tenho muito orgulho do que Deus me deu!* (enfático)”.

Os argumentos que são utilizados para legitimar a opção pela cura nos terreiros de Umbanda se sustentam na ideia de que a Psiquiatria e a medicação não resolveram. O insucesso da religião evangélica também é mencionado. José, inclusive, desqualifica essa religião. Os entrevistados não fazem uma crítica à Psiquiatria asilar (não negam a existência das doenças que eles denominam de “doenças materiais” e que podem ser curadas pela Medicina), mas argumentam que suas doenças são espirituais, e que a Medicina não é eficaz no tratamento delas.

Billig (2008:10) assevera que “um argumento a favor de uma questão polêmica também é um argumento contra os contra-argumentos”. O mecanismo da retórica não se restringe às relações entre quem “discursa” (orador) e quem ouve (ouvinte). É preciso considerar as opiniões que o orador procura tornar verídicas, ou seja, convencer seu público. Contudo, nele se encontram também as opiniões divergentes que estão sendo contestadas, seja de modo implícito ou explícito. Nesse caso, os relatos procuram afirmar a legitimidade da Umbanda e desqualificar as posições contrárias.

Ao procurar legitimar a opção de cura, os entrevistados afirmam, inclusive, que os médicos sugeriram que eles procurassem a Umbanda:

> VERÔNICA: É... eu, pelo menos, assim, no início, eu tive assim, vários problemas de saúde. Cheguei a ser internada até aqui no Dr. João Ribeiro [Hospital Psiquiátrico atualmente desativado] e fui a vários psiquiatras, não é? E... passavam muitos remédios, só que eu não tinha isso. (...) E um dos médicos me falou assim: “Eu não tenho o que fazer, vou lhe botar pelo avesso? *Não tem doença* (enfática). Aceite o espiritismo que senão a senhora

> vai sofrer até morrer". E aí eu aceitei e continuei e depois eu tive que botar casa do santo (58 anos, mãe de santo).
>
> CRISTINA: (...) quando foi bem cedo, ele [marido] me levou pro João Ribeiro [refere-se ao hospital psiquiátrico que foi desativado]. Quando chegou lá, João Ribeiro [médico psiquiatra] mandou eu pra cá, perguntou se eu conhecia Vicente Mariano [pai de santo], aí eu disse que não, aí ele conhecia a Rua do Fogo, aí foi e disse: "Você... só o canto que você vai ficar boa é lá". E eu fui, e ele cuidou, dou graças a Deus, eu fiquei boa (...) e todos os anos eu dou obrigação ao meu santo (77 anos, dona de casa).

O uso do discurso direto nas falas de Verônica e de Cristina aponta, mais uma vez, para a necessidade de dar credibilidade ao relato (Potter, 1998). Ao utilizar esse recurso, as entrevistadas reafirmam os limites da Medicina, que seriam reconhecidos pelos próprios médicos.

Montero (1985) já sublinhava que, devido à necessidade de definir um espaço legítimo de atuação, o discurso religioso subdivide a categoria 'doença' em dois grupos distintos: as "doenças materiais", que devem ser tratadas com a atuação do médico, e as "doenças espirituais", com a atuação religiosa. Essa distinção, para a autora, tem dois objetivos: suprimir, no âmbito do discurso, um confronto entre práticas socialmente antagônicas e negar a posição inferior da prática mágico-religiosa quando comparada com a prática médica.

Assim como Magnani (2002:13), cabe ressaltar que o tratamento nos terreiros não isola o sujeito do convívio com os outros; pelo contrário, integra-o em diversos níveis, proporciona uma linguagem para expressar a loucura, ensina-lhe a como lidar com ela e o integra no grupo, que, por sua vez, não o enxerga como uma pessoa anormal, mas como "portador de uma missão".

Redko (2000 *apud* Dalgalarrondo, 2007:31), em estudo realizado com adolescentes em sofrimento psíquico que buscaram ajuda na religião, inclusive na Umbanda, afirma que essa experiência os auxiliou "a nomear suas vivências psicóticas e lhes atribuir sentido. Serviu também para lhes assegurar um senso de identidade", embora em algumas situações tenha agravado o sofrimento. Nessa direção, Reinaldo e Santos (2016:170) afirmam que a religião dá significado à experiência de sofrimento, além de apoio social e alternativas para lidar com a situação. Os autores concluem que é preciso "pesquisar e discutir como e o que fazer para sensibilizar o profissional de saúde

sobre o tema e de como lidar com as tensões entre os atores envolvidos quando há divergência entre a compreensão do mesmo".

Baltazar e Silva (2014), por sua vez, ressaltam a importância de considerar o conteúdo religioso na construção da subjetividade de pessoas em sofrimento psíquico. Segundo eles, não se pode desconhecer que a religião ressignifica os sentidos dados ao sofrimento e propicia apoio social, levando os usuários de saúde mental a construírem outras trajetórias terapêuticas que não podem ser desconsideradas pelos profissionais da área de Saúde.

Cumpre observar, ainda, que os participantes desta pesquisa produzem relatos em determinado contexto de entrevista. Talvez, por isso, em nenhum momento, o discurso médico seja desqualificado abertamente, visto que a entrevista estava sendo dada para uma pessoa que faz parte da Universidade, e isso, certamente, produz inferências sobre o posicionamento do pesquisador em relação à Medicina tradicional. Em outros contextos, talvez produzissem discursos diferenciados. Portanto, são produções discursivas fortemente contextualizadas, e não atitudes ou visões de mundo que supostamente se repetiriam em todos os contextos.

Considerações finais

A forma como os relatos de história de vida foram construídos legitima a opção pela cura em terreiros de Umbanda. Nesse sentido, os narradores repetem vários argumentos para justificar essa escolha, como o "sofrimento" desde a infância, o insucesso da psicoterapia, da medicina e de seus métodos, o insucesso da religião evangélica e, por fim, a recomendação dos próprios médicos.

Os sentidos atribuídos à opção pela cura nos terreiros de Umbanda estão diretamente relacionados à busca pela saúde, o que implica uma busca pela paz espiritual, uma vez que o sofrimento psíquico vivenciado pelos entrevistados é concebido como uma 'doença espiritual', e eles se consideram curados com o 'tratamento espiritual'. A utilização nos discursos do termo 'cirurgia espiritual' e a ideia de que os pais ou mães de santo salvam vidas convergem para a tentativa de legitimar uma opção de cura que é desqualificada por vários setores de nossa sociedade. Os entrevistados comparam a Umbanda com o saber científico, relacionando termos da Medicina ou, simplesmente, comparando os métodos científicos com os aplicados nos

rituais de cura nos terreiros. Eles não desqualificam o saber médico, apenas ressaltam seus limites. Assim, em suas narrativas, eles procuram dar credibilidade ao seu "saber" e à eficácia de sua prática.

Referências

ANTAKI, Charles; WIDDICOMBE, Sue. *Identity as an achievement and as a tool*. In: ANTAKI, Charles; WIDDICOMBE, Sue (org.). *Identities in talk*. London, Sage, 2008. p. 1-14.

AURELIANO, Waleska; SILVA, Ana Claúdia Rodrigues da. *Antropologia na Saúde: contribuições epistemológicas e desafios críticos*. Saúde Soc., São Paulo, v. 33, n. 3, e240871pt, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-12902024240871pt. Acesso em: 31 out. 2025.

BALTAZAR, Danielle Vargas; SILVA, Claudia Osório da. *O que a saúde mental tem a ver com religiosidade?* Cadernos Brasileiros de Saúde Mental, Florianópolis, v. 6, n. 14, p. 75-97, dez. 2014. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/cbsm/article/view/68738/41372. Acesso em: 29 out. 2025.

BILLIG, Michael. *Argumentando e pensando: uma abordagem retórica à psicologia social.* Petrópolis, Vozes, 2008.

BILLIG, Michael. *Ideology and opinions*. London, Sage, 1991.

BOBSIN, Oneide. *Etiologia das doenças e pluralismo religioso*. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 43, n. 2, p. 21-43, 2003. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/594/548. Acesso em: 6 ago. 2021.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Apresentação. In: MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Graal, Rio de Janeiro, 1985. p. 10-13.

DALGALARRONDO, Paulo. *Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais*. Rev. Psiq. Clín., São Paulo, v. 34, n. 1, p. 25-33,

2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700005&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt . Acesso em: 30 out. 2025.

EDWARDS, Derek. *The relevant thing about her: social identity categories in use*. In: ANTAKI, Charles; WIDDICOMBE, Sue (org.). *Identities in talk*. London, Sage, 2008. p.15-33.

EDWARDS, Derek; POTTER, Jonathan. *Discursive Psychology*. London, Sage, 1992.

GARAY, Ana, IÑIGUEZ, Lupicinio; MARTÍNEZ, Luz Maria. *La perspectiva discursiva em Psicologia Social.* Subjetividad y processos cognitivos, Buenos Aires, n. 7, p. 105-130, 2005. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/3396/339630246006.pdf. Acesso em: 4 jan. 2021.

GRISOTTI, Marcia. *Processo saúde-doença: percepções e comportamentos.* Cadernos CERU, São Paulo, v. 2, n. 12, p. 115-137, jan. 2001. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2595-2536.v12i0p115-137. Acesso em: 30 out. 2025.

HAMILTON, David L.; GIFFORD, Robert K. *Illusory correlations in interpersonal perception. A cognitive basis of stereotypic judgements.* Journal of Experimental Social Psychology, Amsterdã, n. 12, p. 392-407, 1976. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/596316454/Hamilton-1976-Illusory-Correlation-in-Intergroup-Perception. Acesso em: 30 out. 2025.

JENKINS, Richard. *Social Identity.* 3ª ed., London, Routledge, 2004.

KOENIG, Harold G. *Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental.* Rev. Psiq. Clín., São Paulo, v. 34, n. 1, p. 5-7, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt . Acesso em: 30 out. 2025.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politic*s. London, Verso, 1985.

LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo; CAMPOS, Maria Cristina Siqueira de Souza; DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. *História oral e pesquisa sociológica: a experiência do CERU*. 29ª ed., São Paulo, Humanitas, 2001.

LEITE, Imelidiane Silva; SEMINOTTI, Elisa Pinto. *A influência da espiritualidade na prática clínica em saúde mental: uma revisão sistemática*. Revista Brasileira de Ciências da Saúde, João Pessoa, v. 17, n. 2, p. 189-196, out. 2013. Disponível em: http://periodicos.ufpb.br/index.php/rbcs/article/view/14102. Acesso em: 19 jun. 2020.

MAGNANI, José Guilherme C. *Doença mental e cura na umbanda*. Revista Teoria & Pesquisa, São Paulo, n. 40/41, p. 1-19 (on line), jan./jul. 2002. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Doenca%20Mental%20e%20Cura%20na%20Umbanda.pdf. Acesso em: 30 out. 2025.

MARTÍNEZ-HERNÁEZ, Angel; CORREA-URQUIZA, Martin. *Un saber menos dado: nuevos posicionamientos en el campo de la salud mental colectiva*. Salud Colectiva, Buenos Aires, v. 13, n.2, p. 267-278, jul. 2017. Disponível em: http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/1168/1184 . Acesso em 19 jun. 2020.

MARTÍNEZ-GUZMÁN, Antar; STECHER, Antonio; ÍÑIGUEZ-RUEDA, Lupicinio. *Aportes de la Psicología Discursiva a la investigación cualitativa en Psicología Social: análisis de su herencia etnometodológica*. Psicologia USP, São Paulo, v. 27, n. 3, p. 510-520, set./dez. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/pusp/v27n3/1678-5177-pusp-27-03-00510.pdf . Acesso em: 31 out. 2025.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Representações da cura no catolicismo popular*. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1994. p. 57-71.

MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Graal, Rio de Janeiro, 1985.

MURAKAMI, Rose; CAMPOS, Claudinei José Gomes. *Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente*. Rev. bras. enferm.,

Brasília, v. 65, n. 2, p. 361-367, abr. 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0034-71672012000200024. Acesso em: 30 out. 2025.

OLIVEIRA, Rodrigo Tôrres; RODRIGUES, Walteísa. *A política, o social e a clínica enquanto saídas para a desconstrução dos manicômios e do mito da periculosidade*. In: VENTURINI, Ernesto; OLIVEIRA, Rodrigues Torres; DE MATTOS, Virgílio (org.). O louco infrator e o estigma da periculosidade. Brasília, CFP, 2016. p. 314-352. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2016/11/CFP_Livro_LoucoInfrator_web-2.pdf. Acesso em: 5 jun. 2020.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n.10, p. 1-15, jul./dez. 1992. Disponível em: https://periodicos.fgv.br/reh/issue/view/276. Acesso em: 31 out. 2025.

POTTER, Jonathan. *La representación de la realidad: discurso, retórica y construcción social.* Barcelona, Paidós, 1998.

POTTER, Jonathan; REICHER, Stephen. *Discourse of community and conflict: the organization of social categories in accounts of a 'riot'*. British Journal of Social Psychology, Great Britain, n. 26, p. 25-40, 1987.

POTTER, Jonathan; WETHERELL, Margareth. *Discourse and Psychology: beyond attitudes and behavior.* London, Sage, 1987.

RABELO, Mírian Cristina. *Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 28, n.1, p. 176-205, jul. 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rs/a/TKyqtTR4hTGQS49HbhfprfM/abstract/?lang=pt. Acesso em: 31 out. 2025.

RABELO, Mírian Cristina. *Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas*. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325, set. 1993. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csp/a/mnQHxgLMLBMfNYxd7gNQQwG/abstract/?lang=pt. Acesso em: 31 out. 2025.

RABELO, Mírian Cristina; ALVES, Paulo César B.; SOUZA, Iara Maria A. *Signos, significados e práticas relativos à doença mental.* In: RABELO, Mírian Cristina; ALVES, Paulo César B.; SOUZA, Iara Maria A. (org.) Experiência de doença e narrativa. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1999. p. 43-73.

REINALDO, Amanda Márcia dos Santos; SANTOS, Raquel Lana Fernandes dos. *Religião e transtornos mentais na perspectiva de profissionais de saúde, pacientes psiquiátricos e seus familiares.* Saúde Debate, Rio de Janeiro, v. 40, n. 11, p. 162-171, jul./set. 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700005. Acesso em: 30 out. 2025.

RIBEIRO, Fernanda Mendes Lages; MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O papel da religião na promoção da saúde, na prevenção da violência e na reabilitação de pessoas envolvidas com a criminalidade: revisão de literatura*. Ciência & Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p. 1773–1789, jun. 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1413-81232014196.13112013. Acesso em: 5 nov. 2025.

ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel A. *O Brasil na nova cartografia global da Religião.* Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 34, n.1, p. 13-37, jun. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rs/a/P6yWP5n8Q4kcYyMrWLBYRsd/?lang=pt. Acesso em: 27 ago. 2021.

SANTOS, Alessandra Carla Baia dos *et al*. *Antropologia da saúde e da doença: contribuições para a construção de novas práticas em saúde*. Rev. do NUFEN [online], São Paulo, v. 4, n. 2, p. 11-21, dez. 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v4n2/a03.pdf. Acesso em: 5 jun. 2020.

SILVA, José Marmo da. *Religiões e saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde*. Saúde Soc., São Paulo, v. 16, n. 2, p. 171-177, ago. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sausoc/a/QPtgZ7SRyQkpDDxvrjhdGrb/abstract/?lang=pt. Acesso em: 27 ago. 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Religião e identidade cultural negra: católicos, afro-brasileiros e neopentecostais*. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 20, n. 20, p. 295-303, jan./dez. 2011. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v20i20p295-303. Acesso em: 30 out. 2025.

SPINDOLA, Thelma; SANTOS, Rosângela da Silva. *Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora?)*. Rev Esc Enferm USP, São Paulo, v. 37, n. 2, p. 119-126, 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/reeusp/a/rvCVnHXs6RSXnK7vBgDGL5t/?lang=pt&format=pdf .
Acesso em: 6 ago. 2021

SPINK, Mary Jane Paris. *Psicologia Social e saúde: práticas, saberes e sentidos*. Petrópolis, Vozes, 2003.

TAJFEL, Henri. *Grupos humanos e categorias sociais: estudos em Psicologia Social*. Lisboa, Livros Horizonte, 1983.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. *Legitimidade terapêutica no Brasil contemporâneo: as terapias alternativas no âmbito do saber psicológico*. PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v.13, n. 2, p. 83-104, dez. 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/physis/a/gqtbnrX8phy7pm8vZdqyF9g/?lang=pt&format=pdf.
Acesso em: 6 ago. 2021.

TAVARES, Cássia Quelho *et al*. *Espiritualidade, religiosidade e saúde: velhos debates, novas perspectivas*. Interações, Belo Horizonte, v.11, n. 20, p. 85-97, jul./dez. 2016. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n20p85.
Acesso em: 30 out. 2025.

Caminhando pelo desconhecido: agência espiritual, experiências e aprendizados

Walking into the unknown: spiritual agency, experiences and lessons learned

Marcos Alexandre de Souza Queiroz[1]
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, Brasil
Currais Novos, RN
madesq01@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-4227-9658

Luiz Assunção
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
Natal, RN
luiz.assunco@ufrn.br
https://orcid.org/0000-0002-0718-0492

Recebido em: 1 de fevereiro de 2026
Aceito em: 12 de maio de 2026

[1] Doutorando do PPGA-UFBA e desenvolve pesquisa com o apoio financeiro do CNPq.

Resumo:

A proposta deste artigo é refletir sobre as relações entre saúde e religiões afro-indígenas enfatizando como as manifestações espirituais vivenciadas por sujeitos que buscaram amparo nos hospitais mobilizaram médicos a constituir o campo de estudos conhecido como afro-brasileiro e como as consequências desses conhecimentos interferiram nos hospitais, na pesquisa antropológica, na vida das pessoas e nas casas de santo. Apresentamos as trajetórias de duas iyalorixás nagô da cidade de Natal/RN, que narram como foram acometidas por perturbações físicas e emocionais e, entre atendimentos médico-hospitalares e casas de santo, adquiriram conhecimento para identificar a origem espiritual de seus problemas de saúde e para a compreensão das agências dos orixás que exigiam respostas rituais como meio de apaziguá-los. O caminho trilhado pelos médicos e pelas mães de santo pode ser pensado como trajetórias pelo desconhecido, pois apenas com o desenvolvimento de investigações e na experiência direta que esses sujeitos acessaram os saberes relacionados a esse campo religioso.

Palavras-chave: Narrativas Biográficas. Estudos Afro-indígenas. Aprendizados. Agência.

Abstract:

This article reflects on the relationship between health and Afro-Indigenous religions, emphasizing how spiritual manifestations in individuals seeking care in hospitals mobilized doctors to found the field of study known as Afro-Brazilian studies, and how the consequences of this knowledge impacted hospitals, anthropological research, people's lives, and “casas de santo”. We present the trajectories of two Nagô priestesses from the city of Natal-RN in Brazil, who narrate how they suffered from emotional disturbances and, through medical-hospital care and “casas de santo”, acquired knowledge to identify the spiritual origin of their health problems and to understand the agencies of the orishas that demanded ritualistic responses as a means of appeasing them. The path taken by the doctors and the priestesses can be considered as journeys into the unknown, since only through the development of investigations and direct experience did they access knowledge about this religious field.

Keywords: Biographical narratives. Afro-Indigenous studies. Learnings. Agency.

A saúde e a agência do santo[2]

A relação entre religiões afro-brasileiras e a saúde, especialmente a saúde mental, constituiu um dos principais estímulos para a formação desse campo de estudos nas ciências sociais brasileiras. Em decorrência dessa associação, os primeiros estudos sobre essas religiões em Salvador e Recife foram desenvolvidos por médicos (Rodrigues, 2006; Ramos, 1940; Fernandes, 1937, entre outros). As religiões de matriz africana e indígenas[3] possuem forte caráter terapêutico e expressam preocupações constantes com a saúde física, espiritual e emocional. Nesse contexto, a saúde se configura tanto como tema central quanto como condição cotidiana de ação, seja no cuidado com as pessoas, seja como veículo imperativo da agência de coisas e entes não-humanos. Carregos[4], demandas[5], eguns (doutrinados ou não[6]) e orixás intervêm na vida das pessoas, cada qual manifestando formas particulares de atuação; contudo, é comum que essas presenças se expressem por meio de problemas de saúde.

Na literatura sobre o tema e no contexto natalense (Queiroz, 2013; Assunção, 2014), é recorrente o argumento de que a busca pelo restabelecimento da saúde constitui um fator determinante para o ingresso nessas religiões. Tal perspectiva aparece de forma contundente nas histórias de vida de Mãe Nem e Mãe Maria do Carmo, lideranças religiosas e principais interlocutoras destes escritos, que narram dramaticamente a procura pela restituição da saúde, experiência que as conduziu a fazer o santo[7] na nação nagô[8]. Suas trajetórias evidenciam a agência dos orixás na exigência de cuidados e

[2] Os termos nativos que aparecerem pela primeira vez ao longo do texto serão acompanhados, em notas de rodapé, de seus respectivos significados. A expressão "santo" é utilizada tanto para se referir aos orixás e a prática religiosa dedicada ao culto dessas divindades, sendo também empregada, de forma mais ampla, como denominação geral dos cultos afro-indígenas.

[3] O uso das categorias que relaciona afro e indígena é apresentado a partir de Márcio Goldman (2017) como formas de articulação e dissonâncias que evidenciam uma pluralidade de "modulações" e de conexões entre referências diversas formuladas a partir das conceituações nativas de "mistura". As referências são identificadas como afro ou indígenas, combinadas de formas plurais e não reproduzem os discursos oficiais de separação entre elas.

[4] Os carregos são sujeiras espirituais, independentemente da origem, energias prejudiciais que aderem às pessoas e se expressam por meio de problemas de saúde, conflitos interpessoais, financeiros, entre outros.

[5] As demandas são ações executadas com a finalidade de prejudicar. Pode ser feitiço ou contrafeitiço, são coisas manipuladas por humanos ou não-humanos para agir contra alguém. Demanda é sinônimo de trabalho, macumba, catimbó, fumaça contrária, bruxaria ou coisa feita.

[6] Egum refere-se aos espíritos dos mortos. Os não doutrinados são espíritos de mortos comuns que encostam nas pessoas ou coisas e as contaminam com energias prejudiciais ou carregos. Os doutrinados são espíritos de mortos identificados como entidades reconhecidas dentro das classes de espíritos presentes na cosmologia dos cultos: exus, mestres de jurema, caboclos, etc.

[7] Fazer o santo, dar a obrigação do santo e deitar para o santo são expressões usadas para se referir ao processo ritual de iniciação ou das obrigações solicitadas pelos orixás ao longo da vida do religioso.

[8] Nação é um termo usado para denominar complexos de conhecimento associados a tradições ou vertentes religiosas. A expressão nagô é uma categoria nativa que identifica um desses complexos de

atenção voltados ao corpo e às emoções. Elas narram, em seus termos, problemas como desmaios, "loucura", quebra de resguardo, paralisias temporárias e fortes dores de cabeça, frequentemente acompanhadas de quedas, machucados, hematomas e sangramentos. Tais manifestações foram interpretadas, à luz dos esquemas racionalistas da medicina da época, como sintomas de um corpo doente.

A proposta deste artigo é refletir sobre as possíveis conexões entre saúde e cultos afro-indígenas que mobilizaram sujeitos a buscarem atendimento hospitalar e despertaram, entre médicos, o interesse pelas manifestações espirituais e pelos estados de transe, frequentemente diagnosticados como enfermidades mentais. Tais debates contribuíram para a constituição do campo de estudos posteriormente denominado afro-brasileiro (Goldman, 1985). Para compreender melhor essas questões, privilegiamos tanto as referências produzidas por médicos/antropólogos quanto as narrativas biográficas das mães de santo anteriormente mencionadas. As histórias aqui abordadas resultam de um extenso processo de observação, participação, entrevistas e longas trocas de conversas entre os autores e as iyalorixás, desenvolvido ao longo dos anos, desde 2007. Esse material foi produzido em diferentes períodos, marcados por uma presença de campo mais sistemática e intensa, seja individualmente, seja na atuação conjunta dos autores, bem como pela continuidade dos vínculos estabelecidos com as casas, as famílias (de santo e de sangue) e as próprias mães de santo[9].

O encontro com Mãe Maria do Carmo antecedeu o contato com Mãe Nem, e a forma como cheguei à sua casa guarda um tom de acaso. Naquele período, eu me encontrava em uma fase exploratória da pesquisa, buscando conhecer diferentes casas de santo[10] para definir em quais espaços me inseriria para desenvolver o trabalho pretendido. Foi nesse contexto que cheguei ao Ilê Axé Xangô Mafiloman[11], em abril de

conhecimentos. O termo nagô apresentado nos limites deste artigo corresponde ao que na literatura acadêmica é conhecido como xangô ou xangô pernambucano.

[9] A proposta inicial desse artigo foi apresentada por Marcos Queiroz como trabalho final da disciplina Antropologia do Habitar ministrada pela Professora Doutora Alline Torres Dias da Cruz (PPGA/UFBA). Agradecemos a professora pela leitura atenta e as contribuições que na medida do possível procuramos incorporar no presente artigo.

[10] Casa de santo é uma das expressões usadas para se referir ao local onde as pessoas praticam alguma modalidade de culto religioso de matriz afro-indígena em Natal. Há muitas outras expressões: terreiro, barracão, centro e, mais recentemente, ilê axé. As entidades juremeiras usam expressões como canzuá e girador. Embora sejam expressões comuns entre os espíritos, as pessoas comumente não usam essas expressões.

[11] Naquela época, o nome que identificava a casa era Centro Espírita Xangô Mafilomã, casa fundada em 1995.

2007. A partir de então, passei a frequentá-lo regularmente; a mãe de santo me acolheu e colaborou ativamente com a pesquisa (Queiroz, 2013).

O contato com Mãe Nem ocorreu logo em seguida, por intermédio de Mãe Maria. As atividades do Ilê Axé Xangô Mafiloman eram realizadas em parceria com o Centro Espírita Iemanjá Sabá, casa dirigida por Mãe Nem. A relação entre as duas casas encontrava-se solidamente estabelecida: ambas se dedicavam cotidianamente aos cuidados com o santo e, igualmente, zelavam pela jurema[12]. Mãe Nem ocupava uma posição de liderança, coordenando as atividades religiosas, sempre contando com a parceria ativa de Mãe Maria do Carmo em todos os momentos rituais.

[12] Jurema é um complexo religioso em torno da planta de mesmo nome, cuja espécie é abundantemente encontrada no Nordeste, do litoral até o mais distante sertão. Da planta considerada sagrada, faz-se uma bebida de mesmo nome que dá acesso ao mundo espiritual das cidades encantadas da jurema. Devido à sua posição no culto, hoje dá nome à prática religiosa que outrora fora chamada de catimbó (Assunção, 2006).

Imagem 01 - Mãe Nem vestida de branco e Mãe Maria vestida de Iemanjá

Centro Espírita Iemanjá Sabá. Natal/RN



Fonte: Coleção fotográfica da família de Mãe Nem, 1990

A discussão empreendida nestes escritos permite evidenciar diversos aspectos das trajetórias dessas mães de santo. Contudo, interessa-nos focalizar especificamente o período em que elas transitaram entre hospitais psiquiátricos e casas de santo, espaços nos quais receberam cuidados, passaram por processos terapêuticos e acumularam aprendizagens. Ao longo dessas experiências, construíram conhecimentos que possibilitaram compreender as agências dos orixás e as formas de apaziguá-las, buscando restabelecer o equilíbrio e a saúde.

Na pesquisa entre dominicanos em Río Piedra (Porto Rico), Alline Cruz demonstra que as relações de engajamento entre pessoas e "mistérios" se expressam por meio de diferentes modalidades rituais mediadas por especialistas, "pessoas que têm mistérios", na intenção de equilibrar a própria vida e resolver os problemas enfrentados pelos clientes que procuram conforto diante das aflições (Cruz, 2022). Mãe Nem e Mãe Maria listam respostas rituais mobilizadas por médicos e religiosos, diante dos problemas de saúde apresentados, tais como: consultas, internações,

eletroconvulsoterapia, medicamentos alopáticos; consultas, limpezas, banhos, oferendas, respectivamente. O caminho trilhado pelos médicos e pelas mães de santo pode ser pensado como trajetórias pelo desconhecido, pois somente depois do contato com as práticas religiosas, com o desenvolvimento de investigações e por meio da experiência direta puderam aprender e conhecer a respeito do modo como essas agências se manifestam e a responder as suas exigências.

Nas discussões apresentadas por Dalmaso (2018), Cruz (2020) e Ahlert et al. (2024), evidencia-se de forma marcante como as agências dos entes espirituais, seja na instauração do caos ou do equilíbrio na vida das pessoas, produzem múltiplas dinâmicas de existência. Nas situações etnográficas analisadas por esses autores, os vínculos com entidades espirituais (“mistérios” e “Iwa”) aparecem associados à herança familiar, indicando a anterioridade de um corpo de conhecimentos sobre tais modos de relação (Dalmaso, 2018; Cruz, 2020). Diferentemente desses casos, as trajetórias de Mãe Nem e Mãe Maria do Carmo não se estruturam a partir da ideia de um conhecimento preexistente ou de herança familiar. Para a medicina, assim como para as duas mães de santo, os efeitos das agências espirituais eram inicialmente desconhecidos. Desse modo, a compreensão de que a agência espiritual poderia manifestar-se como problema de saúde não integrava um repertório compartilhado entre esses médicos e as mães de santo.

Ter santo de herança é tema compartilhado entre as pessoas do nagô, embora seja percebido como algo relativamente raro. O mais comum é perceber que a relação com o santo, o acesso aos conhecimentos sobre modos de agir e sobre a dinâmica da casa, sejam construídos gradualmente, ao longo da experiência vivida. Outro aspecto importante, explorado por Ahlert et al. (2024) e também presente nos demais textos citados, diz respeito às dinâmicas de vínculos consolidados e à produção de conhecimentos especializados e sedimentados sobre o mundo espiritual, seus rituais de cuidado e suas materialidades. No entanto, o recorte que pretendemos desenvolver volta-se para uma medicina e para sujeitos que, em certa medida, estavam ainda se iniciando nos conhecimentos desse campo posteriormente denominado, na literatura antropológica e em outras áreas, como afro-brasileiro. Buscamos refletir sobre como as agências espirituais, mediadas pelos pacientes, mobilizaram médicos que, diante dos sinais apresentados, os interpretaram como sintomas de doença. Em contrapartida, a

partir das experiências vividas, as iyalorixás Nem e Maria do Carmo relatam o percurso por meio do qual elaboraram modos de reconhecer a origem espiritual de suas aflições.

Organizamos o desenvolvimento destes escritos em duas partes. Na primeira, buscamos refletir sobre como alguns médicos, instigados por seus anônimos pacientes psiquiátricos, chegaram aos terreiros e passaram a conhecer aquele contexto por meio da pesquisa antropológica, bem como apontar alguns dos efeitos produzidos por essas trocas de saberes. Em seguida, apresentamos as narrativas das sacerdotisas nagô Mãe Nem e Mãe Maria do Carmo acerca dos percursos que as conduziram à compreensão das exigências dos orixás e a decisão de seguir o caminho agenciado pelo santo.

Diálogos entre a medicina, religiões afro-indígenas e antropologia

A relação entre saúde mental e religiões afro-indígenas mobilizou os interesses de médicos, em especial nas cidades de Salvador e Recife do final do século XIX e início do século XX, provavelmente, estimulados pelos casos que surgiam em seus consultórios[13]. Partindo do pressuposto de que os esquemas de compreensão desses fenômenos não encontravam inteligibilidade nos quadros conceituais da medicina deste período, os esforços por encontrar explicações possíveis, num primeiro momento, apresentaram um viés autoritário, interpretando manifestações espirituais como doença[14]. Posteriormente, com a experiência e o acúmulo de conhecimentos, alguns médicos em diálogo com a antropologia assumiram um esquema interpretativo mais compreensivo. A proximidade com as casas religiosas permitiu a proposição de uma abordagem inclusiva de tratamento, a partir de uma psiquiatria transcultural (Campos, 2023).

Esse aspecto é significativo, pois as primeiras pesquisas que foram desenvolvidas no Brasil sobre os denominados “cultos negros” ou “religiões negras”

[13] Nina Rodrigues comenta sobre o conhecimento que os médicos tinham da prática de seus pacientes de transitar entre atendimentos hospitalares e de especialistas, que o autor denominava de “feiticeiros”: “Todos nós médicos sabemos a frequência com que os doentes, à revelia do assistente, ou despedindo-o sob pretexto mais fútil, vão se entregar aos cuidados dos feiticeiros, vão se tratar com folhas do mato” (2006, p. 69).

[14] Arthur Ramos relata dois casos de pacientes atendidas no Hospital de São João de Deus, na Bahia, no ano de 1931. Duas mulheres que apresentavam, segundo a perícia do autor, uma delas "demência precoce paranoide" e a outra diagnosticada como "débil mental e com surtos de alcoolismo sub-agudo". Ambas foram levadas aos cuidados médicos depois de passar pelas mãos de especialistas como mães de santo e curandeiros, demonstrando como esses tipos de casos mobilizavam conexões entre o universo médico e o religioso (1940, p. 275).

foram desenvolvidas por médicos psiquiatras. Vagner Gonçalves da Silva (2008) destaca como o fundador dos estudos afro-brasileiros, ainda no século XIX, o médico psiquiatra Raimundo Nina Rodrigues, passou a refletir sobre a população negra e as religiões afro na Bahia a partir de um viés racial, baseado em referenciais eugenistas. Sua perspectiva foi reforçada através da combinação com outras áreas de estudo, tais como a medicina legal, a antropologia criminal e o evolucionismo social, todos fundamentados numa perspectiva biologizante[15]. Nesse sentido, a categoria afro-brasileiro, que dá nome ao campo de estudos e que ganhou espaço entre os religiosos de todo o Brasil, nasce também desses pressupostos racistas. Muitas vezes é usada como sinal de distinção e afirmação de pureza e autenticidade, definindo a priori quais e como essas práticas devem ser. Como destacou Beatriz Góes Dantas (1988), essa noção impõe dinâmicas e formas de organização que correspondem a um determinado grupo.

A experiência religiosa desses grupos foi abordada por Nina Rodrigues (2006) como exótica e marcada pela atuação de farsantes que explorariam a credulidade pública. O transe, mobilizado pela incorporação e pela atuação das entidades, foi patologizado e interpretado como sintoma de esquizofrenia. Na década de 1920, outro médico retoma os escritos de Nina Rodrigues e ressalta a relevância de suas observações minuciosamente documentadas. Embora se reconhecesse como seu discípulo, Arthur Ramos (1940) introduz importantes distinções ao criticar os referenciais que compreendiam a religiosidade como fator de inferiorização, substituindo a categoria de raça pela de cultura. A partir desse deslocamento, um novo objeto passa a orientar os estudos sobre as religiões afro-brasileiras: o projeto culturalista de compreender os processos de aculturação e identificar sobrevivências de culturas africanas consideradas originais. Tal perspectiva contribuiu para a formulação de uma espécie de taxonomia dos cultos afro-brasileiros (Silva, 2008; Prandi, 2000), voltada à identificação, diferenciação e classificação de modelos religiosos, com a consequente imposição de fronteiras rígidas entre eles. No entanto, essa forma de leitura

[15] Cruz (2022) faz um comentário a respeito da "constituição de artefatos antropológicos gerados pelo conhecimento eurocêntrico" como a formulação de conceitos como primitivo e bruxaria que expressam referenciais sociais e culturais das sociedades dos antropólogos (Cruz, 2022, p. 195). Destacam-se os aportes epistêmicos de Fernando Ortiz na sua reflexão sobre a bruxaria em Cuba, abordada por meio de referenciais racializados e articulados entre o campo da antropologia criminal e do higienismo, mesmas bases teóricas que fundamentaram as abordagens de Nina Rodrigues sobre o candomblé na Bahia (Rodrigues, 2006).

pouco correspondia à experiência concreta das populações, cujos trajetos religiosos se constituíam de maneira fluida e dinâmica.

Quando Arthur Ramos (1940) reavalia a posição de seu mestre e se insere no debate, demonstra maior sensibilidade à perspectiva dos grupos afro-brasileiros. Dessa maneira, a aliança com determinados setores desse meio religioso e a concepção culturalista por ele mobilizada instauraram uma nova lógica interpretativa, sem, contudo, romper com o caráter autoritário fundamentado na ideia de pureza das tradições africanas. Como observa Beatriz Góes Dantas, "dessa busca da África emerge a valorização da pureza dos candomblés" (Dantas, 1988, p. 20). À medida que outras vertentes religiosas se distanciavam desse ideal de pureza, sua alteridade passava a ser apropriada como sinal de degeneração das tradições. Desse modo, a Escola Baiana de Estudos Afro-brasileiros consolidou-se a partir da defesa dos cultos considerados puros, entendidos como práticas legítimas e dignas de preservação. Em contrapartida, os cultos classificados como misturados ou impuros, vistos como deturpadores de tradição, foram estigmatizados e submetidos à repressão policial. Embora essa nova leitura relativizasse parcialmente certos grupos, ela preservava, por meio da retórica culturalista, fundamentos de base racista. Em outras palavras, houve uma transposição da interpretação médica para a esfera criminal: aquilo que antes era concebido como doença passou a ser tratado como crime e submetido ao controle policial.

O antropólogo estadunidense J. Lorand Matory (1998) critica os argumentos segundo os quais a presença de divindades nagô/iorubá nos cultos afro-brasileiros decorreria apenas da predominância numérica de pessoas dessa origem. Para o autor, o desenvolvimento de determinadas práticas religiosas no Brasil deve ser compreendido a partir do conhecimento, da atuação e da agência diaspórica de sujeitos específicos. Nesse sentido, Matory questiona os desconstrucionistas[16] por atribuírem exclusivamente aos intelectuais acadêmicos que pesquisaram os candomblés de Salvador a formulação de um modelo de "pureza nagô", desconsiderando a atuação de grupos comprometidos com a difusão de um projeto político, identitário e religioso iorubá em diferentes cenários e comunidades atlânticas, conectando a costa ocidental africana ao Caribe e ao litoral brasileiro. Em outras palavras, os desconstrucionistas ignoraram a própria

[16] Os chamados desconstrucionistas são alguns pesquisadores que produziram uma revisão crítica sobre o conceito de pureza nas religiões afro-brasileiras no sentido de reavaliar os pressupostos, os impactos e refletir sobre a variabilidade desses cultos. Autores como Dantas (1988) e o antropólogo Peter Fry são identificados como parte desse grupo.

concepção da disciplina que entende que o conhecimento antropológico é produzido por meio das negociações e relações estabelecidas em campo. Assim, os dados sistematizados e registrados foram entendidos como produtos da competência e engajamento desses intelectuais acadêmicos e não do agenciamento dos intelectuais iorubanos[17], responsáveis pela formulação e sistematização de ideias posteriormente interpretadas, no Brasil, como expressão de um modelo de pureza nagô.

Assumindo um contraponto em relação à Escola Baiana, a Nova Escola de Antropologia do Recife, estimulada por Gilberto Freyre, se posiciona a partir de uma abordagem socioantropológica da psiquiatria. Roberta Campos (2023) aponta que foi a partir do Serviço de Higiene Mental (SHM), pensado e coordenado pelo médico psiquiatra Ulysses Pernambucano, que se iniciaram os novos estudos sobre religiões afro-brasileiras, tendo a capital pernambucana como campo. O grupo adotou uma abordagem humanizada no tratamento dos internos dos hospitais psiquiátricos, posicionando-se contrário a práticas violentas da época, tais como a lobotomia e o choque elétrico. A equipe do SHM era formada por médicos jovens que passaram a se interessar pela pesquisa em antropologia, entre eles, Waldemar Valente (1955), Gonçalves Fernandes (1937), Pedro Cavalcante e René Ribeiro (1978, 2014). O grupo apresentou uma preocupação sistemática com os xangôs do Recife. A primeira medida tomada por Ulysses Pernambucano foi transferir os xangôs do controle da Secretaria de Segurança Pública para o SHM. Nesse período, as denominadas “seitas africanas” conquistaram maior liberdade de funcionamento e tornaram-se objeto de atenção médica e antropológica.

O projeto da Escola Nova do Recife distingue-se da Escola Baiana, embora compartilhe com ela uma perspectiva culturalista. As reflexões sobre misturas, interpenetrações e sincretismos marcaram as leituras desenvolvidas pelos pesquisadores do SHM, postura que provavelmente decorre do amplo contato mantido com casas de diferentes orientações religiosas. Diferentemente da Escola Baiana, os pesquisadores do SHM não defenderam um modelo específico de culto a ser valorizado, ainda que reconhecessem a proeminência nagô entre os xangôs do Recife (Valente, 1955). Em vez disso, mostraram-se mais sensíveis às múltiplas influências e aos processos de hibridização presentes nas práticas religiosas locais.

[17] A exemplo de Martiniano Eliseu do Bonfim, que foi um agente atuante na produção dos materiais de pesquisa de autores como Nina Rodrigues (2006), Arthur Ramos (1940), Edson Carneiro (1978) e Ruth Landes (2002), tal como apontado por Matory (1998).

Outro aspecto relevante foi a aplicação do conhecimento produzido a partir da experiência direta nas casas de culto, o que permitiu a René Ribeiro participar tanto dos debates sobre psiquiatria transcultural quanto das discussões de natureza socioantropológica (Campos, 2023, p. 12). A experiência religiosa do xangô foi compreendida como uma forma de acomodação dos indivíduos ao meio social e o transe passou a ser interpretado como componente de um conjunto de práticas contextualmente situadas. Assim, pessoas que apresentavam determinados quadros médicos poderiam ser tratadas por meio de uma articulação entre hospitais e casas de culto. As "religiões indo-afro pernambucanas", popularmente conhecidas na região do Recife como xangô, configuram, desse modo, um campo aberto, híbrido e polissêmico, compreendido à luz de diferentes teorias antropológicas, sobretudo aquelas vinculadas ao culturalismo, em diálogo com perspectivas da psiquiatria transcultural, da medicina e da história (Campos, 2023, p. 19).

A experiência da Nova Escola de Antropologia do Recife junto aos grupos religiosos permitiu pensar duas abordagens sobre o tema que se coadunam e que podem ser observadas nas trajetórias de Mãe Nem e Mãe Maria do Carmo. Numa via, o foco sobre a variabilidade dos cultos colocou no horizonte a possibilidade de entender as experiências das pessoas de forma aberta e não encerrada em afirmações religiosas segregadas em modelos puros. Noutro sentido, o reconhecimento de que, de forma ampla, esses grupos possuem conhecimentos que permitem acolher e restaurar o equilíbrio da saúde das pessoas. Tal como Cruz (2022) apontou a respeito das técnicas elaboradas pelas "pessoas que têm mistérios" para responder às exigências dos espíritos ou de manipulações mágicas na intenção de causar prejuízo a alguém, a sistematização dessas técnicas evidencia conhecimentos especializados a fim de tratar, apaziguar ou eliminar os efeitos das ações espirituais que se materializam, gerando problemas de saúde. É importante destacar que a agência de pais e mães de santo e dos entes não-humanos (orixás e entidades espirituais) provavelmente mediou o diálogo entre a medicina e a antropologia na produção do campo de conhecimento denominado de afro-brasileiro.

Mãe Nem e os índices de Iemanjá Sabá

Imagem 02 - Mãe Nem. Centro Espírita Iemanjá Sabá. Natal/RN



Fonte: Acervo e fotografia de Luiz Assunção, 2008.

Maria da Glória Silva, conhecida como Mãe Nem ou Gorda, nasceu em Canguaretama e, ainda jovem, mudou-se para Natal. Faleceu em 2022, aos 86 anos. Esteve à frente do Centro Espírita Iemanjá Sabá por cerca de cinco décadas, encerrando as atividades da casa em 2019, em razão de problemas de saúde que não eram de ordem espiritual. Antes disso, sofreu um AVC que comprometeu sua mobilidade e afetou a voz doce e firme com que conduzia, com precisão e afinação, os toques dedicados aos orixás. Também enfrentou complicações decorrentes da diabetes, que, ao longo do tempo, prejudicaram sua visão. Ciente de suas limitações físicas e da responsabilidade de manter o cuidado com o santo e com as pessoas da forma como sempre fez, decidiu, em comum acordo com sua filha de santo, Mãe Maria do Carmo, e com o consentimento de Iemanjá Sabá e Xangô, transferir as coisas do santo e da jurema do Centro Espírita Iemanjá Sabá localizado no bairro Parque das Dunas, para o Ilê Axé Xangô Mafiloman, no bairro das Quintas.

A história de Mãe Nem, como a de tantas pessoas vinculadas aos cultos afro-indígenas, revela o percurso trilhado na busca por compreender e enfrentar

problemas de saúde. Casou-se aos treze anos e, aos dezenove, já era mãe de quatro filhos. Após 1955, passou a sofrer com perturbações mentais e episódios de desmaio, transitando, durante algum tempo, entre os atendimentos psiquiátricos e casas de santo. Nesse período, residia no bairro do Bom Pastor, área periférica da capital potiguar.

> Eu estava muito doente naquela época, quebrei um resguardo e fiquei doente. A vida do meu marido era chamar a SAMU, naquela época era SAMDU (Serviço de Assistência Médica Domiciliar de Urgência), era a Cruz Vermelha. A kombi já sabia ir sozinha na minha casa, ia médico, passava remédio, eu tomava e não tinha jeito. Eu era muito doente e vim ficar boa lá em Andrade. Foi lá que o meu Mestre arriou pela primeira vez. O mestre Zé Pelintra, eu tenho o maior amor por ele. Eu fiquei boa, mas não era aquilo que eu queria. Eu vivia doente também por causa do meu santo. Passei três anos lá em Karol, ele dizia que eu era filha de Oxum, mas eu não acreditava. Foi então que eu conheci Pai Leó. Conheci ele na casa de Karol, ele foi passar o São João lá e comer canjica. Pai Leó me viu, eu tinha os cabelos bem grandes. Passava assim, com licença da palavra, passava da minha bunda. Eu ia passando, ele puxou pelos meus cabelos de cima até embaixo e perguntou: menina você é da onde? Eu disse: eu moro no Bom Pastor (Mãe Nem. Entrevista realizada em 21/10/2020).

Devido às crises recorrentes, aos internamentos e aos tratamentos que a acompanhavam havia anos, seus familiares decidiram buscar outras alternativas de cuidado. Grávida de um filho e amamentando outro, Mãe Nem foi levada à palhoça de Tenente Andrade, conhecido juremeiro e responsável pelo Centro Espírita Santa Bárbara, localizado em Lagoa Seca (atual bairro Dix-Sept Rosado). Aos domingos, ele realizava "sessões de caridade"[18] abertas ao atendimento da população. O espaço era simples: não havia paredes, o chão era de areia fina de praia e, sob uma cobertura de palha, ficava a mesa onde eram dispostos objetos, imagens e elementos utilizados na jurema, como velas e cachimbos.

Segundo Mãe Nem, naquele período o culto da jurema era realizado com os participantes dispostos em volta da mesa e acompanhando com palmas, sem referência aos orixás, aos toques de tambor ou a outras práticas que mais tarde se tornariam

[18] O termo sessão, ao lado de diversos outros, reporta-se às cerimônias públicas. Outras expressões também são usadas: gira, toque, mesa e xirê, essa última expressão é usada exclusivamente para os rituais públicos dedicados aos orixás.

comuns. Ela permaneceu apenas durante o ano de 1959, quando recebia os tratamentos aplicados por Tenente Andrade. Com o passar do tempo, os problemas de saúde retornaram. Mãe Nem decidiu procurar a casa de santo que Babá Karol[19] estava cuidando, vinculada a Maria Inês, uma senhora oriunda de Recife que havia fundado um terreiro no bairro do Nazaré, nas proximidades de sua residência. Segundo seu relato, "Maria Inês foi a primeira pessoa a tocar tambor para os orixás em Natal". Após o falecimento de Maria Inês, Babá Karol assumiu a direção da casa. Foi nesse contexto que Mãe Nem aceitou o convite para assistir a um toque de jurema, passando posteriormente a atuar como sua auxiliar.

Diomedes, companheiro de Mãe Nem, fez dois ilus[20] que deixaram Karol muito satisfeito. Naquela época, era necessário obter a ressalva[21] da polícia para realizar os toques, que tinham horários previamente estabelecidos para acontecer, das 17h às 21h. Durante três anos, Mãe Nem e sua família permaneceram na casa de Babá Karol.

Somente em junho de 1962, durante a festa de Xangô, conheceu Pai Leó[22]. A casa se organizou inteiramente: prepararam pamonha e canjica, enfeitaram o salão com bandeirinhas e montaram uma grande fogueira para celebrar o santo. Pai Leó conduziu todo o toque no nagô, cantando e tocando os ilus sozinho, já que ninguém ali conhecia aquelas rezas[23]. Ele cantou de Exu a Orixalá, inteiramente em nagô[24]. Foi então, durante os cânticos dedicados a Xangô, que Mãe Nem perdeu a consciência. Relataram que ela teria caído ao chão de costas, de forma violenta, por três vezes: "parecia aquele boneco, João Teimoso, caía e levantava". Ela já frequentava há bastante tempo, mas ainda não havia incorporado. Tudo isso aconteceu enquanto Mãe Nem estava grávida. Ao final do toque, Pai Leó se aproximou e disse: "O orixá vai reclamar e você vai me procurar". Ela não deu importância, acreditando tratar-se de uma brincadeira. Apesar do afeto que

[19] Jefarson Francisco Eugênio, mais conhecido como Babá Karol, era mestre juremeiro e babalorixá feito no nagô. Conhecido em Natal por ter deixado uma extensa família de santo. Foi personagem importante como agente político e participou da fundação da atual Federação de Umbanda e Candomblé do Rio Grande do Norte-FEUC/RN (Assunção, 2014; 2022).

[20] Tipo de tambor usado no nagô e, atualmente, na jurema. Possui duas membranas que são colocadas numa lata de 50 cm de altura e 40 cm de diâmetro, sustentada por três vergalhões de ferro sobre uma base de madeira em forma de "T".

[21] Ressalva era o nome da autorização solicitada às autoridades policiais para que a casa de santo realizasse as cerimônias públicas. Havia um controle muito rígido da polícia naquela época, inclusive com muitas batidas policiais, prisões e confisco de objetos (Cascudo, 1978).

[22] Pai Leó também conhecido como Ojé Ladê (Leonardo Oliveira), sacerdote procedente da capital pernambucana, que passou a difundir a tradição nagô em terras potiguares (Assunção, 2022).

[23] Reza, ponto, zuela, doutrina, linha e cantiga, são palavras usadas para se referir aos cânticos para os orixás ou para as entidades da jurema.

[24] Cantar no nagô significa, para ela, que todo o xirê foi conduzido com cânticos em "línguas africanas".

nutria por Babá Karol, por causa de problemas pessoais envolvendo novos membros da casa, Mãe Nem e sua família acabaram deixando de frequentar o espaço.

Pouco tempo após o parto, Mãe Nem adoeceu gravemente e precisou ser internada no hospital. Lembra-se de ter perdido completamente a consciência, tal como expresso nas suas palavras: “Fui levada como louca de hospício”. Durante esse período, Diomedes a visitava diariamente para que ela pudesse amamentar o recém-nascido, além de retirar leite numa mamadeira e levar para casa. Após cerca de um mês e meio nessa condição, numa madrugada, ela afirma ter despertado ao ouvir a voz de uma mulher dizendo: “Acorde, vá embora! Você não pode ficar nesse lugar”. Nesse momento, despertou do sono: “eu tive um momento de lucidez”. Ao abrir os olhos, percebeu as portas entreabertas e os funcionários dormindo, e saiu pelo corredor da enfermaria. Passou por uma alameda cercada de jardins até chegar à lavanderia, onde tentou encontrar roupas que lhe servisse, mas não conseguiu: “Eu fugi só com a roupa do corpo, estava só de camisola e calcinha. Peguei um pente, eu tinha muito cabelo”. Da lavanderia, avistou a saída dos fundos do hospital e conseguiu escapar. Mãe Nem narra esse episódio com grande expressividade e emoção.

> Era de madrugada, de sexta para o sábado. Nesse dia era chuva, muita chuva. E de onde eu estava para o portão, era como daqui para o outro lado da rua (apontando em direção à rua). Eu vi aquele portão assim e pensei: meu deus como eu vou fazer para sair daqui? (com expressão pensativa). Eu fiquei de cara pra cima e chovendo. Peguei o cadeado de baixo e o que tinha assim, mais em cima, quando puxei estava aberto. Eu puxei assim (gesticulando com as mãos e com expressão de força), me enfiei na brecha, olha, pernas para quem te quero (Mãe Nem. Entrevista realizada em 10/10/2012).

Muita água lavava a sua cabeça e escorria pelos longos cabelos. Estava exausta do período de internação hospitalar e, em algum momento perdeu o equilíbrio e caiu na rua. Desacordada, permaneceu no leito de uma vala por onde corria a água da chuva, já acumulada. A água cercava-a por todos os lados, encharcando suas roupas e fazendo seus cabelos se moverem ao ritmo da correnteza. Com o rosto voltado para o céu, recebia diretamente os pingos da chuva. Ao seu redor, várias pessoas se aglomeraram enquanto passavam em direção à feira do bairro Alecrim.

> Veja as coisas no espiritismo como é. O meu marido, que estava em casa deitado na rede, escanchado assim (faz o gesto). Ele fumava, ele estava com

> um cigarro, chegou uma pessoa e disse: te levanta vai buscar tua mulher. Ele disse que escutou e ainda estava com sonolência, ele disse que teve um susto. Ele disse: mas minha mulher está no hospital. Ele disse que não sabia quem foi, só ouviu a voz de uma mulher. A voz disse: olhe onde é que ela está. Quando ele olhou eu estava caída na Deodoro (Avenida Deodoro da Fonseca), não sei se ainda tem, que tinha uma parede de pedra de frente aquele hospital infantil (Hospital Infantil Varela Santiago). Eu estava caída no meio fio. Muita gente se juntou ao redor de mim, muitos diziam: será que ela está beba? Aí disseram: tá não que ela não fede a bebida. Se fosse hoje iriam dizer que eu estava drogada. Eu estava toda roxa porque eu tomei muito choque. Tinha um conhecido que morava perto e que tinha um jeep e o meu marido o chamou: vamos acolá, tenho certeza de uma coisa que eu vi, lá na Deodoro. Botou um capote, entrou nesse jeep, se mandou para lá. Quando ele chegou, eu estava desmaiada. Muito cabelo, muita chuva, muita água. Eu estava lá naquelas valas que fica no meio fio. Chega descia muita água em meu cabelo, lá jogado, chega juntava lixo. Quando meu marido chegou que parou o jeep, esticou o pescoço, viu que eu estava lá. Eu estava caída de papo para cima, as águas passando pelos meus cabelos e a chuva caindo na cara. (Mãe Nem. Entrevista realizada em 10/10/2012).

Ao avistarem aquelas pessoas reunidas, aproximaram-se, cobriram-na com um lençol e a conduziram até o carro. Mãe Nem estava desacordada, mas relata que eles seguiram viagem em direção à cidade de Ceará-Mirim/RN, rumo ao sítio onde Pai Leó e sua família estavam temporariamente alojados.

Quando o veículo chegou ao destino, Mãe Nem abriu os olhos, viu Pai Leó e começou a chorar. Ele então lhe disse: “Não precisa chorar, minha filha. Eu vou cuidar de você.” Naquele mesmo instante, Pai Leó a acolheu, jogou os búzios e, conforme a orientação dada, realizou um bori de saúde[25] para que ela pudesse se acalmar. Um bori sem corte[26], apenas com comida seca[27] e frutas.

O encontro com Pai Leó foi um divisor de águas em sua trajetória, permanecendo marcante em suas lembranças:

[25] O bori de saúde é um tipo de obrigação para os orixás por motivo de saúde, para apaziguar as exigências deles, mas não tem a função de assentar o santo na cabeça ou levantar o assentamento. Esse tipo de borí é como um tratamento terapêutico e não tem caráter de compromisso e filiação com a casa de santo.

[26] Corte é o modo como se denominam os rituais sacrificiais com animais: bichos de pena ou de pelo.

[27] Comida seca são oferendas preparadas exclusivamente de base vegetal (grãos, frutas e tubérculos), alimentos que não são utilizados sangue ou carne provenientes de rituais sacrificiais.

> Eu não andava para canto nenhum, meus meninos eram tudo pequenos. Eu tinha um filho todo ano. Era a minha riqueza do mundo, eram os meus filhos e ainda hoje é. Então eu fui para Pai Leó, ele jogou e disse: você é filha da Sabá mesmo. Cuide dela que você fica boa. Então eu comecei a cuidar da Sabá, ele me ensinou tudo direitinho como é que eu fazia, tudo. Pronto. Eu disse: como é que eu faço? Eu não vou sacrificar bicho. Eu arriava comida seca. Eu fiquei boa. (Mãe Nem. Entrevista realizada em 15/10/2020).

Depois de vinte dias, retornou para casa com a saúde restabelecida e passou a cuidar dos filhos. Pouco tempo depois, por exigência do santo, Mãe Nem retornou para se recolher[28], para dar as obrigações a Iemanjá Sabá. Pai Leó preparou as ervas e os axés do santo, acrescentando também os da jurema. Mãe Nem permaneceu 35 dias no roncó[29], sem contato com ninguém, ouvindo apenas as vozes do marido e dos filhos do lado de fora. Seu contato restringia-se ao pai de santo e a dona Geralda de Oxum, a mãe pequena. Grande parte do que aprendeu nesse período foi revelada pelos orixás.

> Eu recebi toda a revelação que um ser humano pode receber de um orixá, dos orixás. Alí eu aprendi a cantar, alí eu aprendi a jogar, alí eu aprendi e conheci as rezas, a lavar a cabeça. Alí eu aprendi tudo, sabe como é que é? Eu ficava com um caderno e um lápis, era para eu anotar tudo que eu escutasse e o que eu sonhasse. Isso tudo no chão, numa esteira (Mãe Nem. Entrevista realizada em 10/10/2012).

[28] Recolher, nesse caso, está associado ao ato de a pessoa que vai passar pelo processo de iniciação. É preciso deixar o convívio social e passar um tempo isolada num quarto.
[29] Roncó é o quarto onde as pessoas que estão passando pelos processos rituais de iniciação ficam isoladas.

Imagem 03 - Mãe Nem (de roupa amarela), sua irmã Ninha (de blusa branca) e alguns filhos de santo. Natal/RN



Fonte: Coleção fotográfica da família de Mãe Nem, 1967.

Foi com Pai Leó e o santo que Mãe Nem aprendeu os fundamentos do nagô, fortaleceu a jurema e o acompanhou por cerca de dez anos, até o momento em que abriu sua própria casa, o Centro Espírita Iemanjá Sabá, no início dos anos 1970. Inicialmente, a casa funcionou no bairro Bom Pastor, onde permaneceu por quase três décadas. No início dos anos 2000, já acompanhando a expansão urbana da cidade, transferiu o terreiro, os axés e os assentamentos do santo e da jurema para o Parque das Dunas, na Zona Norte de Natal, onde seguiu em atividade até 2019, quando transferiu as coisas do santo para o Ilê Axé Xangô Mafiloman. Em vida, Mãe Nem já havia alertado Mãe Maria: "sustenta o pescoço, velha, no dia que eu morrer, vai sobrar para você". E assim aconteceu: após a morte de Mãe Nem, Mãe Maria assumiu a condução e os cuidados de sua família nagô.

A narrativa de Mãe Nem apresenta seu percurso de busca por sanar e compreender os problemas que a afligiam. Nesse processo, ela recorre a tratamentos paliativos, tanto em hospitais quanto em terreiros, que contribuíram para amenizar o sofrimento. Ao longo de sua trajetória, Mãe Nem evoca diversos índices associados ao universo cosmológico de seu orixá, Iemanjá. Sua história mobiliza um repertório ligado

à maternidade (gravidez, parto, resguardo, amamentação e cuidado com os filhos), aspectos mitologicamente atribuídos a esse orixá como a grande mãe. Além disso, a presença recorrente da água no relato, ainda que sob a forma da chuva, reforça sua vinculação ao domínio da divindade dos oceanos e das águas. Somam-se a esses índices os traços corporais e comportamentais que, no imaginário religioso, são associados às filhas de Iemanjá: o temperamento firme e obstinado, os cabelos longos e o "corpo gordinho".

Mãe Nem se refere a Iemanjá Sabá sempre em terceira pessoa, mas esses vínculos não se aproximam daqueles em que a agente espiritual se apresenta de forma plenamente objetivada como um outro distinto, como nos trabalhos de Cruz (2020), Dalmaso (2018) e Ahlert et al. (2024). Nesses estudos, os entes não-humanos são concebidos como diferentes das pessoas, inclusive quando se trata de herança familiar. No caso de Mãe Nem, observa-se uma forma narrativa em que, à medida que os acontecimentos se desenrolam, ela vai aprendendo a compreender o mundo ao seu redor. Os índices associados a Iemanjá, conforme a cosmologia nagô, são constantemente mobilizados para afirmar a preexistência desses vínculos, embora, em um primeiro momento, ela não soubesse o que a acometia nem como responder adequadamente. Esses mesmos índices passam a operar como sinais da manifestação do orixá em seu corpo, ela própria como materialidade, incorporação ou formada da mesma substância da divindade. Os problemas de saúde causados pelas exigências do santo foram aplacados quando Mãe Nem passou pelo processo de iniciação que confirmou o axé de Iemanjá Sabá na sua cabeça pelas mãos de Pai Leó na nação nagô.

Mãe Maria do Carmo e as exigências do Rei Nagô

Maria do Carmo de Medeiros, também conhecida como Maria de Biu ou Maria de Obá, é natural de João Pessoa (PB) e, ainda na infância, mudou-se para Natal. Atualmente com 85 anos, é iyalorixá do Ilê Axé Xangô Mafiloman. Ao longo das conversas sobre sua trajetória de vida, emergiram temas como sua formação no caminho do santo, a organização da casa e da família, bem como questões relacionadas à saúde. Nesta seção, busca-se retomar de forma mais sistemática sua trajetória, destacando sua busca pelo equilíbrio da saúde, conquistado a partir de sua iniciação no nagô.

Imagem 04 - Mãe Maria do Carmo. Natal/RN



Fonte: Acervo e fotografia de Luiz Assunção, 2008.

Em seus relatos sobre as buscas por ajuda médica e espiritual, Mãe Maria conta que a primeira vez que passou mal foi quando levou os filhos ao hospital para a vacinação contra a meningite em meados dos anos 1970: "eu aleijei, eu entronchei todinha" (Queiroz, 2013, p. 93). A partir daí, iniciou um longo período de cuidados e tratamentos médico-hospitalares. Embora houvesse alívio temporário dos sintomas, estes retornavam posteriormente, manifestando-se principalmente por episódios de perda de consciência e paralisia. Diante da persistência do quadro, pessoas próximas passaram a sugerir que ela procurasse alguém que a curasse através de rezas. Ela afirma ter ingressado no caminho do santo "pela dor". Quando surgiram os primeiros problemas de saúde, ainda não compreendidos como de natureza espiritual, ela tinha 35 anos, era casada e com filhos. Relata que desmaiava com frequência em casa ou na rua e, por diversas vezes, despertava dias depois na Casa de Saúde Natal[30].

> É porque eu comecei na umbanda. Comecei na umbanda com uma senhora que até era parenta nossa. Ela já faleceu. Aí eu comecei lá. Eu entrei dentro da macumba, como dizem, por conta de doença. Eu estava muito doente. Eu passei uns 15 dias aleijada em cima da cama sem poder andar (Mãe Maria do Carmo. Entrevista realizada em 28/05/2024).

[30] Casa de Saúde Natal é o nome original de um dos hospitais que prestam atenção psiquiátrica na cidade, atualmente denominado Complexo de Saúde Professor Severino Lopes - Unidade Psiquiátrica que hoje carrega o nome do seu fundador.

Depois de permanecer imóvel na cama por quinze dias, a família decidiu buscar uma alternativa diferente do ambiente hospitalar. Mãe Maria foi levada desacordada e, quando recobrou a consciência, já se encontrava com Dona Josefa Guilherme, em um centro de umbanda nas proximidades de sua casa. Ali recebeu os primeiros cuidados, tudo lhe era completamente desconhecido, já que não tinha qualquer contato com aquele universo religioso. Dona Josefa recomendou que ela assistisse a um toque.

Mãe Maria compareceu à cerimônia conduzida pela sua mãe, pois encontrava-se em recuperação. Acomodaram-na numa cadeira e, quando os batuques tiveram início, Mãe Maria disse que só se lembra de um velho que pulou na sua frente e automaticamente perdeu os sentidos.

> Eu fui lá e quando eu cheguei, ela disse: sente aí. E eu me sentei. Quando começou o toque, o primeiro orixá que eu recebi foi o Obaluaiê, eu não sabia nem para onde era que ia. Dona Josefa disse: vá para a gira! Quando eu tô na gira, eu dançando alí tudinho. Eu tomei um susto muito grande quando eu vi o velho. O velho pinotou assim na minha frente. Despejou aquela carga de osso e chega fez aquela zoada. Quando eu tomei o susto, não vi mais nada. Quando ele subiu, Dona Josefa correu ligeiro, veio para onde eu estava. Me sentou lá e disse: Maria, tu recebeu o Obaluaiê.
> Perguntei: o que é isso? E ela respondeu que era um santo.
> (Mãe Maria do Carmo. Entrevista realizada em 28/05/2024).

Mãe Maria do Carmo sempre ressalta que temas como umbanda, orixás e espíritos não faziam parte de seu repertório de conhecimento. Os cuidados recebidos na casa de Dona Josefa lhe proporcionaram um alívio temporário, embora ela não tenha se integrado a casa, passou a reconhecer que existiam outras possibilidades de enfrentar o sofrimento. Com o tempo, seus problemas de saúde voltaram a se manifestar. Foi então que sua amiga Helena[31] a convidou para visitar o terreiro de Mãe Regina, uma antiga casa de nação ketu localizada na região onde ambas viviam. Lá, Mãe Regina conduzia os toques em "línguas africanas", o que despertou a admiração de Mãe Maria. Durante um toque dedicado a Xangô, ela perdeu a consciência. Mãe Regina interpretou que seus problemas de saúde eram consequências das exigências dos orixás. A Iyalorixá prestou os cuidados e orientações necessários, realizou procedimentos rituais voltados ao

[31] Maria Helena Varela Lima, atualmente conhecida como Mãe Helena de Oyá. Teve sua iniciação no nagô, mas há muitos anos participa como uma das sacerdotisas do Ilê Ilé Ifé Axé Òbáluàyé, roça de candomblé ketu na cidade de Extremoz, região metropolitana de Natal/RN (Queiroz, 2013).

equilíbrio da saúde e, momentaneamente, ao apaziguamento do santo. Recomendou ainda que ela procurasse uma mãe ou um pai de santo, pois "o orixá de sua cabeça não é dessa nação", da nação que Mãe Regina cultuava. Mãe Maria afirma que observou atentamente os procedimentos e ouviu as orientações, mas não compreendia exatamente o significado de tudo aquilo.

> Passei um tempo lá e Mãe Regina disse: vou lavar a sua cabeça sem compromisso, eu não sou sua mãe! Não vou colocar a mão na sua cabeça. Eu vou lavar a sua cabeça porque você está precisando. Ela lavou a minha cabeça, arriou uma comida para o meu santo que eu não sei quem era e nem o que era (Mãe Maria do Carmo. Entrevista realizada em 28/05/2024).

Foi a partir da experiência com os cuidados que recebeu, do contato com as pessoas de sua vizinhança, entre os bairros das Quintas e do Bom Pastor, e de sua circulação por casas de culto, que ela teve acesso a conhecimentos sobre o caminho do santo. Tocada por vivências que, em sua percepção, mostraram maior eficácia do que os tratamentos médicos, e seguindo a recomendação de Mãe Regina, ela buscou alguém que pudesse lhe ler os búzios[32] e orientar seus passos. Essa pessoa foi Pai Leó, que identificou a exigência do orixá Xangô e indicou que, para apaziguá-lo, seria necessário arriar uma comida. Embora não soubesse exatamente o que significava realizar esse rito ou o que era "comida de santo", ela seguiu as recomendações.

> O meu primeiro jogo foi ele quem fez. Eu nem entendia o que era comida do orixá. Ele disse que tinha que arriar um amalá para Xangô, urgente. Era para arriar esse amalá pegando fogo. Era para tirar do fogo e botar nos pés de Xangô (Mãe Maria do Carmo. Entrevista realizada em 28/05/2024).

Com o passar do tempo, os problemas de saúde voltaram a se intensificar. Embora estivesse sendo cuidada nos terreiros, Mãe Maria continuava em acompanhamento médico, submetendo-se a tratamentos alopáticos e a sucessivas internações no hospital psiquiátrico local. "Eu morava mais na Casa de Saúde Natal do que em casa. Doida, doida varrida", recorda. Ainda adolescente, Ana[33] a convidou para

[32] O jogo de búzios é um oráculo que deve ser o primeiro ritual executado quando as pessoas buscam orientação espiritual. Segundo Roberto Motta (2021), o primeiro é consultar os orixás através do jogo de búzios, o qual não tem outra finalidade a não ser elucidar o que precisa ser feito (Motta, 2021, p. 101).

[33] Ana Maria Varela de Brito, Mãe Ana de Iemanjá Ôci ou Ana Branca, é irmã carnal de Mãe Helena de Oyá e irmã de santo de Mãe Maria do Carmo. Mãe Ana chegou a casa de Mãe Nem ainda muito jovem, tinha apenas 11 anos de idade.

visitar a casa de sua mãe de santo. Mãe Maria parecia conformada de que não haveria uma solução definitiva para seu sofrimento.

No dia do toque, enquanto assistia à cerimônia, iniciaram-se os cânticos para Xangô, momento em que ela perdeu a consciência. Segundo o relato, o orixá teria tomado seu corpo, e, pela inexperiência diante da manifestação da divindade, acabou se ferindo, despertando com os joelhos ensanguentados. Xangô havia se manifestado com muita fúria e tensão. Mãe Nem disse para Mãe Maria procurar a mãe de santo dela urgentemente, mas ela não tinha para onde ir. Então, resolveu ajudá-la. Ao consultar o jogo de búzios, afirmou de maneira incisiva: "O que você tem não é doença, são os espíritos que estão comendo o seu juízo".

Foi então providenciado que alguém avisasse à família que Mãe Maria deveria permanecer no terreiro. No local, realizou-se um borí de saúde, ocasião em que Mãe Nem determinou: "A partir de hoje, você não toma nenhum comprimido desse, porque isso é droga!". Assustada, sobretudo por depender de "remédios controlados", Mãe Maria seguiu as orientações. Relata que, assim que a mãe de santo se retirou do recinto, adormeceu profundamente, permanecendo em sono contínuo por horas, um descanso que, segundo ela, não experimentava havia muitos anos.

O modo como foi acolhida no Centro Espírita Iemanjá Sabá, somado a uma conjunção de elementos acumulados ao longo do tempo, mobilizou em Mãe Maria a decisão de permanecer na casa. A firmeza da mãe de santo diante das causas de seu adoecimento, associada aos cuidados recebidos e ao ambiente da nação nagô em sua dimensão ontológica, permitiu apaziguar o santo e fez com que ela reconhecesse a eficácia daquele acolhimento. Xangô consentiu que Mãe Nem colocasse as mãos sobre a cabeça de Mãe Maria, realizando, assim, a feitura do santo. Mãe Nem conduziu o processo conforme aprendera com seu pai, adicionando os axés da jurema aos axés do santo. Com sua mãe de santo, Mãe Maria aprendeu a importância do culto ao santo e à jurema: "A jurema é o chão que nós pisamos, é a terra. O santo é corpo, cabeça e destino, caminho a seguir" (Mãe Nem). Em Mãe Nem, Mãe Maria encontrou quem pudesse cuidar dela, realizar suas obrigações e orientá-la no caminho do nagô e no da jurema. O vínculo entre mãe e filha de santo constitui um compromisso cotidiano, continuamente cultivado e renovado: "Então, Mãe Nem tomou conta de mim. Estou aqui e terminei abrindo uma casa de santo. Minha cabeça é de Obá, mas minha casa é de Xangô Mafiloman".

> E dentro do nagô que é a raiz dos orixás, da nação, eu sou sozinha, mas tenho Dona Maria e eu digo: Ela é outra que aprendeu tudo que existe dentro de uma casa de santo, de entendimento, de tudo. Não fui eu que ensinei não, ela aprendeu só (Mãe Nem. Entrevista realizada em 10/10/2012).

O modo como Mãe Maria do Carmo mobiliza argumentos sobre sua trajetória evidencia dois aspectos centrais por meio dos quais a agência da divindade se materializa: primeiro, nos seus problemas de saúde e, segundo, nos caminhos que trilhou para chegar na casa de sua mãe de santo. As perturbações corporais e emocionais que experienciou atuaram como mediadoras de sua inserção gradual, prática e sensível nesse novo universo religioso. Maria do Carmo passou por hospitais, tratamentos médicos e cuidados em terreiros de umbanda e candomblé, mas, conforme Mãe Regina já havia alertado, seu orixá não pertencia a nação ketu.

No desenvolvimento da narrativa, a agência de Xangô é reconhecida pelos pais e mães de santo, nas possessões em momentos rituais dedicados a esse orixá, no jogo de búzios e na entrega do amalá. O conhecimento adquirido nesse percurso, assim como a percepção de alternativas para o restabelecimento da saúde, foi sendo internalizado. Os elementos apontados por Mãe Maria do Carmo concorreram para justificar que não permanecer nas casas que a acolheram, não foi uma decisão livre. A agência do orixá vai cada vez mais se sedimentando e reafirmando o caminho que ela deveria seguir. Na presença de Mãe Nem, as exigências do santo são comunicadas por meio do jogo de búzios, consolidando a necessidade de Mãe Maria do Carmo dar obrigação, inicialmente, para Iemanjá (Imagem 01). Pouco tempo depois, o dono de sua cabeça passa a exigir cuidados rituais mais profundos, levando-a a se recolher para Obá, em obediência ao imperativo agenciado por Xangô, o "Rei Nagô" e o senhor da nação.

Série "Saída de santo"[34] no Ilê Axé Xangô Mafiloman. Natal/RN
Imagem 05 - Mãe Maria do Carmo com Obá empunhando a espada e o oxê
Imagem 06 - Mãe Nem sendo benzida por Obá




Imagem 07 - Pai João Miranda[35], Mãe Nem e Mãe Maria do Carmo no Ilê Axé Xangô Mafiloman. Natal/RN



Fonte: Coleção fotográfica de Mãe Maria do Carmo, 2003.

[34] Saída de santo corresponde ao momento do xirê em que a pessoa recolhida deixa o roncó, tomada pela divindade e vestida com os seus paramentos, para que os presentes possam ver e festejar o orixá. As expressões nativas "vestir o santo" ou "fazer a representação do santo" se referem a esse ato público.
[35] João Miranda de Almeida e sua esposa Eduarda da Silva Gomes, mais conhecida como Adinha, já falecidos, eram os responsáveis pelo Ilê São Jorge, localizado no bairro Nazaré. Pai João Miranda era filho de santo de Mãe Nem.

Retomando alguns pontos

A organização das narrativas de Mãe Nem e Mãe Maria mantém, de forma intencional, uma estrutura que articula relatos sobre suas passagens e os cuidados recebidos em hospitais e em casas de santo. O contraste mais evidente emerge dos índices associados às cosmologias dos orixás Iemanjá e Xangô. As mães de santo não falam de forma objetiva sobre essas agências, apenas no decorrer da história que passamos a entender que os índices das divindades se articulam, fazendo com que nós, os ouvintes, experienciemos o mesmo processo de descoberta vivido por elas: o sofrimento provocado pelo adoecimento, a ineficácia das terapias médicas, os alívios temporários proporcionados pelos rituais, a identificação da origem espiritual dos problemas e, por fim, a feitura do santo como meio de restabelecer o equilíbrio físico e subjetivo. É possível relacionar a trajetória destas mães de santo a trajetória dos médicos que, partindo do desconhecido, aproximaram-se da antropologia para acessar conhecimentos que permitissem compreender que alguns quadros de adoecimento de seus pacientes reportavam-se a manifestações de forças espirituais (Ribeiro, 1978).

Essas mães de santo relatam diferentes formas de tratamento médico às quais foram submetidas, incluindo internações, terapias de choque e o uso de "remédios controlados". Em contraste, nas casas de santo são mobilizados diversos procedimentos terapêuticos, como rezas, limpezas, borí, lavagem de cabeça e oferendas, entre outros. No texto "A casa e os altares", Cruz (2020) destaca a atenção ritual como elemento central na produção de efeitos sobre os agentes envolvidos nesse contrato, humanos e não-humanos. Responder aos apelos dos entes espirituais fortalece os vínculos entre pessoas, espíritos e divindades, instaurando relações de familiaridade no cotidiano. O texto apresenta aspectos comuns ao contexto religioso das casas de culto em Natal, porém, a autora destaca a agência dos espíritos, mortos e divindades, e as respostas mobilizadas pelas pessoas na intenção de despender atenção e cuidado. À medida que os conhecimentos a respeito das causas da aflição vão sendo refinados, os procedimentos vão assumindo um caráter mais preciso. Assim, curas, passes e limpezas, inicialmente aplicados de maneira genérica, podem adquirir níveis crescentes de complexidade conforme a situação que se apresenta. Alguns rituais específicos, como o borí de saúde, arriar comida seca e a lavagem de cabeça, são acionados quando aqueles que os ministram identificam demandas ou exigências dos orixás. Tais práticas mantêm

uma vinculação ontológica com essas divindades e seguem recomendações precisas, geralmente verificadas por meio do jogo de búzios.

Marcio Goldman (1985) faz um exame da literatura antropológica sobre possessão e de suas vinculações históricas ligadas a desordem física e espiritual, lida ora como ação demoníaca ora como patologia ou revolta ao meio social. Aponta que os autores que abordaram o tema, de diferentes vieses, trataram o fenômeno a partir de esquemas interpretativos mais externalistas, observando a possessão numa perspectiva psicobilogizante e individual ou como expressão de comportamentos coletivos e socialmente contextuais, assinalando que essas abordagens "incidem num erro metodológico e epistemológico comum, o reducionismo" (Goldman, 1985, p. 28). O autor vai defender que é preciso considerar as mediações operadas entre a "estrutura da possessão e a estrutura do culto", ponderando os aspectos internos tanto na leitura de mundo das pessoas quanto de suas experiencias vividas. É preciso levar a sério o que as pessoas dizem e não submeter a suas falas a interpretações distanciadas do fato indicado pelos esquemas nativos de percepção. Quando as pessoas falam sobre adoecimento causado por agência espiritual, elas estão sendo objetivas e não falando a partir de uma linguagem simbólica que só o antropólogo tem o poder de interpretar[36]. A maneira como a agência espiritual opera por meio de processos de adoecimento, pode ser compreendida, pelos esquemas nativos, como um meio de comunicação de que procedimentos de cuidado e atenção precisam ser executados para restabelecer o equilíbrio prescritos nos esquemas conceituais, nos casos aqui tratados, sistematizados no estilo nagô.

As obrigações para o santo assumem um caráter mais permanente, materializando o vínculo entre a pessoa, o santo e a casa. Os problemas de saúde podem retornar quando a pessoa não se compromete a cuidar de si e do santo como parte de uma prática cotidiana integrada ao conjunto familiar. Esses vínculos precisam ser constantemente mantidos e alimentados para que o axé permaneça em equilíbrio. Os casos relatados por Dalmaso (2018), assim como os vínculos estabelecidos com os não-humanos (Iwa/deuses e espíritos de mortos), diferem das experiências aqui descritas por que são herdados ancestralmente pela linhagem de sangue. Ainda assim, ambos os contextos evidenciam a necessidade de zelar e dedicar atenção ritual a essas

[36] Miriam Rabelo (2014, pp. 87-92) retoma a reflexão de Goldman ao abordar questões sobre a agência dos orixás, história, ontologia do candomblé e os efeitos das categorias nativas no pensamento do antropólogo.

entidades, compartilhando com elas a vida, a casa, a comida e a bebida, de modo a constituí-las como parte da família e da comunidade. No nagô, existem diferentes prescrições para o trato com a família de sangue e com a família de santo[37]. Fortalecer os vínculos entre humanos e não-humanos, contudo, não significa eliminar desacordos e conflitos. O manejo dessas relações é, ao mesmo tempo, cotidiano e emergencial: há rituais regulares de atenção e cuidado, mas também rituais específicos requisitados em momentos de maior gravidade.

Marilyn Strathern (2009) assinala que o aprendizado e a experiência se constituem como práticas sociais que, de maneira sensível e cumulativa, permitem rever posturas e abrir espaço para a inovação. Nas trajetórias dessas mães de santo e dos médicos, observa-se como, a cada experiência e no encontro com novos agentes, humanos e não-humanos, os repertórios se ampliam e reordenam modos de existir no mundo. Neste artigo, mostramos como Mãe Nem e Mãe Maria do Carmo chegaram à compreensão de que seus problemas de saúde estavam relacionados às exigências dos orixás e como, por meio do processo de iniciação e do fortalecimento dos vínculos com eles, puderam tomar em suas mãos os rumos de suas vidas. Em outra direção, essa discussão também permite especular que os médicos/antropólogos responsáveis pela constituição do campo de estudos afro-brasileiros provavelmente encontraram, no contato com seus pacientes, a mediação para transformar experiências diretas em interesse sistemático pela produção etnográfica sobre os terreiros. Cabe lembrar que esses médicos, assim como Maria da Glória e Maria do Carmo, partilhavam inicialmente um desconhecimento acerca dos cultos afro-indígenas; contudo, ao longo do tempo, aprenderam com essas experiências e contribuíram para a consolidação desse campo, seja como antropólogos, seja como mães de santo.

[37] Nesse grupo nagô o sacerdote não tem permissão de proceder aos rituais de feitura de santo aos seus parentes de sangue, necessitando da parceria com um sacerdote de confiança com quem pode manter uma relação de reciprocidade nas obrigações rituais para o santo. Mãe Nem prestava cuidados rituais a família consanguínea de Mãe Maria, que correspondia cuidando da família consanguínea de sua mãe de santo.

Referências:

AHLERT, Mariana et al. *Morada dos Léguas, terra de encantaria*: religião e cidade em Codó. Brasília, Anuário Antropológico, v. 49, n.1: 2024.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino dos Mestres*: *a tradição da Jurema no sertão nordestino*. Rio de Janeiro, Pallas, 2006.

ASSUNÇÃO, Luiz. *A tradição do Acais na Jurema natalense: memória, identidade e política*. Revista Pós Ciências Sociais. São Luís: UFMA/PPGCS; EDUFMA, v.11, n.21, p.143-165, 2014.

ASSUNÇÃO, Luiz. *As religiões afro-brasileiras na cidade do Natal: apontamentos sobre história e memória*. In: VAN DEN BERG, Irene de Araújo (org.). Memória religiosa da cidade do Natal. Mossoró, RN: Edições UERN, v.2, p.101-126, 2022.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro, Silvana Sobreira de Matos & Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima. *Entre terreiros e sanatórios: A Nova Escola de Antropologia do Recife.* In: Bérose: Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris, 2023.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. (1948), 6.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*. Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2.ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.

CRUZ, Alline Torres Dias da. A casa e os altares. *Etnográfica* (online) – Revista d Centro em Rede de Investigação em Antropologia, vol. 24(2), 2020.

CRUZ, Alline Torres Dias da. *Espaços precários e técnicas espectrais: dominicanos, porto-riquenhos e as "coisas más" em Río Piedras, Porto Rico*. In: Cunha, Olívia Gomes da Cunha e Castro, Carlos Gomes de (org.) *Espírito das coisas*: etnografias da materialidade e da transformação. – Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2022.

DALMASO, Flávia. *Heranças de famílias: terras, pessoas e espíritos no Haiti*. Mana, Rio de Janeiro, 24(3): 2018.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*: *usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERNANDES, Albino Gonçalves. *Xangôs do Norde*ste: *investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Bibliotheca de Divulgação Scientifica. Civilização Brasileira S. A, Vol. XIII: 1937.

GOLDMAN, Márcio. *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*. Religião e Sociedade 12 (1): 22-54, 1985.

GOLDMAN, Márcio.*"Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estudos Etnográficos"*. In: Dossiê (Contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americana. Revista de Antropologia da UFSCAR. Volume 9, Número 2, 2017.

HUTZLER, Celina Ribeiro (org.). *René Ribeiro e a antropologia dos cultos afro-brasileiros*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. (1947). 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MATORY, James L. *Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica*, 1830-1950. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 9: 1998.

MOTTA, Roberto. *Edjé Balé*: *sacrifício ritual no Xangô de Pernambuco*. São Paulo: Arché Editora, 2021.

PRANDI, Reginaldo. *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião*. Revista USP, São Paulo, n. 46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

QUEIROZ, Marcos. *Em casa de catiço*: *etnografia dos exus na Jurema*. Natal: EDUFRN, 2013.

RABELO, Miriam C. M. *Enredos, feituras e modos de cuidado*: *Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. (1934). 2ª edição argumentada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*: um estudo de ajustamento social. (1952). 2.ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. (1900 / 1935). Rio de Janeiro: UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Religião e Etnicidade: religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil*. Raça: novas perspectivas antropológicas / Livio Sansone, Osmundo Araújo Pinho (organizadores). – 2.ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

STRATHERN, Marilyn. "*Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia*". Mediações, Londrina. V.14, N.2. Jul/Dez, 2009.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

Etno(bio)grafando outros-que-humanos: notas para uma antropologia não-antropocentrada entre os Pataxó[1]

Ethnobiographing other-than-human beings: notes toward a non-anthropocentric anthropology among the Pataxó

Fabiano José Alves de Souza
Universidade Estadual de Montes Claros, Brasil
Montes Claros, MG
fabiano.souza@unimontes.br
https://orcid.org/0000-0001-7657-3196

Recebido em: 19 de abril de 2026
Aceito em: 12 de maio de 2026

[1] O presente trabalho é resultado de pesquisa, em andamento, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

Resumo:

Neste artigo, busco tematizar uma etnobiografia de um ser outro-que-humano, denominado Lombeta, a partir da perspectiva de determinados narradores Pataxó, pertencentes às aldeias situadas em Minas Gerais. A abordagem teórico-metodológica conduz à problematização dos elementos clássicos da biografia, pois as existências dos seres outros-que-humanos entre os Pataxó não se organizam segundo trajetórias lineares ou sequências cronológicas, exigindo-nos um exercício conceitual de expandir ontologias para além de uma perspectiva biocêntrica, conforme sugerem Price & Chao (2023). Mais do que descrever outros-que-humanos, o artigo busca situar a etnobiografia em um fluxo que compreenda os regimes de conhecimento e historicidades indígenas como fundamentais para problematizar as teses do excepcionalismo humano presente nas ontologias ocidentais, abrindo caminho para a realização de uma antropologia não-antropocentrada entre os Pataxó. Por se tratar de uma investigação em andamento, conclui-se, de forma preliminar, que a etnobiografia de outros-que-humanos entre os Pataxó, além de oferecer perspectivas mais relacionais, nos provoca a refletir criticamente sobre o nosso conceito de "humano".

Palavras-chave: Etnobiografia. Antropologia não-antropocentrada. Outros-que-humanos. Pataxó.

Abstract:

n this article, I seek to address an ethnobiography of an other-than-human being, named Lombeta, from the perspective of specific Pataxó narrators belonging to villages located in the state of Minas Gerais. The theoretical–methodological approach leads to a problematization of the classical elements of biography, since the existences of other-than-human beings among the Pataxó are not organized according to linearities or chronological sequences. This condition requires a conceptual exercise of expanding ontologies beyond a biocentric perspective, as suggested by Price and Chao (2023). More than merely describing other-than-humans, the article seeks to situate ethnobiography within a flow that understands Indigenous regimes of knowledge as fundamental for problematizing the theses of human exceptionalism present in Western ontologies, thereby opening the way toward a non-anthropocentric anthropology. As an ongoing investigation, the article reaches partial conclusions indicating that the ethnobiography of other-than-humans among the Pataxó, in addition to offering more relational perspectives, provokes reflection on our own concept of the "human".

Keywords: Ethno(bio)graphy. Non-anthropocentric anthropology. Other-than-humans. Pataxó.

Introdução

Ao longo da minha experiência etnográfica com os Pataxó nas aldeias em Minas Gerais, desde o ano de 2003, deparei-me com um conjunto de relações que atravessavam as fronteiras impostas pelo conceito clássico de sociedade. Assim como outros pesquisadores em campo, "tive de confrontar diferentes noções indígenas sobre a agência dos não-humanos" (Viveiros de Castro, 2006:321). A partir das narrativas de determinados narradores Pataxó, tomei nota de um panteão de seres da mata que me possibilitou pôr em questão o antropocentrismo das ontologias ocidentais. Entre os Pataxó, diferentemente de nós, foi possível perceber a imprescindível relação que eles mantém com esses outros na lida diária em suas aldeias. Ao retomar o interesse por esses outros dos Pataxó, dei-me conta da complexidade que tais narrativas apresentavam. Neste artigo, arrisco-me a tematizar uma etnobiografia de um ser outro-que-humano, denominado Lombeta, a partir da perspectiva de narradores Pataxó.

A abordagem teórico-metodológica que nos orienta conduziu à problematização dos elementos clássicos da biografia, pois esses outros-que-humanos entre os Pataxó não se organizam segundo trajetórias lineares ou sequências cronológicas, contrariando as convenções da narrativa biográfica (Kofes, 2015), bem como escapam às categorias dominantes que conceituam o *bios* ou biológico, conforme será visto mais adiante. (Price & Chao, 2023). Segundo a reflexão nativa, esses outros-que-humanos são sujeitos detentores de faculdades e intencionalidades que lhes conferem um estatuto ontológico. Nesse sentido, o desafio que se apresenta é etnobiografar tais seres sem reduzir a complexidade de suas existências, uma vez que eles não se enquadram nas convenções clássicas da biografia.

Nosso propósito não se resume a alargar o universo do discurso humano (Geertz, 2008:10), mas especialmente seguir o coro daqueles que vêm realizando uma antropologia "não-antropocentrada"[2] como Wagner (2012), Viveiros de Castro (2018), Ingold, (2015) entre outros, contestando, sobretudo, o paradigma do excepcionalismo humano, especialmente no que diz respeito a "um conceito de humano que nos opõe aos

[2] De acordo com Cunha (2022) a antropologia não-antropocentrada "flutua em torno da ideia de que o ser humano não exerce qualquer privilégio epistêmico sobre a realidade; mas não porque a realidade seria indiferente ao pensamento humano, e sim porque se admite a presença de múltiplas realidades não humanas nas quais o humano se vê necessariamente implicado" (Cunha, 2022: 27).

não-humanos e mesmo a outros humanos" (Cunha, 2022:166). Interessa-nos também pautar essa etnobiografia em um fluxo que compreenda os regimes de conhecimento e de historicidade indígenas como fundamentais para o debate atual, especialmente no que diz respeito à superação dos limites que o modo ocidental e dito civilizado de pensar a ideia de humanidade nos apresenta, especialmente aferrada a um traço colonialista, como aponta Cunha (2022),

> A ideia de humanidade concebida no ocidente europeu e espalhada mundo afora por um processo violentíssimo – diríamos desumano – de colonização logrou alcançar aquilo que ela mesma havia se proposto a fazer: ela foi capaz de destituir qualquer traço de humanidade de outros povos humanos diferentes dela. (Cunha, 2022:177).

Ao fim e ao cabo desse processo colonizador, que parece não ter fim, destaca Cunha, apoiando-se em Césaire (1977), que é fundamental "compreender a colonização como um processo que desciviliza ou embrutece o próprio colonizador" (Cunha, 2022: 17). O presente trabalho se propõe a reconhecer as potencialidades das cosmologias indígenas com o propósito de sugerir uma reflexão crítica para pensar um conceito de "humano" mais inclusivo, que compreenda "outros" ou outros-que-humanos, como amplamente observamos entre os povos indígenas. É a partir disso, que buscamos descortinar as possibilidades de desestabilização da tese da excepcionalidade humana, bem como dos conceitos clássicos da biografia. Nosso objetivo, portanto, não consiste exatamente em descrever a existência de seres outros-que-humanos entre os Pataxó, mas, sobretudo, em discutir como esses outros, de algum modo, podem revelar o mundo cru, duro e unificado que nós brancos estamos habitando, confirmando o que diz Alberto Guarani sobre nós: "os juruá[3] são prisioneiros da teoria, e dos pensamentos". (Alvares, 2021:37). Nesse sentido, nos aproximamos dos objetivos da antropologia, conforme sugere Dulley (2015), ou seja, "dar a conhecer universos outros, colocando a possibilidade de transformação da convenção ocidental a partir deles." (Dulley, 2015:114).

Os Pataxó são um povo cuja língua é classificada no tronco Macro-Jê, na família linguística Maxakali, que engloba também as línguas dos Hã-hã-hãe e dos Maxakali

[3] Juruá, na língua Guarani, é homem branco.

(Melatti, 2007). Originariamente ocupando o extremo sul da Bahia, são bastante conhecidos pelas suas migrações. Esta característica do grupo foi destacada por pesquisadores como Carvalho (1977), Torretta (1998) e Souza (2015). A Aldeia de Barra Velha (BA) é reconhecida pelos Pataxó como "aldeia mãe" ou "aldeia velha", constituindo grande valor simbólico para a identidade étnica Pataxó. A chegada de um dos grupos da etnia Pataxó ao Estado de Minas Gerais resultou de diversos eventos históricos ocorridos em terras baianas, dentre os mais importantes o famigerado "Fogo de 51", assinalado por ações truculentas dos órgãos de polícia baianos que, visando "civilizar" a ocupação territorial da região, produziram o incêndio de diversas aldeias, afugentando o povo Pataxó e conduzindo seu deslocamento (Pataxó, 2002). Um segundo fator a produzir a migração Pataxó refere-se à "transformação" do território tradicionalmente ocupado pelos Pataxó em parque nacional, o Parque Nacional do Monte Pascoal, reduzindo drasticamente seu território (Assis, 2004).

Após um longo processo de colonização, que provocou transformações profundas nos modos de vida dos povos indígenas, por meio de mecanismos como a desterritorialização forçada e políticas de assimilação cultural, os Pataxó vêm articulando estratégias de reelaboração de suas práticas e saberes tradicionais. Entre essas estratégias, destaca-se a incorporação das políticas culturais como instrumento de afirmação identitária e valorização de sua cultura. Atualmente, a composição da Terra Indígena Fazenda Guarani é predominantemente Pataxó, com alguns eventuais casamentos com Pankararu, Krenak e Tuxá. Com uma população com um crescimento acentuado, os Pataxó encontram-se organizados em quatro aldeias distintas (Aldeia Sede, Aldeia Encontros das Águas, Aldeia Imbiruçu e Aldeia Kãnã Mihay).

O presente trabalho apoia-se especialmente nos dados coletados na Aldeia Imbiruçu, fazendo limite com as aldeias Sede, Encontro das Águas e Kanã Mihay. A comunidade indígena é composta, atualmente, por 31 grupos domésticos, relacionados entre si por casamentos, com aproximadamente 140 pessoas. (Santos, 2020:37). Segundo o pesquisador indígena Adreano Santos, o nome da aldeia foi atribuído pelo Cacique Mangãgá, ainda durante o processo de demarcação da Terra Indígena, no ano de 1981. A escolha do nome da aldeia remete a uma árvore conhecida por sua força e

resistência, qualidades que simbolizam as lutas travadas pelo próprio cacique na conquista do território (Santos, 2020:34).

O texto está organizado em duas partes. Na primeira, busco problematizar o conceito clássico de biografia, evidenciando que esses outros, entre os Pataxó, não devem ser contidos a perspectivas biocêntricas, sob o prejuízo de se reduzir a complexidade de suas existências que escapam às convenções do gênero biográfico. Na segunda parte, intitulada "Etnobiografando Lombeta e descortinando os segredos da preparação do cauim", busco descrever Lombeta, a partir de registros de entrevistas que foram concedidas a mim, ao longo da minha experiência de campo entre os Pataxó, em Minas Gerais, sobretudo na Aldeia Imbiruçu (Carmésia/MG). Por fim, destaco o caráter imprescindível desses outros entre os Pataxó e, com base em uma crítica pataxó dirigida aos não indígenas, argumento que a ausência de outros e outros-que-humanos entre nós pode nos resvalar a modos de embrutecimento e descivilização.

Problematizando a biografia: por uma etnobiografia de outros-que-humanos

Ao propormos uma etnobiografia de um ser outro-que-humano relacionado ao mundo indígena, indagamos, afinal, qual o modo mais pertinente de tratar esses outros: apenas como uma produção da memória ou como mero efeito de linguagem? Ou tomá-los como sujeitos reais, portadores de habilidades e intencionalidades, aproximando assim, da perspectiva nativa?

Sobre os desafios que perpassam uma biografia, vale destacar o seu potencial, segundo aponta Kofes,

> para contestar algumas das dicotomias que cercam o debate sobre biografia e autobiografia na antropologia[...], entre fato e memória (e, supostamente, entre objetivo e subjetivo), ciência e literatura, narrativa e estrutura, indivíduo, rede de relações ou indivíduo e sociedade. (Kofes, 2015:33)

Nessa direção, a sugestiva coletânea de artigos organizada por Gonçalves et al. que, ao buscar "demonstrar o alcance e as tensões da reflexão etnográfica a partir da abordagem biográfica" (2012:11), oferece pistas importantes para escapar das dicotomias apontadas por Kofes (2023). É sempre muito oportuna a "problematização dos conceitos-chave do pensamento sociológico clássico – como o individual e o

coletivo, o sujeito e a cultura − ao abrir espaço para a individualidade ou a imaginação pessoal criativa" (Gonçalves et al., 2012:11), especialmente quando são "registros de alteridade" (Kofes, 2023:37).

No nosso caso, ao realizar uma análise de uma "biografia" cujo foco é um ser outro-que-humano, necessariamente nos afastamos dos temas clássicos da biografia, pois não podemos afirmar, por exemplo, que esse outro tenha passado a infância em um determinado lugar, que tenha tido muitos irmãos, que sua mãe tenha falecido muito jovem, que sua morte foi passível de um rito funerário, entre muitos outros aspectos que organizam uma narrativa biográfica. Ora, a existência desses outros se apresenta deslocada de qualquer linearidade ou sequência cronológica. Como se pode concluir, etnobiografar esses outros entre os Pataxó exige-nos o exercício de expandir ontologias para além de uma perspectiva biocêntrica (Price & Chao, 2023).

De acordo com Price & Chao (2023) a conceituação de outros-que-humanos incluem

> actors that don't fit within the boxes and boundaries of bios per se, but that are nonetheless animate, agentive, and consequential in their own kinds of ways. These entities include soils, water, fire, mountains, glaciers, technologies and data, but also all kinds of transcendent entities, who also matter in Indigenous and other non-Western cosmologies, including spirits, ancestors, ghosts, ghouls and the deceased. (Price & Chao, 2023:181).

Ainda segundo Price & Chao (2023), deve-se reconhecer a esses outros não apenas a condição de habitantes, mas também a de cocriadores de mundos situados em coexistência com os humanos.

O modo de apreensão desses outros, isto é, de tomar "consciência" deles, passa por envolvimentos corporais e cinestésicos. Em muitos casos, o que se tem são apenas rastros de interações, na maioria das vezes resultantes de encontros inusitados e fortuitos. As interações com tais outros são marcadas por impressões, percepções que, não raro, provocam arrepios e espantos, deixando marcas na memória corporal daqueles que com eles interagiram.

Embora o conjunto das narrativas que registramos sobre esses outros nos ofereça apenas uma apreensão “genérica” e “difusa”, para os indígenas que estabelecem essas interações não há qualquer contestação ou suspeita quanto à sua existência. Para os Pataxó, embora saibam que a biologia não os reconheça, em função de um *bios* único que os deixa de fora, esses seres pertencem aos seus mundos indígenas, são seres reais. Nesse sentido, é importante dizer que, diferente da nossa forma de construir a cultura, os Pataxó não fazem as mesmas exigências que nós, que estamos acostumados a precisar de confirmação visual dos fatos para considerá-los verdadeiros. Como sugere Vander Velden (2016), “talvez, para outras epistemologias – [...] ver não seja tão crucial na constituição do mundo, e o que se ouve falar por alguém que viu ou esteve lá é suficiente para estabelecer a verdade e a substância da realidade” (20216:220).

Na perspectiva nativa, esses outros requerem uma complexa etiqueta de bons modos cosmológicos para que uma coexistência seja possível, bem como para evitar duras represálias. Para além disso, certos outros-que-humanos desfrutam de laços de consideração com os indígenas, ganhando uma referência (como uma crônica “biográfica”, um desenho e um nome), ao passo que outros permanecem completamente não discernidos e não nomeados e, segundo algumas narrativas ouvidas em campo, são agressivos e perigosos. Estes, lamentavelmente, passaram ao largo da minha etnografia.

Imagem 1 - Desenhos de animais e outros "seres" da mata.



Fonte: Kanátyo; Poniohom; Jassanã, 2001:11.

Vale reforçar que, em geral, esses outros, de acordo com o que aprendi com os indígenas, resistem a qualquer ação que tente extrair características ou distinções entre eles, dado que se trata de "seres" movediços e que não se oferecem facilmente às operações de desvelamento. Quando desvelados, eles bifurcam, isto é, tornam-se invisíveis, cegam a visão dos observadores, entre outras ações, pois não desejam tornar-se subalternos aos humanos. Daí, uma atmosfera de mistério e segredo que envolve a existência desses outros. Nesse sentido, pode-se dizer que eles produzem uma linha de fuga, configurando uma socialidade ampliada entre os Pataxó. Essa recusa, por parte desses outros, em dar-se a conhecer não difere da dos Pataxó que, em geral, não se dão a conhecer com facilidade.

Parece-nos possível dizer que há, entre esses outros-que-humanos e os Pataxó, por interesse desses últimos, que compreendem tais relações, uma coexistência pautada na frase que ouvia com frequência: "*olho viu, boca pio*". Isso em função, eu diria, da potência que procede desses seres outros. A cada nova interação, destaca-se uma circunstância inédita, um efeito novo, atualizando sua existência, nunca estável nem situadas numa taxonomia fixa, pois é a experiência com eles que, por meios de encontros fortuitos, que se permite algum conhecimento. Embora pertençam a temporalidades diversas, encontram-se nas aldeias no tempo atual, de tal maneira que eles embaralham as múltiplas temporalidades, fazendo com que passado, presente e futuro entrem em colapso.

Cabe ainda ressaltar que, embora eu tenha descrito certos outros-que-humanos, não travei contato direto com eles, nem sequer os vi, exceto através de desenhos; no entanto, ainda que isso possa parecer paradoxal, eu fui de certo modo afetado por eles. De acordo com Domingos Cachimbo, meu mestre em campo, é possível que eu tenha sido constrangido por alguns deles a descrevê-los. O que equivale a dizer que, ao propor essa etnobiografia, encontro-me implicado nela, pois esses outros jamais deixaram de alterar minhas perspectivas sobre um certo estilo de antropologia marcadamente não-antropocentrada, o que me possibilita, neste trabalho, pôr em questão muitas ausências em nossas ontologias ocidentais.

Ante o exposto até aqui, ainda que se queira reconhecer o caráter "difuso" das apreensões desses seres outros, bem como a resistência que oferecem a serem contidos em uma "história de vida" ou em uma "biografia", tal como comumente as entendemos, isso nos impossibilitaria de realizar uma etnobiografia? Seria mais pertinente reduzi-los, como indagamos antes, a uma crença ou lenda entre os Pataxó, figurando apenas no discurso ou imaginário entre eles? Ou seria pertinente falar em uma "individuação biográfica", a partir da instigante reflexão de Cardoso (2012)[4] a partir do conjunto das narrativas ouvidas em campo? Essas questões compõem os diversos temas de investigação da pesquisa em andamento com os indígenas Pataxó na Aldeia Imbiruçu (MG).

Junto aos Pataxó ouvi inúmeras narrativas acerca da existência e da relação com diversos outros-que-humanos, ocasionando contínuos deslocamentos que tecem e movimentam a vida do povo Pataxó em Minas Gerais. Aprendendo com os mais velhos e com os novos pesquisadores indígenas, busquei conferir a devida atenção à agência desses outros, mesmo que, talvez, constrangido por eles a fazê-lo. Ouvi com certa frequência expressões como "ele tem um tipo espiritual ruim"; noção que se estende aos próprios parentes e não parentes dos indígenas. Dentre os principais efeitos do "tipo espiritual ruim" cito o de produzir mal-estar através de uma impressão olfativa desagradável (mal cheiro), bem como o de impedir que o cozimento (ou o preparo, em geral) dos alimentos alcance um ponto ideal. Além disso, a simples presença de pessoas com "tipo espiritual ruim" em uma casa produz o efeito de azedar a comida. Ainda sobre este tema, os Pataxó disseram-me que é rara a participação de não indígenas em suas cozinhas durante o preparo dos alimentos, em função da ausência de um certo parentesco que os Pataxó denominam de "consideração de cozinha".

Consultando fontes bibliográficas dos próprios indígenas sobre a existência destes outros-que-humanos, eu imaginei o quanto a relação com eles poderia ser complexa, e por vezes, perigosa. Já em campo, registrei a existência de muitos outros que não constavam nas referências bibliográficas. Caifai, Magalhães, Inhanhãe, por exemplo, são outros que apareceram nas aldeias em Minas Gerais. A seguir, organizo um conjunto de narrativas que visam etnobiografar Lombeta, um desses seres

[4] Para uma leitura de processos de "individuação" no universo das religiosidades afro-brasileiras, consultar o excelente artigo de Vânia Z. Cardoso (2012).

outros-que-humanos de quem tive conhecimento, a partir de seus traços mais recorrentes, a despeito dos riscos que isso possa causar para uma melhor apreensão, pois Lombeta, assim como outros-que-humanos, não são estáticos.

Imagem 2 - Encantado Lombeta.



Fonte: Kanátyo; Poniohom; Jassanã, 2001:11.

Etno(bio)grafando Lombeta e descortinando os segredos da preparação do cauim

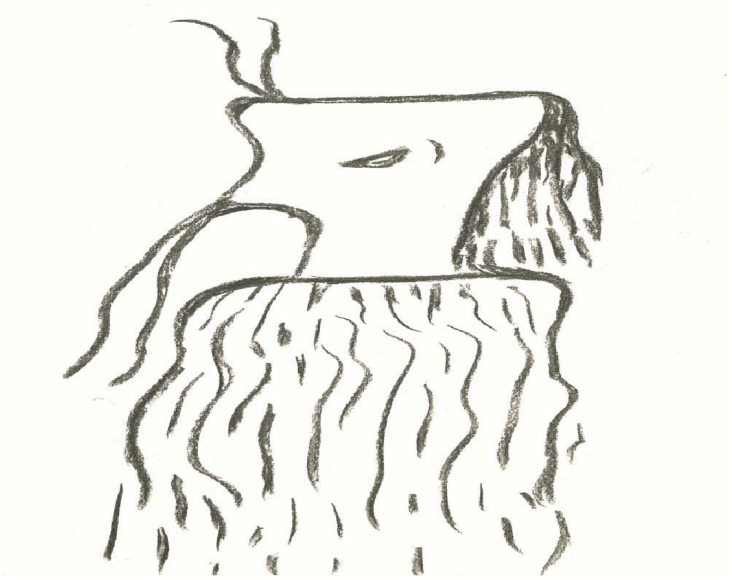
Lombeta é proveniente dos primórdios, de um passado longínquo que reverbera no presente, como sugere Viveiros de Castro (2006:323), através da noção de "passado absoluto" ao tratar das historicidades indígenas, um passado que não passou e que segue existindo de forma virtual ainda hoje. Lombeta é visto como um espírito, um espectro viciado em cauim.

O cauim é considerado uma "bebida da vida", muito apreciada pelos indígenas. A sua ingestão na beira da fogueira era uma das ocasiões que os mais velhos me relatavam com muita satisfação. Diziam-me também que festa sem cauim não é boa e não dura muito, pois o cauim contribuía para estender o tempo da festa. Beber o cauim, bem como gostar de pirão de peixe, de farinha de puba é um dado importante para a

indianidade Pataxó. A ingestão da bebida entre os indígenas é uma via de acesso privilegiada que conduz Lombeta ao tempo atual dos Pataxó.

Há muitas narrativas e experiências em torno de sua ação. A depender do contexto ele se manifesta, ora a favor, ora contra os interesses dos Pataxó. Registrei narrativas de que ele era o dono do cauim, bem como outras em que se diz que ele apenas possuía as substâncias que, através de sua comprida língua, ajudavam a fermentá-lo (azedar, espumar, escumar o cauim).

Imagem 3- Desenho do Lombeta realizado por Banimari



Fonte:(Aldeia Jeru-Tucunã),2012.

Desde os tempos primordiais, Lombeta apresentava disposições apetitivas relacionadas ao cauim, na companhia de outros, que também apreciavam a bebida. Nesse tempo, não se tem registro de que ele azedava a bebida feita de mandioca. Com a chegada tardia das gerações mais novas, Lombeta tornou-se uma presença indesejável, pois, segundo os Pataxó com quem conversei, ele é responsabilizado quando o cauim não fica gostoso, mas "goguento", isto é, com baba e sem espuma. Nesse caso, ao tomar o cauim, o estômago embrulha e a pessoa regurgita a bebida. Isso é um claro indício de que Lombeta bebeu o cauim às escuras e depois o expeliu dentro da panela. Para

Branquinha (Aldeia Jeru Tucunã), responsável pela preparação do cauim, Lombeta “faz malvadeza com a bebida da mandioca. Às vezes a gente faz ele bonito ali, branquinho, no outro dia, ele tá assim babento, meio nojento, parecendo que alguém mexeu ali, então é o Lombeta, é esse espírito aí”.

A preparação do cauim tornou-se, dessa forma, um segredo. Atualmente, a bebida é preparada somente em ocasiões especiais, como nas festas realizadas ao longo do ano, tendo-se tornado uma atribuição para especialistas, um grupo muito reduzido de pessoas nas aldeias. Na maioria delas são as mulheres que o preparam. Há certa rivalidade entre os grupos familiares Pataxó quanto à realização do cauim. Durante minhas pesquisas de campo, algumas mulheres comentarem que “a aldeia lá de baixo, eles não sabem fazer cauim não, lá ninguém sabe fazer não, a gente é que sabe.” Quando eu indagava por que não sabiam, respondiam que um dos segredos para a preparação de um bom cauim é saber “afastar o Lombeta e tem gente que nem acredita mais em Lombeta, aí que ele aproveita mesmo”.

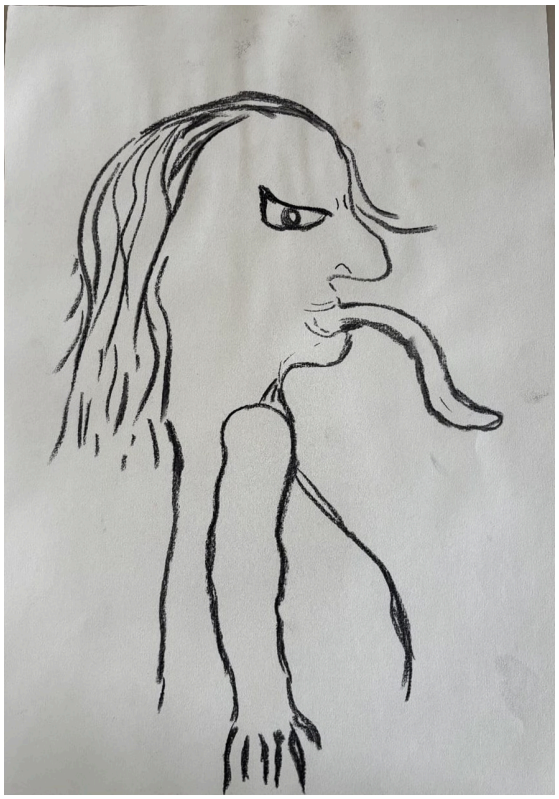
Imagem 4 - Lombeta, visitando uma roça de mandioca.



Fonte:Kanátyo; Poniohom; Jassanã, 2001:11

Várias relações de evitação são estabelecidas para impedir que Lombeta beba e vomite o cauim. A começar pela ida à roça de mandioca. A busca da mandioca deve-se dar de forma silenciosa, sem alarde, não comunicando a ninguém que se vai colher mandioca para preparar o cauim. Há relatos de que Lombeta tem o "costume" de ficar nas roças de mandioca à espera de alguém que vá colher a raiz. Além disso, quando se está fazendo o cauim, quando ele já está fervendo, quase pronto, deve-se dispor dois espetos ou paus para formar uma cruz sobre a panela para afastá-lo. Antes, bastava colocar o facão sobre a panela, ou qualquer outro instrumento cortante ou perfurante, a fim de afastá-lo. Outro recurso é colocar alguns grãos de milho no cauim, uma substância indesejável para Lombeta; ou, por fim, jogar brasas de carvão dentro da panela. Somente assim é possível assegurar-se de que o cauim ficará saboroso, livre da ação desse outro-que-humano, o que não é fácil, pois ainda que ele não beba, basta que veja, ou mesmo esteja presente durante a preparação para que "o tipo de espiritual dele" não deixe o cauim atingir o ponto ideal.

Imagem 5 - Desenho Lombeta



Fonte: realizado por Valmir, 2012.

Ao conversar com Dona Nete (Aldeia Encontro das Águas) sobre essa relação de inimizade e medo, ela foi firme em dizer que a convivência, hoje, está assentada nessas relações de evitação, embora não acredite que sempre tenha ocorrido dessa maneira. Para ela, bebida demais não presta e os Pataxó, sabendo disso, não pretendem mais compartilhar a bebida com Lombeta e tampouco aceitam que ele beba o cauim preparado durante as festas, em especial, a Festa das Águas. Sem justificar, mas também sem tirar o sentido da ação do Lombeta de beber o cauim e depois regurgitá-lo para dentro da panela, para Dona Nete ele faz essa "malvadeza" por ter sido desprezado, visto como alguém não merecedor de consideração. Caso mudasse a relação, ele, provavelmente, não incomodaria mais, muito embora ele já tivesse se transformado em outro tipo de "espiritualidade". Segundo compreendi, Lombeta, diferentemente de outros-que-humanos, permanece ambíguo na sua relação com os Pataxó.

Ante o exposto até aqui, é possível apreender o quanto a existência desses outros Pataxó, como é o caso do Lombeta, nos convida a problematizar os elementos clássicos de uma biografia. Seu caráter fugidio, sua qualidade de "espírito", bem como sua recusa em dar-se a conhecer revelam como eles não se enquadram nas convenções clássicas da biografia. Além disso, suas existências desafiam taxinomias em que um *bios* único deixa de fora seres outros. Nesse sentido, se queremos de fato, levar a sério as noções indígenas sobre esses outros, torna-se imprescindível expandir ontologias para além de uma perspectiva biocêntrica (Price & Chao, 2023).

Considerações finais

Ao tematizar essa etnobiografia, busquei explicitar o quanto os Pataxó, com quem tive a oportunidade de aprender, estão implicados nas relações com esses outros-que-humanos, a exemplo do Lombeta. Pensar a humanidade Pataxó preterindo a agência desses outros seria, em nossa opinião, um modo pouco produtivo de dar a conhecê-la. Como argumento ao longo desse artigo, tais outros não podem ser reduzidos a representações ou resíduos da memória, antes, eles compõem um

> universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos

> – todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma "alma" semelhante. (Viveiros de Castro, 2018:43).

Parece-me que esses outros, independentes da sua origem, temporalidade ou tipo espiritual, estão presentes na produção da humanidade Pataxó e participam da vida cotidiana através de um emaranhado de relações e modos diversos de comunicação. Nesse sentido, os Pataxó nos oportunizam uma relevante possibilidade de realizar uma experiência sobre a nossa própria cultura, permitindo-nos entrever o nosso antropocentrismo marcado por uma radical descontinuidade entre natureza e cultura (e sobrenatureza), tão bem apontado por Lévi-Strauss,

> Começou-se por cortar o homem da natureza, e por fazer, com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. E, permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recusada, serviria para desviar os homens dos outros homens, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e noção. (Lévi-Strauss, 1989:49).

Nestes tempos de desmantelamento ecossocial (Price & Chao, 2023), em função das lógicas colonial-capitalistas que vêm provocando, sem precedentes, diversas formas de esgotamento planetário voltadas para fins exclusivamente humanos, talvez já tenhamos chegado tardiamente no momento de "to move away from the paradigm of human exceptionalism, or the idea that humans are somehow superior to or more worthy than other kinds of lifeforms" (Price & Chao, 2023:180).

A presença desses outros-que-humanos, a exemplo do Lombeta, para além de nos instigar a "conceber mundos que estão para além daqueles forjados pelos e para os humanos" (Cunha, 2022:27), nos oferecem perspectivas mais relacionais para pensar

sobre as existências que conosco são cocriadoras de mundos. Para além disso, esses outros nos provocam a refletir criticamente sobre o nosso próprio conceito de "humano" e os modos pelos quais ele pode nos embrutecer e descivilizar. Pois, segundo uma crítica Pataxó dirigida a nós não indígenas, "esgotamos" os mundos; isto é, nós, brancos esvaziamos, extenuamos, tiramos até a última gota das forças de vida necessárias à condição humana. As ações cruéis do Fogo de 1951 ilustram bem como nós, brancos, operamos para "esgotarem" os mundos.

Os "mundos esgotados" também podem ser interpretados como mundos em cujo centro só há humanos, ou seja, mundos demasiadamente humanos, configurando um mundo tão somente de relações e cogitações humanas, sem outros ou outros-que-humanos e como nos esclarece Cunha (2022:156), "a ausência de outrem é um mergulho no universo da indiferença". Assim, nesses "mundos esgotados", onde apenas ressoa o eco humano, resta-nos a vertigem de habitar um vazio povoado apenas por nós mesmos.

Referências

ALVARES, Alberto. *Da aldeia ao cinema: o encontro da imagem com a História*". In.: Cosmologias da imagem: cinemas de realização indígena. DUARTE, Daniel Ribeiro; ROMERO, Roberto; TORRES, Júnia. (orgs). 1ª ed. Belo Horizonte, MG, Filmes de Quintal, 2021. p. 21-40.

ASSIS, Luís Guilherme Resende. *A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais*: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional do Monte Pascoal. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília. 2004.

CARDOSO, Vânia Z. *Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias.* In. GONÇAVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOZO, Vânia Zikán (Org.). Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2012. p. 43-62.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. *Os Pataxó de Barra Velha: Seu Subsistema Econômico*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa; Livraria e Editora Sá da Costa, 1977.

CUNHA, Carlos Fernando Carrer. *Do Fim do Ser Humano ao Humanismo Yanomami*. Tese. Universidade Federal de São Paulo (Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas). Guarulhos, 2022.

DULLEY, Iracema. *Imbricamentos entre etnografia e biografia: um estudo sobre Roy Wagner*. In: _____; MANICA, Daniela. Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015. p. 111-135.

ECKERT, C., & CARVALHO DA ROCHA, A. L. *"Nunca en anexo!": Pesquisa, ensino e escrita con imagens em Antropología Audiovisual*. Trama, 11(11), 2020, 10 - 32.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. Caderno de Campo. N. 13. 2005, pp. 155-161.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. 1ª ed. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

GONÇALVES, Antônio Augusto Oliveira. *"Um lugar pra gente fortalecer o que é nosso": caminhos dos Pataxó à Gerú Tucun*ã. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 225-249, jan./jul. 2020.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

KOFES, Suely. *Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?* In: _____; MANICA, Daniela. Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. 1ª edição. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015. p. 20-39.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. 3.ed. Tempo Brasileiro, Rio, de Janeiro, 1989.

KANÁTYO; PONIOHOM; JASSANÃ. *Cada dia é uma história*. Brasília, MEC, SEF, 2001

PATAXÓ ... [et al.]. *O Povo Pataxó e suas histórias*. 6.ed. São Paulo: Global. 2002.

QUEIROZ, Carlos Caixeta de. *Krenak: estudo de uma prisão indígena*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

PRICE, C; CHAO, S. *Multispecies, More-Than-Human, Non-Human, Other-Than-Human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking*. Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal, 10(2), 2023. p. 177-193.

SANTOS, Adreano Pinheiro. *O deslocamento dos Pataxó para Minas Gerais*: *formação da Aldeia Imbiruçu, dentro da Terra Indígena Fazenda Guarani*. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural para Educadores Indígenas - Línguas, Artes e Literatura) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SOUZA, Fabiano José Alves de. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas*: *descortinando o movimento das puxadas de ram*a. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFSCar, 2015.

TORRETTA, Oscar. *Doenças e Saúde*: *Duas Pesquisas Médico-Antropológicas Entre as Comunidades Pataxó e Maxacali de Minas Gerais*. Dissertação. Departamento de Sociologia e Antropologia – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 1998.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Realidade, ciência e fantasia nas controvérsias sobre o Mapinguari no sudoeste amazônico*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v.11, n. 1, jan.-abri. 2016. p.209-224. J

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira; SOUZA, Fabiano José Alves de. *Matas e Matos, Bichos e Encantos: estudos sobre relações entre seres humanos e outros-que-humanos*

entre os povos indígenas no Leste do Brasil. Dossiê. Revista Argumentos, v. 21 n. 1, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*: *Elementos para uma antropologia pós-estrutural.* São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos.* Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p.319-338.

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

Para uma teoria da biografia

Towards a theory of biography

Gustavo Castro Silva
Universidade de Brasília, Brasil
Brasília, DF
gustavocastroesilva@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7126-6947

Recebido em: 9 de outubro de 2025
Aceito em: 20 de fevereiro de 2026

Resumo:

Análise da história do pensamento biográfico francês a partir da noção de complexidade. Visão panorâmica e problematização das questões teóricas da biografia no século XX e XXI, mediante crítica conceitual, histórica e comparativa entre as produções de André Maurois, Daniel Madelénat, François Dosse e Edgar Morin. Após levantamento bibliográfico acerca da tradição francesa do gênero, abordamos os quatro autores citados extraindo deles os principais conceitos norteadores do gênero. Nossa hipótese é que a noção de complexidade permeia e subsidia aquela de biografia na história do pensamento biográfico francês e nossas conclusões apontam para a importância do reconhecimento das noções de interdisciplinaridade e complexidade como núcleos referenciais teóricos fundamentais na elaboração epistemológica do gênero.

Palavras-chave: Teoria da Biografia. Epistomologia. Complexidade. André Maurois. Daniel Madelénat.

Abstract:

Analysis of the history of French biographical thought based on the notion of complexity. An overview and problematization of the theoretical issues of biography in the 20th and 21st centuries, through conceptual, historical and comparative criticism of the works of André Maurois, Daniel Madelénat, François Dosse and Edgar Morin. After a bibliographical survey of the French tradition of the genre, we approach the four authors cited and extract from them the main guiding concepts of the genre. Our hypothesis is that the notion of complexity permeates and subsidizes that of biography in the history of French biographical thought and our conclusions point to the importance of recognizing the notions of interdisciplinarity and complexity as fundamental theoretical reference centers in the epistemological elaboration of the genre.

Keywords: Biography theory. Epistomology. Complexity. André Maurois. Daniel Madelénat.

Introdução

Tema difícil, a biografia já foi definida como "ofício-ciência-arte do impossível", por Paul Murray Kendall (1965, p. x), uma vez que, para ele, era impossível que a vida narrada fosse cópia fiel da vida vivida. André Maurois, nas conclusões de seu *Aspects de la biographie* (1930), após longa meditação sobre o gênero, observou:

> Independente da forma que a biografia do futuro tomará, ela será sempre um gênero difícil. Dela exigimos os escrúpulos da ciência e os encantamentos da arte, a verdade sensível do romance e as mentiras eruditas da história (Maurois, 1930, p. 259)[1].

Daniel Madelénat, nas "Conclusões" de seu *La Biographie* (1984) vai na mesma direção. Após estudar a história, a epistemologia, a metodologia e a estética da biografia na França, defendeu que a noção era uma das mais difíceis de ser definida e explorada, por ser múltipla e aberta. Não por acaso, os termos "impossível" e "difícil" são recorrentes nas obras de teóricos e epistemólogos da biografia. Tal constatação se deve não só à sua multiplicidade, mas a seu caráter inter e transdisciplinar, o que fez com que ela não ficasse restrita apenas ao domínio científico, exigindo do pesquisador, por sua vez, competências e disciplinas diversas para sua execução. Tal constatação demonstra a própria dinâmica, versatilidade e complexidade dos estudos biográficos, descrito muitas vezes como gênero impuro e bastardo. Embora a biografia tenha uma história de mais de dois mil anos, seus estudos teóricos e acadêmicos são recentes, em especial, no Brasil. Do ponto de vista epistemológico, constatamos um longo eclipse teórico ao longo do século XIX e na maior parte do século XX.

É provável que a natureza híbrida da biografia somada à dificuldade de classificá-la nesta ou naquela área do conhecimento tenha levado os seus estudos à dispersão. Do mesmo modo, notamos certo desprezo persistente entre os acadêmicos, o que condenou o gênero ao ostracismo e à marginalidade, que passou a ser visto como objeto de pouca cientificidade. Ao lado da ideia de cientificidade, somavam-se outras características que a afastavam da pesquisa acadêmica: sua vocação romântica, seu sucesso de público, a preocupação com a erudição e os 'grandes personagens', o

[1] As traduções dos livros de André Maurois e Daniel Madelénat foram feitas diretamente dos originais por Olivier D. Xavier.

discurso moral acerca da exemplaridade... É provável que tudo isso tenha feito o gênero ser alvo de opróbrio e da longa ausência de reflexão universitária.

O fato de a biografia ter sido relegada a segundo plano pelos estudos acadêmicos ao longo dos anos, segundo François Dosse (2015), fez com que a biografia perdesse em potência crítica. Segundo o historiador francês, a retração dos estudos acadêmicos foi o que estimulou o domínio e o controle do campo por parte daquilo que ele qualificou como os "mercenários" da biografia, ou seja: o sucesso de público da biografia era pago às custas do desprezo da comunidade científica. A retração dos estudos universitários, fez com que os "mercenários" ficassem livres da crítica sistemática e da vigilância acerca dos métodos, escolhas e critérios.

Ao que tudo indica, nos últimos trinta anos, a academia começou a vencer este preconceito e a se debruçar sobre o campo biográfico. Tal movimento pode ser constatado na série de estudos produzidos no período.[2] Para nós está claro que os campos biográficos, acadêmicos e teóricos podem trabalhar de forma convergente. O pesquisador acadêmico reconhece na biografia a oportunidade de proximidade e observação dos personagens por meio de outros ângulos, métodos de entrevista, ordenação dos fatos; possibilita ao pesquisador o estímulo aos procedimentos complexos, a busca de provas hermenêuticas, a superação das incertezas, a análise de lacunas e não-ditos que operam ao lado dos fatos objetivos. Da mesma forma, permite ao pesquisador a abertura à investigação criativa, conjectural e metodológica.

A biografia dá ao pesquisador acadêmico a possibilidade de superar a ilusão de acesso direto ao passado e, nesse sentido, ser capaz de medir a sua própria concepção de história, sociedade e cultura. Além disso, permite que a proximidade com o sujeito pesquisado explore questões históricas, comunicacionais e antropológicas como as da construção do eu mediante o confronto com a alteridade. Nesta mesma ordem de ideias, a pesquisa biográfica possibilita múltiplos procedimentos, como o investimento no problema do enquadramento do sujeito em grupos sociais, o aperfeiçoamento analítico e o desenvolvimento de técnicas narrativas.

[2] Como os de Martine Boyer-Weinamann (La Relation Biografique, Seyssel: Ed. Champ Vallon, 2005); Leonor Arfuch, (*O espaço biográfico - Dilemas da subjetividade contemporânea.* Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010); Manuel Alberca (*Maestras de vida – Biografías y bioficciones.* Málaga: Editorial Pálido Fuego, 2021); Anna Caballé (*El saber biográfico – Reflexiones de taller*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2021), entre outros.

Podemos dizer a partir de Wilhelm Dilthey (2014) que a pesquisa biográfica apresenta ao investigador acadêmico as seguintes características: 1) renuncia às exigências metódicas de fundamentação universal; 2) liberta a interpretação da experiência de vida de padrões rígidos ao demonstrar as condições de possibilidade desta mesma experiência; 3) ajuda a manter a atenção sobre o problema da vida ao procurar compreendê-la a partir de nexos comunicacionais; 4) corrobora a interpretação da vida a partir dela própria e, 5) permite valorizar os aspectos psicológicos, poéticos, literários e imaginativos.

Neste sentido, este artigo apresenta uma contribuição à pesquisa teórica sobre a biografia ao tenta observar como a questão foi tratada teoricamente ao longo do século XX. A partir de André Maurois (1930), pioneiro desta abordagem não só na França, como em todo o mundo, surgiram na Europa obras como as de Daniel Madelénat (1984), François Dosse (2015), María Tereza Olmo Ibãnéz (2015), Manuel Alberca (2021), Anna Caballé (2021), entre outros, que exploraram os problemas conceituais, metodológicos e estéticos do gênero.

Atrasado em relação às abordagens teóricas da biografia, o Brasil viu em 2022, dois de seus principais autores, Ruy Castro e Lira Neto, produzirem obras que flertavam com a reflexão acadêmica. Embora tais obras sejam mais de relatos de experiências e testemunhos, do que abordagens propositivas de cunho epistemológico, representam um passo na direção da reflexão nativa sobre o gênero. Ruy Castro com o livro *A Vida por escrito – Ciência e arte da biografia* (2022), e Lira Neto no *A Arte da biografia – Como escrever histórias de vida* (2022), exploraram em suas obras as técnicas e as narrativas, mas não teorias.

Neste artigo, vamos dedicar mais atenção às questões teóricas, a partir da ideia de complexidade. Entendemos que o tema atravessa aquele da biografia desde os primeiros escritos teóricos do século XX até o XXI, sobretudo na tradição dos estudos franceses. Trabalhamos a hipótese de a complexidade estar na base destas formulações iniciais no século XX, uma vez que encontramos a noção na obra *Aspect de la biographie* (1930), de André Maurois, nunca traduzido ao português e no incontornável *La Biographie* (1984), de Daniel Madelénat, igualmente nunca traduzido. O mesmo problema surge na obra *O Desafio Biográfico* (2015), de François Dosse.

Nestas obras, a noção de complexidade é entendida como confusão, conflito, paradoxo e dificuldade de compreensão, abordagens não distantes à noção trabalhada

por Edgar Morin, que a formulou como "conhecimento multidimensional" (1996ª, p. 177). A nosso ver, tanto a complexidade como a biografia podem ser compreendidas e praticadas mediante a união de campos do saber, no sentido de uma articulação entre disciplinas, categorias e tipos de conhecimento. "Não devemos esquecer que o homem é um ser biológico-sociocultural, e que os fenômenos sociais são, ao mesmo tempo, econômicos, culturais, psicológicos etc" (Morin, 1996a, p. 177). Como se sabe, Morin produziu obras no gênero como diários, memórias, autobiografias e biografias, e contribuiu de maneira consistente para repensar a noção de "vida".

A carência teórica

A busca por uma teoria da biografia persegue os estudiosos do gênero há muito tempo. Em seu *Teorías de la biografia* (2015), María Teresa del Olmo Ibáñez observou que "el estado de los estúdios acerca de la Biografia presenta uma situación dispersa y relativa" (2015, p. 19), e esta "dispersão", diz ela, se apresenta como uma das principais dificuldades do campo para conseguir formular uma teoria unificada. Em que pese o fato de as investigações permitirem estabelecer uma origem comum e simultânea entre os campos da História e da Biografia, uma vez que suas práticas tem, por vezes, a finalidade da recompilação, elas, no entanto, rapidamente se diferenciam. François Dosse (2015), ao pensar a epistemologia do gênero a partir da genealogia histórica, observa que a distinção entre história e biografia já aparece nas remotas origens do gênero biográfico, em Lúcio Méstrio Plutarco (46 dC – 120 dC):

> Bom conhecedor da Grécia, onde morou durante os primeiros anos de formação, Plutarco concebeu suas biografias sob a forma de comparação dupla, confrontando os méritos e os defeitos de um herói grego e um romano. Platônico, não tem muita simpatia pela história e nega escrevê-la, dissociando desde logo sua escrita biográfica do gênero histórico: 'Não escrevemos Histórias e sim Vidas', esclarece ele no prefácio do 'Vida de Alexandre' (Dosse, 2015, p. 127).

Apesar da origem comum na antiguidade, tanto Dosse como Ibáñez mostram que os problemas históricos e teóricos do gênero vão se acumulando ao longo do tempo e apresentam problemas de ordem taxonômica, crítica e poética. Enquanto Dosse divide a história do gênero em "Idade heroica" e "Idade hermenêutica", Ibáñez a divide em

"antiga", "clássica" e "moderna". Nos dois casos, observam que, somente a partir do século XX, haverá um esforço classificatório de formulações teóricas. Isto ocorre apenas no início do século XX com André Maurois, que é romancista e não acadêmico. Com ele, todo um campo conceitual começa a se esboçar.

Assim, a ideia de uma teoria unificada do gênero se mostrou desde o início uma quimera, tamanho o grau de dispersão e multiplicidade do campo em muitas disciplinas. "La primera cuestión es la inexistencia de teorización poetológica consciente, unificada, sistematizada y global sobre el género" (Ibáñez, 2015, p. 90). Após uma detalhada pesquisa bibliográfica em busca das raízes teóricas da biografia, ela observa:

> Dilthey é o primeiro a interpretar a Autobiografia e a Biografia desde a filosofia. Este autor situa a origem e as características de ambos os gêneros na categorização que o ser humano faz do mundo e sua reflexão sobre ela. Das abordagens epistemológicas que aparecem nas ciências naturais e nas ciências do espírito, e a caracterização do seu entorno, elabora um pensamento sobre si mesmo e sobre o ser humano e o indivíduo com respeito a história (Ibáñez, 2015, p. 91).

Na tentativa de reconstrução teórica da biografia, Ibáñez localiza três autores primordiais: Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers e Eugênio d'Ors. O pensamento que Dilthey, diz ela, elabora uma compreensão filosófica da vida que requer uma hermenêutica do tempo e do espaço, da relação da phisys com o indivíduo, das ciências naturais com as ciências do espírito, do entendimento do ser humano com seu interior e exterior. "Para Dilthey a hermenêutica é a característica essencial da biografia, pois define o gênero como exercício compreensivo da vida de outros sujeitos" (Ibáñez, 2015, p. 96).

Já Karl Jaspers, segundo ela, é "histórico, total e universalista", definido a partir de classes e tipos como 'homens decisivos', 'grandes filósofos' e se estrutura na descrição dos pensamentos da época que o personagem estudado viveu, nos aspectos relevantes, no levantamento de documentação rigorosa e, em especial, na interpretação do personagem a partir de seu entorno pessoal, cultural e filosófico. O terceiro enfoque, de Eugenio d'Ors, aborda o ser humano próximo às ideias de André Maurois, portanto, inseparável da sua relação com o entorno (a cultura, a história e a filosofia da época), assim como dos movimentos sociais, políticos e ideológicos, se apoiando nos conceitos de personalidade, vocação, intuição, proximidade, amizade, aprendizagem e diálogo.

Nos primeiros estudos teóricos que se ocupam de uma elaboração sistemática da biografia enquanto campo disciplinar, portanto, encontramos um recorte sociológico bastante delineado mediante duas questões problemáticas e recorrentes: 1) a condição ou não da biografia ser um gênero histórico, 2) a condição bipartite de ser, simultaneamente, ciência e arte. Tal debate acentua-se no primeiro terço do século XX, devido a revisão dos conceitos de história e historiografia, com os avanços científicos e médicos, e com o advento e assimilação da psicanálise nas disciplinas humanísticas.

Ainda que o século XX veja surgir interesse filosófico e teórico nas abordagens da biografia, não se percebe sua repercussão no meio universitário, ao contrário, "se atenua o rigor acadêmico e a exaustividade" (Ibáñez, 2015, 93), assim, durante boa parte do século XX, não encontramos na França pesquisas em profundidade, cátedras, teses e produções relevantes sobre a biografia como objeto teórico.

As primeiras formulações

Ainda no primeiro terço do século XX, vemos outra tentativa de organizar o conhecimento biográfico. Ele se deu com André Maurois que, ao ser convidado para ministrar um ciclo de seis conferências no Trinity College, em Cambridge, em maio de 1928, organizado pela Fundação Clark, decidiu não elaborar uma história do gênero, mas refletir, analisar e organizar as suas próprias ideias sobre o tema. Maurois era um novelista reconhecido, autor de biografias de sucesso editorial, tendo escrito livros sobre as vidas de Shelley (1923) Disraeli (1927), Lord Byron (1930), Turgenev (1931), Marechal Lyautey (1931), Eduardo VII (1933), Chateaubriand (1938), Marcel Proust (1949), George Sand (1951), Cecil Rhodes (1953), Victor Hugo (1954), Alexandre Dumas (1957), Alexander Fleming (1959), Adriana de La Fayette (1961), e, finalmente, aos oitenta anos, escreveu a biografia de Honoré Balzac (1965). Ele também dedicou estudos a Dickens (1927), Voltaire (1935), Alain (1951), e perfis a Frédéric Chopin, Eisenhower, Franklin, Washington e Napoleão.

Em 1927, portanto, no ano anterior em que proferiu as seis conferências no Trinity College, o novelista Edward Morgan Forster (1879-1970), foi o encarregado dessas conferências e escolheu como tema: "Aspectos da novela". Seguindo o exemplo anterior, Maurois elegeu como título "Aspectos da biografia" para o conjunto de suas aulas. Assim, nasceu o livro *Aspectos da biografia* (*Aspect de la biographie*), ainda não

traduzida para o português, que seria publicado em 1930, pela editora Grasset, de Paris, e logo se tornou uma referência importante para as primeiras abordagens teóricas.

Para Anna Caballé (2021, 217), o livro de Maurois marcou um ponto de virada na teoria da biografia. Ao organizar as suas ideias sobre a biografia, segundo ela, ele colocou no centro de suas preocupações dois aspectos: 1) uma preocupação com a verdade e, 2) uma convicção de que o real é algo do campo da complexidade. No primeiro aspecto, a ideia de verdade é, para ele, central, uma vez que se trata de uma tarefa a ser buscada pelo biógrafo e, no segundo aspecto, a biografia lida com a ideia de complexidade presente na investigação, nas dinâmicas referenciais, autorreferenciais e multirreferenciais, assim como nas múltiplas possibilidades de entendimento do ser humano (pessoal, psíquica, simbólica, social, política, filosófica, histórica, antropológica, educativa, clínica etc).

Como observa François Dosse (2015, p. 56), a visão de Maurois sobre a biografia se encontra "a meio caminho entre o desejo da verdade, que depende de um procedimento científico, e sua dimensão estética, que lhe empresta valor artístico." Maurois enfatiza a ideia de complexidade no primeiro capítulo do livr, "A biografia moderna", e no segundo, "Da biografia como obra de arte". No primeiro capítulo, observa que a biografia exige do autor um "senso de complexidade", mais até do que de "unidade" (Maurois, 1930, p. 43).

> Essa atitude pode ser explicada, por um lado, pelo ressurgimento das velhas filosofias da mobilidade em Bergson e seus discípulos; por outro lado, pelos progressos da física e da biologia modernas que, por trás das construções relativamente simples que havíamos edificado outrora (no tempo em que o átomo e a célula pareciam ser unidades indivisíveis que compunham os corpos), descobriram novos universos, infinitamente pequenos, mas tão complexos quanto aquele em que se encontram. (Maurois, 1930, p. 43-44)

Como se percebe na leitura de sua obra, Maurois inclui em sua visão teórica "os progressos da física e biologia", "o sistema de Freud", "o inconsciente", as ideias de "vontade e da liberdade humanas", mas, conclui ele, "entendemos que um ser humano, um evento humano são amálgamas mais complexos do que havíamos pensado até então" (Maurois, 1930, p. 44).

> Não devemos dizer que nós sempre soubemos que o homem é um ser complexo. Com certeza um Montaigne na França, ou um Shakespeare na Inglaterra conhecem tanto quanto Proust a complexidade humana, mas, em seguida, por um lado, a Reforma restringe as possibilidades de transformação das pessoas com a ideia de predestinação; por outro, na França, os psicólogos clássicos do século XVII, ao construir caráteres abstratos, os concebem necessariamente mais simples do que realmente eram. Comparem, por exemplo, a complexidade das nuances de um personagem como Hamlet à relativa simplicidade dos personagens de Corneille. (Maurois, 1930, p. 47-48)

Como podemos notar, a ideia de complexidade surge para definir o ser humano já na aurora das abordagens teóricas do século XX. Maurois se pergunta, na mesma linha de raciocínio, se "é justa" uma tal ideia de ser humano:

> Essa imagem do homem é justa? Nenhuma imagem do homem é justa. O que é verdade a respeito do homem, assim como de todos os fenômenos naturais, é que ele obedece a vários ritmos. Ora se encontra particularmente consciente de sua complexidade; ora, pelo contrário, compreende que só é válido enquanto ser social se puder impor em si uma unidade, ainda que seja artificial. Neste momento preciso da história, é o sentimento de complexidade que domina, e podemos indicar, como um segundo traço moderno, a preocupação com a complexidade da pessoa. (Maurois, 1930, p. 50-51)

Ao indicar os caracteres da "complexidade da pessoa" e, por conseguinte, da biografia, Maurois busca evidenciar o que ele chama de "traços essenciais da biografia de nossa época". (Maurois, 1930, 53). A convicção desta abordagem foi extraída de suas observações das "inconstâncias" dos seres humanos: "acreditamos encontrar essa verdade nos inconstantes aspectos de uma personalidade complexa" (Maurois, 1930, p. 53).

Os aspectos centrais do gênero descritos por Maurois (busca da verdade e compreensão da complexidade), implicam uma dimensão de conhecimento mesclada a de autoconhecimento. Elas permitem ao biógrafo exercitar-se em uma concepção prévia de pessoa. Tal concepção será projetada depois pelo biógrafo tanto na seleção dos personagens, na escolha dos fatos, como na ordem do relato. Da mesma forma, a biografia permite ao leitor a imersão na narrativa, no mito, na imagem, no imaginário e

no personagem narrado; permite, por isso mesmo, extrair uma visão de ser humano e, quem sabe, uma aprendizagem e um modo de ser.

No segundo capítulo do livro intitulado "Da biografia como obra de arte", Maurois compreende que os dramas humanos são igualmente "infinitamente complexos cujos finais não conhecemos, cujos finais nunca conheceremos". Para ele, um personagem de romance é feito daquilo que o autor quis colocar, ou seja, "inteligência humana", não tanto a "multiplicidade", mas principalmente a "simplicidade relativa e humana". Com a mesma coerência assumida no campo teórico, assevera: "É claro que um personagem pode ser complexo (nos romances modernos, é quase sempre o caso), mas até essa complexidade é ordenada, e é possível apreendê-la". (Maurois, 1930, p. 65). Se os personagens modernos "são cheios de nuance", "delicadas diferenças", "modos de pensar" etc, muito mais difíceis são os os personagens da biografia, igualmente por serem de carne e osso, são "sujeitos de uma obra de arte", como se fossem personagens literários.

Maurois compara o modo como um romancista constrói os seus personagens, ele nota a sua formação, "sentimentos que comandam", "engrenagens de uma máquina bem-feita", enfim, diz ele, "se o romancista for engenhoso, a máquina é tão bem recoberta de carne que se torna quase invisível, e, no entanto, ela é uma máquina e o mais complexo herói de romance é infinitamente menos complexo do que o mais simples dos homens" (Maurois, 1930, 70-71). Em outras palavras, diz que um ser humano real é infinitamente mais complexo do que um personagem literário e, em certo sentido, justifica o motivo de ele ter escrito mais sobre personagens históricos do que ficcionais.

> A escolha de homens que tiveram um papel histórico ou artístico importante (...), um homem que exerce uma função elevada, seja a de rei, a de general ou a atitude particular que impõe ao poeta o respeito de sua arte, acaba *representando* realmente um papel, ou seja, sua personalidade perde um pouco da obscura complexidade que é o próprio de todos os homens e adquire uma unidade que não é artificial. (Maurois, 1930, p. 78-79)

Podemos dizer, sem dúvida, que toda a obra teórica de Maurois é atravessada pela noção de complexidade. Para sintetizar, no capítulo cinco, "Da autobiografia", ao se referir à infância no quadro de uma pesquisa biográfica, conclui:

> Sim, o que nos resta de nossa infância, são coisas tão pequenas quanto essas, sentimentos confusos misturados a associações cujas causas se tornaram obscuras. Isso é insuficiente para explicar o indivíduo já tão complexo que somos aos seis ou sete anos de idade. (Maurois, 1930, p. 197)

Em seu *Aspectos da biografia*, a noção de complexidade surge como premissa lógica, teórica e metodológica logo nas primeiras abordagens do gênero na França, a estruturar desde o seu interior os aspectos epistemológicos. Veremos agora, como tal ideia repercute, reaparecendo nos estudos posteriores do século XX, em especial no primeiro estudo acadêmico de fôlego, aquele de Daniel Madelénat, em seu *La Biographie* (1984).

Em busca da "razão biográfica"

Em *La Biographie*, de Daniel Madelénat, livro seminal e incontornável para os estudos biográficos devido a seu grau de sistematização, a complexidade surge como uma ideia "vital". Professor honorário de Literatura Geral e Comparada na Université Clermont Auvergne (UCA), Madelénat dedicou toda a sua vida acadêmica ao estudo das noções de biografia e de intimidade. Além do *A Biografia*, escreveu *L'épopée* (1986), *L'Intimisme* (1989), *Jardins et intimité dans la littérature européenne (1750-1920)* (2008), *Biographie et intimité* (2009), *Les relations familiales dans les écritures de l'intime du XIXe siècle français* (2016). Sua Thèse d'État, defendida em 1978, foi um estudo sobre Charles Augustin Sainte-Beuve (1804-1869), intitulada "*Sainte Beuve et l'Angleterre avant les 'Lundis'*". Como se sabe, a perspectiva biográfica de Sainte Beuve, estava centrada no âmbito da crítica literária e carente de genuína elaboração teórica e disposição doutrinal, o que levou Madelénat a iniciar, a partir do fim da tese, uma coleta de dados históricos e epistemológicos a fim de elaborar um livro que marcaria a história intelectual da biografia no século XX. Marcia Almeida Gonçalves (2012, 9) descreveu o livro como:

> uma das análises mais instigantes, em sistematização exemplar, sobre os valores e práticas imbricados no ato de conhecer, registrar e narrar histórias de vida. Publicado em 1984, integrou o momento de intensificação dos debates, em solo francês, acerca do retorno da biografia.

No *La Biographie,* Madelénat investiga o que ele chama de "razão biográfica". Em sua teorização se identificam as questões recorrentes dos saberes do campo, como os paradoxos, as ambiguidades, os dilemas, os métodos e as técnicas utilizadas ao longo de dois mil anos de história do gênero. Dividido em três partes ("Geografia e História", "Epistemologia" e "A Obra Biográfica"), e nove capítulos, o livro oferece aos estudiosos um panorama geral do campo e muitos *closes*. Igualmente inédito em língua portuguesa, o livro está estruturado – do início ao fim – na ideia de paradigma elaborada por Thomas Kuhn, em seu *Estrutura das revoluções científicas* (1962). Madelénat retira de Kuhn a ideia de "modelo ou esquema aceito" por uma comunidade, e mostra como a biografia vai se modificando em consonância com as transformações paradigmáticas da ideia de ser humano.

Em nosso entendimento, a teoria da biografia de Madelénat está fundada em uma "dupla raiz" (1984, p. 120), a saber, na ideia de conhecimento histórico e na ideia de conhecimento do outro. Enquanto a pesquisa histórica exige o cuidado com métodos e fontes, a pesquisa sobre o outro tem início na investigação de si mesmo: "o conhecimento de si é a fonte evidente do conhecimento do outro" (1984, p. 96). Seguindo o modelo de Thomas Kuhn, ele divide a história da biografia em três "paradigmas": 1) o clássico, que vai da antiguidade ao século XVIII, e que abarca a hagiografia (biografia de santos) e a "*héroographie*", neologismo que cria para descrever a biografia de heróis; 2) o romântico, do século XVIII até o início do século XX, que coloca em cena a necessidade de entendimento da intimidade e da vida familiar, e, 3) o paradigma moderno, que atravessa todo o século XX, filho do relativismo, do racionalismo, da psicanálise, da sociologia, da linguística e da hermenêutica.

Madelénat constata que o paradigma moderno é aquele que comporta um maior grau de complexidade, sobretudo, porque envolve a "intuição" e a "psicologia" no processo de "conhecimento do outro". A análise das "instabilidades" do seres humanos no século XX, revelados sobretudo pela psicologia, dão início a uma nova abordagem biográfica. Madelénat admite, em especial, na segunda parte do livro, a epistemológica, que o próprio "objeto" em questão, ou seja, a biografia, já comporta um alto grau de "complexidade" (1984, 96ss). No entanto, a "complexidade do problema" surge desde o campo conceitual, seja nas ideias de "relato", "narrador" e "histórico", seja no pertencimento comum da biografia "à literatura e à história" (1984, p. 20), seja pelas

"polêmicas" que ela "chegou a suscitar". Para ele: "o conceito científico [de biografia] se constrói a partir dos dados empíricos e das estruturas mentais, de acordo com regras precisas, e não é a 'cópia' de uma realidade cuja complexidade transcende qualquer descrição" (Madelénat, 1984, p. 63).

O autor observa ao longo da história, no desenvolvimento do gênero, "mutações", "interrogações", "contradições", "problemas cruciais", "limites epistemológicos, morais, literários", "rupturas", "estabelecimentos de novas normas de objetividade", "uma arte compósita, influenciada pelo romance e pelo poema (como prática e escritura)" (Madelénat, 1984, p. 63). Para ele, é impossível ao biógrafo fugir de "uma imagem complexa do homem". Embora a ciência tenda a uma explicação unitária do sujeito, "o sentimento moderno do eu, filho do espírito da época, da ruína das crenças, e das obras fundamentais (como as de Dostoiévski, de Proust, de Kafka)" (1984, p. 65), impõe uma outra interpretação, aquela que revela a fragmentação da psique, as "forças turvas (libido, destrutividade)", as "personalidades diversas", enfim, "uma colônia de sentimentos, um pólipo de pessoas diversas", em que a "ambiguidade e o aleatório" revelam a "complexidade vital" (1984, p. 161) do ser humano, espelho de uma proposta baseada na modernidade.

Para ele, não se pode reduzir a biografia apenas à condição de reconstituição a partir de documentos e anular o problema da "complexidade infinita da vida" (1984, 79); não se deve apenas "repudiar a biografia como insignificante", sem "levar em conta as modalidades de metamorfose do ser vital", assim como não se deve apenas "exaltar a biografia como destino do ser vital", sem uma devida "racionalização ou formalização", enfim, sem uma "reticulação conceitual":

> O conhecimento biográfico está enraizado num tufo complexo e turvo; ele impõe ao biógrafo a riqueza humana de um ressoador vibratório, e o apagamento de uma câmara de eco; uma objetividade conquistada sobre as ambiguidades de uma parceria passional, sobre uma tensão dolorosa e amorosa, e não um desapego frio. As ambivalências de tal relação não são desprovidas de perigos: cisões violentas para afinar o objeto às pulsões contraditórias do sujeito (homem detestável *e* poeta genial; mal-caráter *e* coração de ouro). Mas nessas gêneses obscuras e romanescas refina-se o sentimento de paradoxos múltiplos e repercutidos que permite uma representação das nuances do indivíduo. (Madelénat, 1984, p. 94)

O conhecimento biográfico, portanto, por estar radicado num "tufo complexo e turvo", elabora "o eu como um todo complexo, sujeito às oscilações brutais dos julgamentos de valor (autojustificação, auto-acusação)"; percebe igualmente o outro não apenas como o resultado de "uma causalidade mecânica (ambiente, determinismos físicos, paixões, manias, às custas da liberdade)" (1984, p. 126), mas por meio de "nuances".

A reconstrução conceitual pela qual passa a teoria da biografia no século XX leva em conta justamente a religação dos saberes, e sugere igualmente fugir à primeira vista de uma análise simplificadora, baseando o conhecimento do outro na "complexidade do objeto, em sua estrutura (tema clássico dos moralistas, o '*homo duplex*' na análise do amor-próprio e da má-fé)" (1984, p. 97). Os biógrafos, ainda que respeitem a "complexidade da vida", quase nunca se atentam para a importância de religar ou justapor os atos e os impulso das pessoas ou existências.

> A psicologia moderna, verdadeira revolução copernicana que tende a satelitizar ou a subordinar a consciência clara, lançou luz sobre aspectos pouco considerados da constituição humana, e aguçou a percepção das complexidades das maneiras de ser ou de agir. (Madelénat, 1984, p. 100).

Além da complexidade presente na psique humana, as metodologias e os modelos biográficos escolhidos também participam da mesma ideia. Madelénat busca em Wilhelm Dilthey e Raymond Aron a justificação para a sua ideia de "razão biográfica":

> O modelo é, logo, uma solução lógica, ou, para ser mais preciso, um quadro abstrato para um leque de soluções que apreendem e ordenam a complexidade múltipla de uma vida. Dilthey protestava contra a divisão de Windelband: ciências morais, dedicadas à descrição do singular, e ciências da natureza, abertas ao conhecimento geral; nas ciências morais o geral e o singular se combinariam para delimitar a individuação: "É na biografia que melhor aparece essa apreciação autônoma da pessoa, especialidade das ciências do espírito" (...). O modelo, instrumento de análise, de clarificação e de síntese, permite conceptualizar a unicidade (enquanto uma classificação de tipo científico, por diferença específica e gênero próximo, evacua a singularidade); como o "tipo ideal" weberiano obtido por "racionalização utópica", ele substitui "uma imagem mental inteligível às contradições e à incoerência do real" (...). (Madelénat, 1984, p. 120)

O modelo biográfico concebido por Madelénat está pleno de paradoxos, ambiguidades, incertezas e aporias. A biografia, para ele, não pode abrir mão da pesquisa e do rigor científico, nem "renunciar à complexidade de seu objeto para substituí-lo por um sistema mais simples" (Madelénat, 1984, p. 137). Neste processo, o esforço hermenêutico é constante e trabalha no sentido de explorar um método compreensivo. Madelénat critica, contudo, a "hermenêutica generalizada, como o freudismo e o marxismo" que "substitui a variedade das vidas" por fórmulas prontas (o drama edipiano, as relações de produção etc), às vezes reduzindo a vida do sujeito a explicações semi-prontas, retirando dele propriamente a "razão biográfica", ou seja, ambivalências, paradoxos, ambiguidades, incertezas, mudanças e interpretações opostas de um mesmo fenômeno.

Apostas, desafios, críticas e hermenêuticas

Podemos acrescer às contribuições de André Maurois e Daniel Madelénat uma terceira visão elaborada por François Dosse. Igualmente biógrafo e estudioso da epistemologia do gênero, historiador, autor de dois volumes *História do Estruturalismo* (1987; 1992), e de biografias intelectuais como as de Paul Ricouer (1997), Michel Certeau (2002), Giles Deleuze e Feliz Guattari (2007), Pierre Nova (2014), as prosopografias *A saga dos intelectuais franceses 1944-1989*, em dois volumes, autor da obra de referência *Le Pari biographique. Écrire une vie* (2005), traduzido no Brasil como *O Desafio biográfico* (2015).

O título em português não parece ter traduzido à exatidão a ideia do autor. A expressão "*Le Pari*" é menos "dasafio" do que "aposta" no sentido pascaliano[3], ou seja, hipótese, conjectura, acordo, disputa e jogo. Dosse aposta sobretudo no valor histórico e literário da biografia, mesmo depois de um longo eclipse no século XIX e XX. Aposta que o gênero "depreciado, desconsiderado e abandonado", "abatido como um ídolo pelos paladinos da ciência" (Dosse, 2011, 405), pode ser dotado hermenêutico.

[3] O que ficou conhecido como a "Aposta de Pascal", por ter sido formulada pelo filósofo Blaise Pascal, é uma conjectura: "Se Deus não existir, e eu viver com fé e bondade, não perco nada ao final. Apenas vivi uma vida de virtudes, pautada pela busca de sentido e paz.

> Desde meados dos anos 1980, a situação mudou significativamente. O momento é da reaproximação entre a história e a biografia. De repente, o gênero biográfico voltou a ser cientificamente legítimo. Todas as ciências humanas reabilitam o biográfico e investem neste campo de prospecção, pondo em prática o convite de Dilthey para se apoderar desse modo de entrada pela singularidade à fim de chegar a universalidade. 'A história universal é a biografia, diz-se-ia quase a autobiografia, da humanidade'. A humanização das ciências do homem, a era da testemunha, a busca de uma unidade entre o pensar e o existir, o requestionamento dos esquemas holistas, assim como a perda da capacidade estruturante dos grandes paradigmas, todos esses elementos contribuem para o entusiasmo atual pelo biográfico. (Dosse, 2015, p. 406).

Sem dúvida, podemos identificar na frase "desde meados dos anos 1980, a situação mudou significativamente", uma referência direta ao livro de Madelénat. Como frisamos anteriormente, *La Biographie* foi o primeiro volume a sistematizar ideias conceituais e metodológicas sobre a biografia. Suas ideias contribuíram para a chamada virada crítica da historiografia francesa em relação ao gênero, a partir da década de 1980, quando esta rompeu com o estruturalismo.

Na França, a autobiografia já tinha sido objeto de estudos anteriores, como os de Philippe Lejeune (*Le Pacte autobiographique*, 1975) e Georges May (*L'autobiographie*, 1979), mas a biografia, até 1984, quando Madelénat publicou seu livro, seguia negligenciada por acadêmicos, não sendo objeto de investigação acurada. Os países de língua inglesa, holandesa e alemã tinham estudos como *The Biography* (1832), de Thomas Carlyle; *De Structuur van de Biografie* (1956), de Sam Dresden; *Biographie, Kunst der Wissenschaft* (1963), de Günter Blöcker; *The Art of Biography* (1965), de Paul Murray Kendall. Ao perceber o déficit de um estudo na França, Madelénat se dedicou a pesquisar e escrever um volume que acabou se tornando, ao longo do tempo, uma referência central até mesmo para a cultura anglo saxã.

Depois de Madelénat não era mais possível dizer que o gênero sofria com a falta de reflexão especializada e, de acordo com Dosse, as biografias contemporâneas seguem se inspirando e se alimentando dessa fonte, retroalimentadas das conquistas da história acadêmica e das ciências humanas como um todo, sendo elas mesmos fontes de novas pesquisas. Vemos uma guinada crítica ocorrida não somente na historiografia

como nos estudos comunicacionais e sociológicos, que acompanharam a tendência inclusiva e apostaram no gênero. Sem dúvida, foi uma aposta crítica e interpretativa, mediante leituras, releituras e investigações que, por sua vez, têm consequências e repercussões nas visões contemporâneas de personagens do passado. Alguns estudos sociológicos assumiram abertamente a pesquisa biográfica sem receio de fazê-lo. Ao trabalharem concepções como "relatos de vida", "histórias de vida" e "entrevistas sociológicas" conectam os campos da história, da literatura, do jornalismo, as disciplinas linguísticas e os campos da psicologia e da psicanálise.

É provável que o receio de assumir a biografia em seu escopo como um campo de investigação, deva-se à investida contra a mesma feita por Pierre Bourdieu, no seu "A ilusão biográfica" (1986). Neste texto, Bourdieu não acredita na possibilidade biográfica porque sua narração faz parecer que a vida do sujeito possui um plano determinado. A biografia, diz ele, é uma abordagem ilusória por ignorar as contingências, os acasos e as estruturas sociais que moldam a trajetória de cada indivíduo. Ao ser escrita a partir do presente, ela cria uma falsa linearidade que organiza os dados concretos da vida dando sentido a eventos passados, como se houvesse continuidade. Como a vida real **é** cheia de alternância, mudanças inesperadas, reviravoltas e influências externas, as biografias tendem a organizar esses elementos de maneira artificial. Além disso, a história individual é marcada pela classe social, capital cultural, redes de relações e contexto histórico. Por fim, a biografia reforça uma identidade fixa do sujeito, ignorando que as pessoas mudam ao longo do tempo e que as suas escolhas nem sempre são feitas de forma consciente e planejada.

Ao rever em seu livro a visão de Bourdieu sobre a biografia, François Dosse diz concordar com a crítica à ideia de continuidade "com tudo o que ela implica de linearidade subjacente" (2015, p. 208), no entanto, discorda da ideia de "ilusão". Ao contrário, argumenta, a importância de compreender a experiência humana e as relações entre o individual e o coletivo. Se Bourdieu enfatiza as estruturas sociais, Dosse entende que a biografia revela como os sujeitos agem dentro dessas estruturas. Dosse diz que a **narrativa biográfica tem valor heurístico**, ou seja, mesmo sendo uma construção, ajuda a dar sentido às experiências individuais e coletivas, e oferece uma visão singular da história.

No texto "As mil e uma vidas da biografia" (*Les mille et une vies de la biographie*), de 2011, Dosse observa ainda que a natureza híbrida do gênero biográfico,

assim como a dificuldade de enquadrá-la dentro de uma ou outra disciplina acadêmica, faz do gênero quase um subgênero. Em sua "aposta" na abordagem teórica surgida a partir de Madelénat no final do século XX, ancora-se na perspectiva hermenêutica. A fase hermenêutica do gênero defendida por Dosse se baseia no vigor interpretativo e reflexivo propiciado pela própria biografia. Ele a distancia das narrativas lineares e objetivas da "Idade Positivista" (centrada nos fatos e documentos) e das experimentações da "Idade da Suspensão" (que, como Bourideu, questiona a possibilidade real de conhecer o sujeito biografado).

A chamada **"**Idade Hermenêutica" defendida por Dosse reconhece a complexidade da subjetividade e os limites do conhecimento histórico, compreende mais a biografia como um espaço de abertura e diálogo entre o autor e o biografado. Essa abordagem não se limita à reconstrução factual da vida do biografado, mas busca os sentidos, as interpretações e as complexidades que emergem dos relatos, documentos e contextos. Dosse defende que essa fase foi influenciada por correntes filosóficas como a hermenêutica de Paul Ricoeur e as ideias rizomáticas de Deleuze e Guattari, abordagens que valorizam a narratividade e a construção da identidade ao longo do tempo.

> Ao paradigma da identidade como árvore arraigada e imutável, à progressão programada e contínua, dando sempre os mesmos frutos, Deleuze e Guattari contrapõem o paradigma do rizoma, o dos bulbos, dos tubérculos, cuja progressão é imprevisível e horizontal. Sua visão pode ser sugestiva do ponto de vista biográfico porque reveste algumas implicações metodológicas que confortam a pluralização identitária. Qualquer ponto de um rizoma pode ser ligado com qualquer outro, o que induz uma predominância dos princípios de heterogeneidade e de conexão. (Dosse, 2015, p. 407)

Dosse entende a biografia como espaço rizomático, heterogêneo, de conexões múltiplas; espaço de diálogo entre o autor e o biografado. Como se viu, ele não deixa de assumir as implicações metodológicas que tal "aposta" abarca. O problema de um método biográfico rizomático e complexo, neste sentido, surge nas pesquisas de Edgar Morin desde o seu primeiro livro, *L'an zéro de l'Allemagne*, 1946. Morin entrega-se sem reservas ao gênero: escreveu a biografia do pai (*Vidal et les siens*, 1989), da esposa morta (*Edwige, l'inséparable*, 2009), publicou diários, memórias, entrevistas,

testemunhos, autocríticas[4] e escreveu, em 2019, sua autobiografia (*Les souvenirs viennent à ma reencontre*). Toda esta produção sugere um interesse genuíno pelo campo biográfico por parte do filósofo francês.

A policompetência e as metodologias de complexidade

De acordo com nosso entendimento, as perspectivas de Dosse, Madelénat e Maurois se apoiam conceitualmente em uma ideia de biografia mais próxima dos campos científicos e filosóficos contemporâneos. Há sem dúvida, como se notou acima, o destaque para os muitos problemas metodológicos decorrentes de uma abordagem complexa. Não por acaso, em diversas ocasiões, Morin (1996a; 1996b; 1998; 1999; 2002; 2005) apresentou a complexidade como uma aposta e um desafio ao pensamento e não como uma resposta, valorando-a mais como metodologia do que teoria. O método de investigação da complexidade surge dos pressupostos teóricos, mas, como lembra Morin (1996a, p. 335):

> Uma teoria não é o conhecimento, ela permite o conhecimento. Uma teoria não é uma chegada; é a possibilidade de uma partida. Uma teoria não é uma solução; é a possibilidade de tratar um problema (...) Uma teoria só realiza seu papel cognitivo, só ganha vida com o pleno emprego da atividade mental do sujeito. É essa intervenção do sujeito que dá ao termo método seu papel indispensável.

Ou dito de outra forma, ainda no mesmo capítulo, "a teoria não é nada sem o método, a teoria quase se confunde com o método ou, melhor, teoria e método são os dois componentes indispensáveis do conhecimento complexo" (Morin, 1996a, p. 337). Para ele, a palavra método não significa metodologia, pois a metodologia é um guia *a priori* que programa a investigação, ao passo que o método é algo que mostra no decorrer da pesquisa e comporta descobertas e inovações.

Para dar conta das complexidades do indivíduo, o biógrafo (pesquisador, escritor ou estudioso) pode fazer uso de diversas estratégicas com o objetivo de apreender os

[4] Podemos citar a título de exemplos: *L'na zero de l'Allemagne*, 1946; *Autocritique*, 1959; *Le vif du sujet*, 1969; *Mes Démons,* 1994; *Ma Gauche*, 2010; *Mes Philosophes*, 2011; *Mon chemin*, 2008; *Mes Berlin* (2013); *Leçons d'un siècle de vie,* 2021; *Les souvenirs viennent à ma reencontre*; 2019; *Journal de Californie*, 1970; *Journal de Chine*; 2007; *Journal de Plozévet*, 2001; *Une anneé Sysiphe,* 1995; *Pleurer, Aimer, Rire, Comprendre,* 1996; *Journal (1962-1987)*, 2012; *Journal (1992-2010)*, 2012; *Journal d´un livre,*1981.

princípios dialógicos, hologramáticos e recursivos. Como "os indivíduos são policompetentes" (Morin, 2005, p.164), ele constitui, dentro de cada sociedade, um evento sociológico, um "nós" (do qual o sujeito apropria-se e nele se inclui segundo o princípio da inclusão). Seja qual for a sociedade, os indivíduos possuem uma esfera privada, destinada aos interesses e sentimentos pessoais, ligando-se aos seus, aos próximos, ao cônjuge, filhos, pais e amigos, e possuem uma esfera pública, destinada à cidade e à sociedade. "Tudo acontece como se houvesse duas câmaras do espírito de cada um" (Morin, 2005, p. 167). Em muitos casos, a família é o elemento que nos liga ao arcaico, ao histórico e ao contemporâneo. Na pesquisa biográfica complexa, o ser humano é visto, ao mesmo tempo, a partir de uma vida trivial e não trivial. Assim, do ponto de vista trivial:

> A cada manhã, cada um faz sua higiene conforme os mesmos ritos, pega o metrô na mesma estação e segue o mesmo itinerário, chega ao trabalho na hora determinada, realiza as tarefas prescritas no mesmo horário. Contudo, se parecemos, muitas vezes, máquinas triviais, podemos em casos de perturbação, realizar os nossos programas por meios não triviais (Morin, 2005, p. 280).

Assim, do ponto de vista não trivial:

> [...] é nos momentos decisivos da existência que o ser humano pode escapar à ordem trivial. Um homem fascinado pelo olhar de uma mulher encontrada na rua, poderá abordá-la e mudar de vida. No momento de casar com o noivo que não ama, uma garota foge com o amante. No momento de partir para uma guerra que julga injusta, um recruta deserta. Mulheres resignadas revoltam-se e vão militar por seus direitos. Prisioneiros de guerra escapam. Disciplinados e submissos passam a resistir (Morin, 2005, p. 281).

O enfoque trivial e não trivial da biografia permite ver o ser humano preso às convenções ao passo que transgressor delas. Para Morin: "Quanto mais rica a consciência, mais ricas são as liberdades possíveis" (Morin, 2005, p. 280). A consciência individual, contudo, forma-se muito lentamente e dentro de círculos de relações diversas. Outra noção na pesquisa biográfica por ele trabalhada será a de

"duplo".[5] Ela aparece e se instala, segundo Morin, até mesmo na relação do autor com a sua obra. Ele afirma em *Sobre a estética* (2017, p. 58):

> O autor não é necessariamente consciente do conteúdo da sua obra, isso porque essa obra provém de um estado alterado no qual a criatividade ultrapassou sua consciência. Daí se origina a decalagem frequente entre a pessoa do autor e sua obra. O livro *As memórias de além túmulo* ultrapassa a pessoa de François-René Chateaubriand. Assim como as obras de Céline ultrapassam consideravelmente a sua pessoa. O autor pode até se equivocar sobre o sentido de sua obra.

Neste mesmo livro, Morin diz de si mesmo (2017, p. 62): "Fixei e antropologizei a mensagem: devemos garantir e cultivar em nós a poesia da vida, e escapar o máximo possível da prosa". É possível entender suas autobiografias intelectuais a partir da noção de "autocrítica", conceito-método que apareceu em vários de seus livros como uma dimensão necessária para "racionalizar o ser humano, racionalizar a história, racionalizar a vida" (Morin, 2005, p. 287). O assim chamado "método autocrítico", surge em 1959 com um livro homônimo (*Autocritique*). No final do volume, ele cita a sinceridade como prática necessária para a autocrítica. A noção aparece sucessivamente em outras obras, como em *O Espírito do tempo 1 – Cultura de Massas no século XX* (1967). Logo no início do livro, ao falar de seu "método", destaca:

> O método autocrítico, desentulhando o moralismo altivo e a agressividade frustrada, e o anti-kitsch desembocam naturalmente no método da totalidade. De uma só vez podemos evitar o sociologismo abstrato, burocrático, do investigador interrompido em sua pesquisa, que se contenta em isolar este ou aquele setor (Morin, 2005, p. 20).

No mesmo livro, ele valoriza a "crítica intelectual" (autocrítica) como postura metodológica unida ao conjunto da "crítica dos intelectuais" (busca da totalidade). Ao se referir ao método de compreensão biográfica estabelecido pelas ciências humanas, observa que ela mutilou a ideia de humano em várias partes. A visão complexa, por sua

[5] A noção de duplo (*Doppelgänger*) é estudada longamente por Morin no livro "O homem e a morte" a partir das noções de fantasma, espírito, imagem, ausência-presença, divindade, ancestralidade, ocultismo, morte-renascimento etc. A noção volta a aparecer nos seus livros sobre o imaginário do cinema, as atrizes de cinema, a cultura de massa e a estética.

vez, busca a rejunção, neste sentido a biografia permite "enxergar a complexidade humana": "O que falta nas ciências humanas é o conhecimento do humano em sua complexidade: nelas, ao contrário, o humano encontra-se compartimentalizado e dividido entre as disciplinas" (Morin, 2017, p. 107). A biografia "permite perceber a vida inserida nas interrelações e interações, em um tempo, em um lugar e uma sociedade *hic et* nunc" (Morin, 2017, p. 107).

O verdadeiro tema das biografias, o ser humano, não se encontra senão de modo parcial e unilateral nas ciências humanas fragmentadas. Mas ele surge nas biografias em suas dimensões individuais, subjetivas, familiares, sexuais, oníricas, imaginárias, sociais, religiosas, econômicas, históricas etc. A partir das ideias morinianas, podemos deduzir que o tema das biografias é propriamente o ser humano complexo. O gênero é uma introdução ao conhecimento de nós mesmos, serve como modelo ético e pedagógico de compreensão, educação e reeducação da vida. A biografia permite a compreensão pela empatia, e essa empatia é provocada e desenvolvida pela relação de envolvimento e participação do leitor com a obra, o que implica relação direta de projeção e identificação com os personagens.

Conclusão

Entendemos que a pesquisa teórica e a prática biográfica presentes na França estão definitivamente marcadas desde o início pela preocupação com a verdade e a ideia de complexidade em relação aos seres humanos e à própria realidade objetiva. Uma síntese dos componentes epistemológicos da biografia oriundas do século XX implica no reconhecimento desta marca trans e interdisciplinar. Ela está presente na própria evolução do gênero no interior do século XXI. Podemos dizer, a partir deste panorama, que a biografia é um gênero que evolui a cada geração, seja nas mudanças paradigmáticas, seja nas mudanças de mentalidade, a história da biografia é a história dos entendimentos, adaptações e recomeços sucessivos da ideia de ser humano ao longo da história.

Apesar de seu longo eclipse teórico nos séculos XIX e XX, e do desprezo de parte do mundo acadêmico, nota-se que a busca de Daniel Madelénat em estruturar, na França, uma "razão biográfica" surtiu efeito. Podemos dizer que a tradição da teoria francesa da biografia mantém-se ativa por meio de publicações, estudos e pesquisas

acadêmicas, seja nos autores contemporâneos como Joanny Moulin, Sabina Loriga, Martine Boyer-Weinmann, Alexandre Gefen, Hervé Breton, Gaston Pineau, Paul Veyne, entre outros; seja pelo engajamento de jornalistas-biógrafos como Jean Lacouture, Pierre Péan, Alexandre Adler, Jean Daniel, Laurent Greilsamer, Patrick Poivre d'Arvor, Catherine Nay, Franz-Olivier Giesbert, Sylvie Bommel, Robert Laffont, entre outros; seja por meio das associações como o Collège International de la Recherche Biographique en Éducation (CIRBE), a Association Internationale des Histoires de Vie en Formation et de Recherche Biographique en Éducation (ASIHVIF/RBE), o Le Sujet dans la Cité; **o** Biostudies Society, entre outras.

Assim, apesar do eclipse teórico nos séculos XIX e XX, o gênero nunca deixou de desfrutar na França de grande sucesso de público. Sucesso que nunca diminuiu e que atesta uma sobrevivência que vai além das flutuações da moda. Os levantamentos de Madelénat e Dosse sobre o consumo de biografias na França nos anos 1990, mostravam um crescimento regular do gênero entre os leitores. Em seu artigo "As mil e uma vidas da biografia", Dosse relatou a publicação de 611 biografias em 1996 e 1043 em 1999, sem contar as autobiografias, memórias e confissões. Em 1999, a cidade de Nîmes criou o Salão da Biografia, que foi transformado depois em um Festival da Biografia. A revista *Le Point* criou em 2006 o prêmio de biografia e, em 2010, o público leitor viu surgir uma coleção das edições Au Diable Vauvert, dedicada ao retrato dos escritores.

Tudo indica que as universidades francesas venceram no final do século XX e início do século XXI, o temor e o preconceito contra a pesquisa biográfica, diferente do Brasil, onde se pode dizer que tal pesquisa apenas engatinha, com poucos grupos dedicados ao tema, como os da UNEB, UnB, UFRRJ, UFG, UFRGS, UFRN, entre outros. Embora a biografia dê ao pesquisador a possibilidade de acesso a teorias e metodologias, o confronto com a alteridade e a impressão de acesso direto ao passado e de conhecimento do outro, ela ainda é, entre os acadêmicos brasileiros, alvo de permanente desconfiança e desinteresse.

Referências

ALBERCA, M. *Maestras de vida: biografías y bioficciones*. Málaga: Editorial Pálido Fuego, 2021.

ARFUCH, L. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

BOURDIEU, P. L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 62-63, 1986.

CABALLÉ, A. *El saber biográfico: reflexiones de taller*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2021.

CASTRO, R. *A vida por escrito: ciência e arte da biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DILTHEY, W. *A essência da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2014.

DOSSE, F. *O desafio biográfico*. Tradução de Gilson Cézar Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2015.

DOSSE, F. *Les mille et une vies de la biographie*. Magazine Littéraire, Paris, n. 507, p. 8-13, abr. 2011.

EDEL, L. *Vidas ajenas: principia biographica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

GONÇALVES, M. de A. Apresentação. *Revista Maracanan*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 8, p. 9–12, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.12957/revmar.2012.13217. Acesso em: 7 out. 2025.

IBÁÑEZ, M. T. del Olmo. *Teoría de la biografía*. Madrid: Dykinson, 2015.

KENDALL, P. M. *The art of biography*. London: George Allen and Unwin, 1965**.**

MADELÉNAT, Daniel**.** *La biographie*. Paris: PUF, 1984.

MAUROIS, A. *Aspects de la biographie*. Paris: Grasset, 1930.

MORIN, E. *Cultura de massa no século XX: neurose*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

MORIN, E. *Ciência com consciência*. Tradução de Maria Alice de Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996a.

MORIN, E. *Sobre a estética*. Rio de Janeiro: Pró-Saber, 2017.

MORIN, E. *O âmago da questão*. Lisboa: Instituto Piaget, 2015.

MORIN, E. *A noção de sujeito*. In: SCHNITMAN, Dora F. (org.). Novos paradigmas, cultura e subjetividade. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996b. p. 45-58.

MORIN, E. *O método 4: as ideias*. Tradução de Juremir Machado. Porto Alegre: Sulina, 1998.

MORIN, E. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 2. ed. Tradução de Juremir Machado. Porto Alegre: Sulina, 1999.

MORIN, E. *O método 5: a humanidade da humanidade*. Tradução de Juremir Machado. Porto Alegre: Sulina, 2002.

MORIN, E. *O método 6: a ética*. Tradução de Juremir Machado. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, E. *Diário da Califórnia*. Tradução de Carmem Cacciacarro. São Paulo: SESC-SP, 2012.

MORIN, E. *Um ponto no holograma: a história de Vidal, meu pai*. São Paulo: Girafa, 2006.

MORIN, E. *Meus demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

MORIN, E. *Les souvenirs viennent à ma rencontre*. Paris: Fayard, 2019.

NETO, L. *A arte da biografia: como escrever histórias de vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Projeto e desejo-de-ser jogador futebol: a biografia de Luiz Parise e o método progressivo-regressivo[1]

Project and desire to be a football player: the biography of Luiz Parise and the progressive-regressive method

Julio Cesar Couto de Souza
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Florianópolis, SC
juliocoutodoutorado@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2484-5633

Fabio Machado Pinto
Universidade Federal de Pelotas, Brasil
Pelotas, RS
fabiobage@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9480-4493

Paulo Ricardo do Canto Capela
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Florianópolis, SC
pcapela@ufsc.br
https://orcid.org/0009-0008-2578-0513

Recebido em: 21 de janeiro de 2026
Aceito em: 13 de maio de 2026

[1] Este trabalho é parte reconfigurada da Tese defendida junto ao PPGE/UFSC em 2023, com fomento de bolsa Capes.

Resumo:

Esta pesquisa se situa no campo dos estudos (auto)biográficos, em que toma a memória e a narrativa como objetos de análise e compreensão sociológica. Trata da biografia de Luiz Parise, jogador e gestor no futebol do interior do Rio Grande do Sul entre as décadas de 1970 e 2010. Para a elaboração dessa história de vida, utilizou-se o método progressivo-regressivo sartriano e os conceitos de Projeto e Desejo. Buscou-se o cruzamento entre fontes orais, documentos pessoais, fotos e fontes jornalísticas. Todos catalogados e analisados a partir daquilo que representavam nas quatro etapas existenciais do biografado: infância, jogador de futebol, preparador físico e gestor. As entrevistas foram transcritas através do software Reshape. Como análise, utilizou-se a Análise Narrativa. Foram dez entrevistas realizadas, e mais de 150 documentos analisados. Diante deste material, evidenciou-se a intensa e marcante presença de Luiz Parise no futebol do interior do Rio Grande do Sul, contribuindo para o estreitamento das relações entre ciência e futebol.

Palavras-chave: Biografia. Futebol. Método progressivo-regressivo.

Abstract:

This research is situated within the field of (auto)biographical studies, which takes memory and narrative as objects of sociological analysis and understanding. It is a biography of Luiz Parise, a football player and manager in the interior of Rio Grande do Sul between the 1970s and 2010s. To elaborate this life story, the Sartrean progressive-regressive method and the concepts of Project and Desire were used. The research sought to cross-reference oral sources, personal documents, photographs, and journalistic sources. All were cataloged and analyzed based on what they represented in the four existential stages of the subject's life: childhood, football player, physical trainer, and manager. The interviews were transcribed using Reshape software. Narrative Analysis was used as the analytical tool. Ten interviews were conducted, and more than 150 documents were analyzed. Based on this material, Luiz Parise intense and significant presence in the football scene of the interior of Rio Grande do Sul became evident, contributing to the strengthening of the relationship between science and football.

Keywords: Biography. Football. Progressive-regressive method.

Introdução - A Práxis individual e o sujeito histórico

Luiz Antonio Parise Fedozzi[2] (1949 – 2021), ou Luiz Parise como era conhecido no cenário esportivo do Rio Grande do Sul, viveu o futebol gaúcho entre as décadas de 1970 a 2010, totalizando quarenta anos de dedicação. Talvez, a expressão mais importante deste cenário, ocorreu a partir da década de 1980, momento em que atuou no futebol profissional como jogador e preparador físico, transitando por diversos clubes tradicionais do interior do Rio Grande do Sul. Como atleta, foi convocado para a Seleção Gaúcha de futebol em 1976, e como preparador físico chegou ao time da capital gaúcha, o Grêmio Football Porto Alegrense, em 1990.

Alternou suas atividades entre jogador profissional, preparador físico, treinador e gestor executivo. Coube, ainda, entre essas atividades profissionais, a de coordenador do Projeto Esportivo UCS Olimpíadas, da Universidade de Caxias do Sul na modalidade de futebol, comentarista esportivo da Radio Caxias[3], Assessor Esportivo na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul e Secretário Municipal de Turismo, Esporte e Lazer (SMTEL), na cidade de Rio Grande, na gestão do Partido dos Trabalhadores.

Luiz Parise era literalmente um sujeito do esporte. Embora tenha desenvolvido outras atividades, vai ser na esfera esportiva, mais precisamente no futebol, que demarcará não somente sua carreira profissional, mas, sua existência enquanto Projeto e Desejo de ser[4] (Sartre, 1972). O Estado do Rio Grande do Sul, com suas características próprias, é parte da demarcação antropológica, onde seu Projeto obteve reconhecimento pelos seus pares, demarcando sua identidade a ponto de transitar, enquanto atleta profissional, como preparador físico e gestor pelos principais times gaúchos.

O futebol surgiu na sua vida com a força que surgia para outros jovens nas décadas de 1960 e 1970 no Brasil, momentos em que, as alternativas de lazer, já colocavam este esporte como uma atração e motivo de sociabilidade entre amigos, assim como também a possibilidade de reconhecimento e mobilidade social. De estatura mediana, estrutura muscular forte, Luiz Parise, reunia condições suficientes

[2] O nome, Luizinho, se apresentará no trabalho, mais na sua infância e como jogador de futebol. Parise ou Luiz Parise será utilizado já na sua fase mais adulta, como Preparador Físico ou Gestor.
[3] Caxias do Sul/ Rio Grande do Sul
[4] Quando estivermos nos referindo à projeto como um conceito sartreano, usaremos o mesmo com a primeira letra maiúscula, como "Projeto".

para ser um bom jogador de futebol. Veloz, foi considerado mais tarde, pelos jornais locais, como um excelente atacante. Sua posição era o antigo ponteiro direito.

O esporte de uma forma geral e mais precisamente o futebol se revelaram como um contexto antropológico de formação de uma identidade nacional vencedora, especialmente demarcado pelos nacionais de 1958, 1962 e 1970. E Luiz Parise, neste contexto, não foi mero espectador, pois fez da sua práxis individual (Sartre, 1972), 'motor' da história do futebol gaúcho. Parise objetivou e foi objetivado pelo futebol brasileiro e principalmente o gaúcho - o contexto antropológico demarca e será demarcado pelo sujeito. Seus amigos eram amigos do esporte, sua casa era frequentada por aqueles que também viviam o esporte. Parise acumulava livros esportivos, mantinha-se informado diariamente pelas leituras dos jornais locais e pelos programas das rádios. Assistia tudo que fosse possível de jogos de futebol televisionados. Tal era sua atuação no futebol e tamanho o seu conhecimento sobre o esporte, que foi convidado para compor o quadro de comentaristas de uma das principais rádios da cidade de Caxias do Sul.

Ainda, como jogador de futebol, se formou em 1983 na Escola Superior de Educação Física da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Desde sua infância, conviveu com as mazelas de uma vida pouco confortável e com as obrigações próprias de um mundo adulto impostas ao seu mundo infantil. Sua distante relação com o pai, sua morada com o avô, o trabalho precoce, a infância interrompida, perfazem sua existência. Por volta dos doze anos, o contexto sócio-cultural, ou, sua existência propriamente dita, já lhe infundia a responsabilidade de contribuir nas despesas da casa. E assim o fez. Engraxou sapatos, trabalhou de pedreiro, trabalhou em hotéis e posteriormente jogou futebol. Parise buscou ser, efetivamente, o "homem da casa", protagonizou sua história, universalizou-a na sua singularidade.

Este estudo (auto)biográfico é uma contribuição aos estudos sociológicos do esporte, da educação e de caráter interdisciplinar, pois, analisa aspectos da história de vida de um sujeito que marcou o futebol gaúcho com seu protagonismo dentro e fora dos gramados. Polêmico e inteligente, procurou se reinventar em processos permanentes de totalização, destotalização e retotalização de uma existência dedicada ao estudo e intervenção no mundo futebolístico gaúcho.

Metodologia da Pesquisa [5] e o método Progressivo-Regressivo

Este trabalho, faz parte de uma tese de doutorado realizada no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC, nos anos de 2019 a 2023[6]. O estudo das fontes, entrevistas e diálogos com testemunhas-chaves dos processos vividos por Luiz Parise, nos permitiram investidas profundas na vida do biografado, revelando episódios, situações e aspectos do seu cotidiano como jogador, treinador e gestor esportivo. As entrevistas nos possibilitaram acesso aos tempos e espaços no qual Parise esteve imerso, e, não necessariamente, ou tão somente, direcionado ao sujeito. Para "ouvi-lo", ou compreendê-lo melhor, recorremos aos documentos por ele deixados - objetos memorialísticos que nos dão a sua própria palavra sobre a sua vida cotidiana no esporte. Nem os familiares, nem os amigos, nem os entrevistados, - que, ao falarem de Luiz, falam permeados por uma narrativa própria, por uma linguagem sempre doadora de sentidos -, nos diriam melhor sobre sua existência do que ele próprio. E a "fala" de Luiz são seus recortes de jornais guardados ao longo dos anos, colados, organizados à sua maneira em suas pastas. São os destaques em caneta, são os escritos ao lado de cada notícia ou foto, são as datas observadas. Ao lermos esse material, estamos lendo as reportagens e o sujeito. Corremos o risco, sabemos, ao fazer uma varredura nesse material, de entrar em um terreno escorregadio, colocando nossa interpretação nessa leitura. No entanto, é o mais perto que conseguimos chegar de um sujeito e sua relação com o mundo. Conforme Abrahão, (2003: 93),

> A interpretação do investigador não desqualifica a interpretação/reinterpretação do narrador, que será respeitada em seu "estabelecimento da verdade", mas representa uma leitura do material narrativo, tendo em vista uma "referência de verdade" para além das narrativas, no esforço de compreender o objeto de estudo em duas perspectivas: na perspectiva pessoal/social do narrador - que representa as individualidades - na perspectiva da dimensão contextual da qual essas individualidades são produto/produtoras.

Ao estudar sua existência, revelou-se aspectos de uma época, em que o futebol assume uma grande importância histórica. Assim, torna-se possível compreendê-lo

[5] Esta pesquisa foi desenvolvida sob o fomento de bolsa de pesquisa da Capes.
[6] Pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética em 29 de outubro de 2021.

vestido por um tempo histórico, condicionante e condicionado em suas ações. A biografia precisa fazer um inquérito desse tempo histórico (Dosse, 2015).

É a partir desta referência teórico/filosófica que investigamos os caminhos percorridos por nosso biografado, sua relação com o mundo, suas interlocuções, sua práxis – sendo a ação fundamental, já que tudo está em ato, e o mundo é conhecido pela ação e pela manipulação do objeto (Sartre, 2015), - e suas escolhas que nos possibilitaram resgatar os rastros do vivido, sua experiência-mundo, e, por fim, compreender seu projeto-e-desejo-de-ser imbricado com sua época e sua existência.

A condução do trabalho orientou-se pelo método biográfico progressivo-regressivo. Trata-se de um método dialético que Sartre (1972) utilizara em suas principais biografias, as quais buscam a compreensão dos sujeitos, seus Projetos e desejos-de-ser. Um primeiro e importante passo, evidenciado nas biografias sartrianas é situar o sujeito no mundo, visto que é preciso entender o sujeito em sua práxis e sua relação com o mundo. Nisso, Sartre está de acordo com Marx, e aqui está presente uma primeira aproximação com o movimento regressivo analítico (Cunha, 2019). Os fatos isolados para ambos não terão importante significado, mas sim o processo de totalização. Para Sartre, "os factos particulares nada significam, não são nem verdadeiros nem falsos, visto que não são restituídos através das diferentes totalidades parciais à totalização em curso" (Sartre, 1961, *apud* Cunha, 2019: 30).

É preciso recolocar nosso biografado no tempo histórico. "Recolocar" (olhar para o passado a partir do presente), porque não estamos mais no mesmo tempo histórico, na mesma temporalidade, há um cenário que se fez, mas também se desfez, e precisamos restituí-lo. Urge necessariamente uma exigência fundamental. E a exigência fundamental "em relação a um método capaz de uma compreensão total da realidade humana, é, precisamente, a de situar o seu objeto de estudo (isto é, o indivíduo concreto) relativamente ao processo histórico total" (Cunha, 2019: 26). O método é um movimento constante de ir e vir do indivíduo concreto às estruturas e vice-versa, e o existencialismo para Sartre é um método de compreensão da realidade humana.

Biografamos Parise a partir de três cenários: a Obra, a Vida e a sua História[7]. O primeiro movimento do método é regressivo, dirigindo-se à singularidade na tentativa de apreender o vivido, sendo a obra tudo aquilo que o sujeito fez. Depois é necessário

[7] Tomamos estas fases de empréstimo do autor Tito Cardoso e Cunha, e sua obra: "Universal Singular – Filosofia e Biografia" na obra de Jean-Paul Sartre.

considerar os fatos relativos à Vida, na medida que a primeira reflete a segunda, para em seguida buscar-se estudar as estruturas sociais e o tempo histórico, pois, "[...] é no próprio decurso da vida singular que se descobre o geral. Com efeito, é na infância (com ajuda da psicanálise) e através da família como grupo que o sujeito descobre a história social" (Cunha, 2019: 35). Por fim, há necessidade nesta fase da análise, de construir uma unidade transversal, pois há uma certa heterogeneidade entre os três cenários na análise que precisam ser unificados. Aqui entra a noção de projeto; [...] é ela que permitirá a unificação/totalização da biografia" (Cunha, 2019: 36). A partir daí, entramos na vertente progressiva do método. É o momento da síntese.

No que diz respeito à obra, tomamos como material de análise aquilo no qual Luiz Parise se objetivou, ou seja, sua trajetória no futebol expressa na sua carreira de jogador profissional, assim como na função de Preparador Físico, cargo que assumiu por duas décadas, juntamente com a função posterior de Gestor Esportivo. Quanto à Vida, buscamos compreender sua relação com o mundo, expressa além de sua profissão nos clubes de futebol, e compreender, sobretudo, o sujeito como um fenômeno singular-universal. As estruturas sociais que incidem sobre nosso biografado, na sua infância, com sua família, com seus primeiros movimentos por dentro desta estrutura, é o momento da história que nos permite fazer a pergunta sartriana mais elementar: o que Luiz Parise fez com aquilo que fizeram dele?

Para este trabalho, tivemos sujeitos/fontes importantes, - considerados aqueles que disponibilizaram sua memória para recuperar determinado tempo histórico -, que se fizeram presentes efetivamente na vida de Luiz Parise, sejam como amigos, colegas de trabalho, familiares, atletas ou alunos. Cada um deles nos 'entregou sua palavra' nos oferecendo um momento de 'escuta atenta' e a produção de uma importante fonte memorialística que nos possibilitou a construir esse mosaico existencial, confrontando as fontes documentais, ou, então, preenchendo lacunas. Foram dez sujeitos entrevistados, e mais de 170 materiais entre recortes de jornais e fotos utilizadas para este estudo.

A Biografia entre a vida, a obra e a história

A Infância negada e o pai faltante: a *verticalidade* de uma análise regressiva.

Parise nasceu em 1949. No início da década de 80, quando já se afastava da sua vida de atleta, completava 31 anos, idade suficiente para uma personalidade estar constituída em um homem. O que fez, e o que fará, poderá estar mediado por sua primeira infância. Para Sartre (1972), a infância é esta "chaga profunda"[8] que permanece em nós sempre que ganhamos o devido distanciamento para nos elaborar como adultos num outro contexto diferente daquele vivido como criança. Essa é, também, uma preposição psicanalítica, redimensionada nos estudos sartrianos. Cabe destacar que, o *Projeto* tem suas origens na infância, mas, nem sempre é redutível a ela. Os posicionamentos e atitudes até esse momento na vida de Parise, demonstram um sujeito submisso a situações que o "campo de possibilidades" lhe proporciona, e que demandam um certo grau de conformismo e renúncia. Por outro lado, esse mesmo cenário, ao puxá-lo para o futuro, poderá ser o propulsor de um sujeito que, irá se negar, durante toda a sua vida, a qualquer tipo de quietismo. Uma vida se desenvolve em espirais, como afirmou Sartre (1972), em Questão de Método, passa pelos mesmos pontos, embora em diferentes níveis, podendo ocorrer pausas abruptas ou conversões radicais. Essas considerações são importantes para demarcar uma primeira pausa de análise regressiva.

Sua primeira infância, cujo brincar estava alternado com o trabalho, está atravessada por decisões e compromissos assumidos tais quais no mundo adulto. E é tudo o que sabemos! Não temos grandes informações da criança, e não estamos, como escreveu Sartre, com as cartas na mesa. Existe quase uma amnésia nesse sentido, um silêncio a respeito dessa fase da vida. A criança está eclipsada. Luiz Parise parece ser obrigado a empurrar "Luizinho" para o esquecimento, e este só vai retornar nos campos de futebol. Lá, ao criar dribles, ao empreender fugas com a bola, ao brigar rebeldemente contra a arbitragem, ao reclamar constantemente de seu lugar na equipe, talvez estivesse, numa circularidade dialética, retomando a criança esquecida.

O cenário estabelecido, de difícil acesso, envolve principalmente a separação do pai e da mãe, motivo de sua mudança para a cidade de Caxias do Sul, deflagrando o sentimento de vazio gerado a partir da ausência da expressão da figura masculina na sua

[8] Sartre utiliza esta nomenclatura na Biografia de Flaubert.

vida. Somam-se a isso, as dificuldades financeiras vividas pela família, que gerou a todos a escassez econômica, mas, a Luizinho principalmente, a escassez no seu mais amplo sentido. O irmão mais novo, tinha apenas dois anos, e sua irmã, que na conjuntura da época, teria, juntamente com a mãe, as atribuições dos afazeres domésticos. Era o que se esperava no ambiente de uma família tradicional. Coube, então, àquela criança, a inserção precoce no mundo adulto, e dessa forma, está claramente demarcado o seu campo de possibilidades.

Diante dessas condições, pouco resta à criança, senão aquela de cumprir o estatuto demandado pelo mundo adulto. Nesse primeiro momento, ela vive a vida que lhe foi imputada. Na primeira parte de nossas vidas, somos aquilo que os outros fazem de nós, afirmaria Sartre (2013) em Flaubert, sendo retomado logo em seguida seu próprio controle. Num segundo momento é que nos tornamos como sujeitos para-com-e-no-mundo.

O terreno aberto à frente do menino é permeado de ausências e de renúncias; talvez, a principal delas, seja aquela de ser livremente criança, mas outra, também importante, esteja ancorada na segurança diante dos senões do mundo, que todo pai oferece ao filho. Sua ausência, pode ter sido, o que Sartre chamaria de a brecha fundadora na vida do jovem. Por toda a história erguida, não foi possível observar em que momento houve um lugar seguro, onde a criança pudesse repousar, e sentir-se protegida e confiante ao relacionar-se com o mundo. Mesmo com sua maneira audaciosa no enfrentamento das vicissitudes da vida, Luiz Parise demonstrou várias vezes ser alguém inseguro, com dificuldades para lidar com críticas inerentes à função que exercia. Seu pai esteve ausente desde sua chegada a Caxias do Sul. O que representava, naquele momento, um rompimento da relação com a mãe, que se estendia também aos filhos. Sua mãe, por inúmeros motivos, precisava ficar em casa. Tinha tarefas a cumprir. Tarefas "destinadas" às mulheres daquele tempo, como os afazeres domésticos. Cuidar da casa e dos filhos menores representavam esses afazeres. Esse cenário, pautado pela imersão no trabalho, distanciava Luizinho de uma relação mais próxima com seus irmãos, mas também com sua mãe.

Seu tio, foi o mais próximo que Luizinho chegou de uma presença masculina de referência, mas não poderia ser tratado como pai. Era o tio e ponto. Seu avô paterno, era considerado um homem ríspido, e sua relação com ele se expressava muito mais na condição de ajudante do avô. Era o que o jovem Luizinho, talvez, representasse. Para

tentarmos fazer um movimento de análise da primeira infância de Luizinho, é preciso colocá-lo diante do cenário antropológico que envolve a sua época.

Não era algo tão difícil de se observar, naquele momento, um certo costume das famílias, ao passarem por dificuldades financeiras, mobilizar o filho mais velho como provedor imediato e emergente. Dessa forma, seu campo de possibilidades, estava de antemão demarcado. Sartre irá afirmar que nascemos todos predestinados, "[...] somos votados a um certo tipo de acção desde a origem, pela situação em que se encontram a família e a sociedade em dado momento. [...] em certos casos, a história condena antecipadamente" (Sartre, 1972: 92). Esse é o campo em que Luizinho se coloca como sujeito, essa é a forma como interioriza o mundo social. Essa é a situação. O campo está posto, seu deslocamento é necessário, o que resta analisar é como se desloca. Mas o que retém também impulsiona.

Quando o jogador Luizinho reclama insistentemente dos árbitros em campo, ou ainda, do seu treinador por colocá-lo no banco de reservas, ele se expressa como um adolescente rebelde e até mesmo inconsequente. Para Cannon, (2020: 120),

> [...] todas as nossas maneiras de nos relacionarmos conosco e com os outros são tentativas para resolver o problema de ser. [...]. Nossos gestos, expressões faciais, postura corporal e todas as várias maneiras de viver nosso corpo são tentativas de resolver o problema de ser.

Em 1976, como um adolescente que ameaçava ir embora de casa, Luizinho disse que iria embora do clube Ypiranga da cidade de Erechim se não renovasse seu contrato. Estamos diante de situações que, entretanto, podem representar aquela rebeldia juvenil que foi reprimida num passado não tão distante.

Por outro lado, também se posiciona firmemente em determinadas situações, demonstrando uma personalidade forjada no ambiente sociológico que lhe exigiu, precocemente, decisões próprias do mundo adulto. O jovem adulto Luizinho, reproduz, nos campos de futebol, a singularidade estabelecida e vivida que lhe envolveu e o constituiu. Como escreveu Sartre (1972: 89), "[...] lembremos que vivemos nossa infância como nosso futuro. Ela determina gestos e papéis dentro de uma perspectiva por vir". Um jovem, ao escolher ser um jogador de futebol, sabe que vivenciará num meio cujo cenário lhe exigirá determinadas condutas e posturas, e cuja falta lhe inviabilizará, às vezes, a execução do projeto.

Ao se encaminhar para a frente de uma rodoviária, ainda criança, para recrutar clientes para a churrascaria do tio, ao construir sua caixa de engraxate para trabalhar no centro da cidade e contribuir no sustento da casa, ao vender garrafas, ao trabalhar com o avô como pedreiro ou servente de obras, Luizinho sabia que a sua vida não seria amena.

Sua classe social estava dada, as cartas estavam postas na mesa, e seu poder de jogo não era dos melhores. A escassez, escreveria Sartre (1972) "[...] é, assim, um dado primeiro e fundamental da experiência humana" (Sartre, 1972 *apud* Cunha, 2019: 74). É a escassez que faz o homem produzir história. E a história se desenvolve num meio em que ela mesma é a sua força propulsora. Sartre posicionou inicialmente a escassez como algo inerente à própria existência, ontológica e existencial, sendo ela dada como algo natural, a partir da ideia do Outro como eu próprio, sendo o motor primeiro da busca incessante de sua superação. Essa não seria "uma questão de contingência social historicamente contornável, mas sim uma questão da determinação ontológico-existencial do ser humano segundo a qual, '*o homem é objetivamente constituído como inumano' e* essa inumanidade traduz-se na práxis pela apreensão do *mal como estrutura do Outro* (grifos no original) (Meszáros, 2012: 296)". Somente num segundo momento, colocou-a na história, e tornou-a transponível. A escassez, nesse último sentido, representaria a anarquia dos meios, os quais deveriam ser regulados ou mediados pelo Estado para uma harmonia dos fins. Em ambas as situações, é possível encontrar e situar Luizinho, mas é na perspectiva de um sujeito histórico, cuja escassez apresenta-se como resultado da distribuição desigual da produção coletiva pela ordem reprodutiva estabelecida, que o posicionamos.

A ordem social reprodutiva estava estabelecida, mas não determinada. Para isso Luizinho precisaria se reinventar. Não adiantaria ser nem uma criança e nem um adolescente envolvido e delimitado pelo seu campo de possibilidades. O que não quer dizer, que ele não pudesse ser aquilo que ele ainda não era, embora as condições materiais e seu campo de possibilidades demarcassem com certa rigidez seu espaço de atuação. "Se o passado é o seu chão, o futuro é seu significado" (Cannon, 2020: 118). Se o campo o delimita, sua consciência é livre, seu *Projeto* está sendo escrito, a caneta está na sua mão. Para Sartre, somente a psicanálise possibilita estudar a fundo esse processo, pois, buscaria analisar como "uma criança no escuro, tateante, vai tentar desempenhar, sem compreendê-lo, o personagem social que os adultos lhe impõem, só

ela nos mostrará se a criança sufoca em seu papel, se procura fugir dele ou se assimila inteiramente" (Sartre, 1972: 53).

Sua posição de ponteiro direito no futebol, no caso um atacante, não poderia ser imputada a alguém que não fosse impetuoso, atrevido, determinado, que não soubesse onde quer chegar. Um atacante, como o nome já diz, ataca, precisa saber aonde ir e não medir esforços. Novamente estava, sob a custódia de Luizinho, outra responsabilidade; dessa vez, as vitórias da sua equipe. Os gols, assim como o sustento da família, passavam por ele. Por conta disso, talvez, tenha sido também tão irreverente nos campos de jogo. Paralelamente ao seu comportamento de um jovem/adulto ainda carente, apresentava, ao mesmo tempo, atitudes e ações por demais intempestivas. Luiz era um sujeito inquieto, angustiado, quase sempre inconformado, ou com algum lugar, ou com alguma situação. Algumas ações em campo demonstraram isso. Não foram poucas as brigas e discussões em jogos.

Se o Homem é, num primeiro momento, aquilo que fizeram dele, Luizinho corrobora essa afirmação. Seu campo sociológico o condicionou a ser o que era. Se verticalizarmos um pouco mais a análise, e descermos um degrau, encontraremos naquele cenário, impróprio para o conformismo ou quietismo, os elementos que formaram temporariamente sua personalidade. A criança Luizinho, ascende ao mundo do trabalho de forma precoce, assumindo as responsabilidades devidas. O cenário aberto à sua frente não lhe exigia outra coisa que não fosse isso. Sobreviver era a palavra de ordem, e aqui tratamos da sobrevivência biológica e social. Nessas condições, existem poucas possibilidades, além daquelas de, necessariamente, demarcar seu campo de atuação. Luizinho, por sua classe social, não era portador de nenhum documento de livre acesso. Sabemos que, numa sociedade de classes, a transitoriedade é mais favorável àqueles que pertencem às classes consideradas por elas mesmas dominantes. O campo condiciona, mas não determina. Nessa válvula de escape, o jovem Luizinho transita com esforço. É exatamente esse cenário que lhe permite ser livre. E aqui, conforme Sartre (1972: 125), "o que chamamos de liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural".

O jovem Luiz, enquanto sujeito livre, não poderia absolutamente, por uma questão ontológica, delegar sua liberdade. Precisava sê-lo. O campo ao qual Luizinho projetou pertencer, exigia-lhe a todo instante esse reconhecimento. Para isso, precisava

se auto afirmar como sujeito. A autoafirmação passa, às vezes, por uma negação daquilo que lhe nega como sujeito histórico. Se a cena histórica lhe posicionou como apenas mais um sujeito, ou mais um jovem, cumprindo aquilo que foi estabelecido para alguém de sua classe social, ou seja, um sujeito a mais na esfera social do trabalho, no futebol, Luizinho se negou a essa condição. Ele não queria ser mais um, e não foi. Nos campos de jogo proporcionou, entre gols, dribles, arrancadas, brigas, reclamações e xingamentos, situações que o impediram de ser apenas mais um. Não por acaso chega à Seleção Gaúcha, e é escolhido, muitas vezes, como o melhor em campo.

Se, para o marxismo, o homem só nasce quando recebe seu primeiro salário, como destaca Sartre (1972), Luizinho nasceu precoce. Sua reificação inicia cedo demais no campo dos possíveis. Nesse caso, a família, como destaca Sartre, "[...] com efeito, é constituída no e pelo movimento geral da História e vivida, de outro lado, como um absoluto na profundidade e na opacidade da infância" (1972: 55). Esse cenário todo projetou Luizinho para a sua primeira infância, e para os desdobramentos de sua história. Ele singulariza essa universalidade e aponta-a em seu Projeto e desejo-de-ser jogador de futebol.

Entre a práxis e a demarcação de uma época: a *horizontalidade* de uma síntese progressiva.

Compreender um homem é compreender sua práxis e seu movimento em sua época. Isso significa compreender a singularidade de seu Projeto, e os elementos objetivos que compuseram ambos. Não podemos analisar um homem estagnado pelo seu passado, e nem por aquilo que entendemos que ele poderá ser, porque, nesse exato momento, pode ser que ele nem sequer seja, ou, talvez, já não seja mais. Parise não se encontra mais no terreno especulativo, pois sua história está totalizada, por isso a única costura possível para compreender a sua existência é por aquilo que produziu.

O que buscamos compreender é como sua práxis demarcou sua época. Não estamos questionando "*se*", - porque, a priori, todo sujeito como *ser-no* e *do-mundo* de alguma forma deixa registros impressos na história, assim, construindo-a na sua singularidade. Entretanto, para alguns, que poderíamos chamar da grande "maioria", esses registros dissolvem-se num meio tão alienante e/ou alienador, que passam despercebidos, transformando-se apenas em mero número estatístico, ou, às vezes, nem

isso. Para Sartre (1972), a História faz o Homem como resultado das forças produtivas, mas o Homem também faz a História no exato momento em que ultrapassa seus condicionamentos para demarcar o campo histórico.

O campo histórico da práxis de Luiz Parise foi o campo esportivo/futebolístico, que, por toda sua dimensão representativa, possibilita para alguns trabalhadores desse campo muito mais que o anonimato típico de outros campos de trabalho, pois lhes possibilita se credenciarem como ícones de identificação social nas mais diversas esferas que o futebol proporciona. Parise transitou por várias delas, e, em todas elas, foi possível evidenciar uma demarcação do sujeito no seu campo, nos permitindo compreender uma época que vai demarcando o sujeito (a cultura que o sujeito entranha), e o sujeito que vai, ao mesmo tempo, demarcando sua época naquilo que já destacamos como circularidade dialética. Foi nessa dimensão que Parise procurou atuar.

Como seria possível, então, essa dialética entre a singularidade-universal e a universalidade-singular? Sartre não deu respostas objetivas quanto a isso, mas nos deu indícios suficientes de que a via seria pelo trabalho. Destacou isso como sendo a *práxis*, ou, a objetivação do sujeito, noções que permearam seu pensamento principalmente no pós-guerra, quando se assume um intelectual engajado. Quanto à universalidade-singular, está respondida naquilo que compreendeu como história, não como categoria abstrata, mas como elemento concreto que se constrói na concretude da relação dos Homens com/entre os Homens, e destes com a natureza – o que chamou de matéria inorgânica (Sartre, 1972) -, numa interação dialética, não da última, mas da primeira. Toda prática sendo ação é ação dialética.

Se compreendermos trabalho não alienado como a relação que o ser humano estabelece com a natureza ao transformá-la, e, ao fazê-lo, produz cultura, trabalho e história, cada Ser humano, no seu contexto social, antropológico, político (na sua totalidade) e no seu tempo (totalização), ao produzir trabalho, está demarcando sua época. E todos os Homens juntos, de forma individual e coletiva, a partir do seu trabalho, estão produzindo a história, mesmo que essa história não os favoreça.

Não precisamos ir tão longe para compreender essa reflexão. Sartre nos ajuda nessa trajetória, ao escrever sobre Flaubert. Ele afirmou que a obra e o Homem são indissociáveis, ou, que só podemos compreender um por meio do outro (Monnin, 2017). A objetivação para Sartre, está pautada por aquilo que o sujeito fez em sua época, no seu local, na sua práxis com-e-no-mundo. Essa objetivação não está condicionada a

grandes feitos, ou a grandes obras, possíveis somente a figuras ilustres, como criticaram Ferrarotti (2013), e Joutard (2006). Mas a tudo aquilo que envolve uma relação do sujeito com a história, na sua singularidade-universal ou na sua universalidade-singular. Porque, para Sartre, é dessa forma que o Homem se faz Homem, e o mundo se faz mundo. É na inserção de inúmeras ações, a minha e a daqueles que não conheço, que uma determinada época ou cenário histórico vai se delineando. O Homem, é total/totalidade, pois, estão implicadas em si todas as dimensões: social, afetiva, política, antropológica. Para Sartre (2015: 153), essa totalidade é considerada como:

> Um ser que, radicalmente distinto da soma de suas partes, reencontra-se integralmente – sob uma ou outra forma - em cada uma delas, e que entra em relação consigo mesmo, seja pela sua relação com uma ou várias de suas partes, seja relativamente às relações que todas ou várias de suas partes mantêm entre si.

E da *práxis* de Parise, o que poderíamos dizer? Parise esteve sempre atento a sua época, foi alguém do seu tempo, e, como comentaram alguns interlocutores e corroboraram algumas matérias esportivas, alguém também e, principalmente, à frente de seu tempo. Suas ações, suas exigências, reclamações e entrevistas constantes davam indicativos dessa afirmação.

Mas *práxis*, além de ação prática, também é fala, pois "[...] não devemos apenas compreender que ela é atividade, mas que é esse tipo de atividade propriamente humana, que é um projeto visando organizar a matéria inorgânica [...] para fazer alguma coisa com isto – para fazer outra coisa que não o estado atual" (Monnin, 2017: 120). Luiz falou, e falou muito. Foi ele quem disse, ainda algumas décadas atrás, que o jogador de futebol não sabia a força que tinha, que também era uma dificuldade para cobrar as mensalidades para o sindicato, e que faltava consciência de classe entre os jogadores. Isso nos permite compreender o quanto Parise estava imerso no seu tempo histórico, e, ao mesmo tempo, como compreendia a relação dialética entre sua práxis e sua época. Luiz sabia exatamente o que significava a consciência de classe, e a ausência dela, principalmente no meio dos trabalhadores, e que isso era um fato desconhecido entre os jogadores e, portanto, alienante e explorador. Tinha, em sua fala, uma leitura coerente da alienação de seus colegas e da reificação do trabalho humano, principalmente no futebol, espaço que absorve o jogador duplamente: como mercadoria e como produtor de mercadoria.

O engajamento político foi importante para Parise, porque, ao engajar-se, sentia-se como um sujeito transformador, negando por sua práxis a negação daquilo negado a ele. Luiz compreendia o movimento da relação capital x trabalho, no qual sempre esteve imerso, e, que a transformação disso exigia muito mais que compreensão, mas ação. Por isso, esteve o tempo todo atento às discussões políticas, mesmo sendo ainda um jovem, assim como também próximo à política partidária, principalmente ao Partido dos Trabalhadores, embora filiando-se somente algum tempo depois. Em sua função de gestor, teve inúmeras discussões e como consequência seguidas demissões, pois sua contratação, principalmente nessa função, justificava-se na resolução dos problemas do clube. Porém, Parise acabava querendo resolver os problemas dos jogadores como trabalhadores do clube, e quase sempre isso causava tensões.

O trabalho, mesmo diante da sua compreensão mais ampla, estava subscrito para si naquela ideia de sacrifício, de doação. Por isso, a entrega em demasia. Parise era católico praticante, frequentava as missas sistematicamente. Pode ser que a influência do seu tio Clóvis, tenha sido importante nesse aspecto, e, talvez, esse contexto religioso, tenha ajudado a introjetar na sua subjetividade o trabalho como expressão máxima da relação do sujeito com a natureza, o que exigia o sacrifício, pois, assim, o entendia. Mas, ao mesmo tempo, alimentava um certo regozijo nisso.

Hegel (2019) expressou o trabalho numa dialética entre o senhor e o escravo, mas, não sem antes demarcar o desejo como revelador e propulsor da ação humana negadora, que ao fim e ao cabo é o ser do desejo[9]. Escreveu que aquele – o trabalho - só existia na condição fundamental da existência deste – o escravo -, e que, seria necessário vencê-lo numa batalha de vida ou morte, o que significaria arriscar sua vida até a última consequência, coisa que o escravo não estaria disposto a fazer, e por isso tornara-se escravo. Ao mesmo tempo, a morte do vencido não interessava ao vencedor, pois, este necessitava que alguém reconhecesse na sua subjetividade, a sua vitória, e do morto não se poderia esperar nenhum reconhecimento. Se o trabalho, até esse momento, para Hegel significa o trabalho como expressão do sacrifício do vencido, mais adiante irá anunciar que, em sua forma dialética, o trabalho é ao mesmo tempo libertador, e que somente o escravo, a partir disso, poderá ser livre. Somente o escravo poderá se

[9]Estas ideias se aproximam com aquela de Sartre, principalmente quanto ao desejo como propulsor do trabalho.

relacionar com a natureza e produzir trabalho, e ser sujeito-no-mundo. Para Hegel, (*apud* Kojéve 2014: 28), muito próximo daquilo que Sartre (1972) afirma,

> É pelo trabalho e somente pelo trabalho, que o homem se realiza objetivamente como homem. Só depois de haver produzido um objeto artificial é que o homem é real e objetivamente algo mais diferente de um Ser natural; e é apenas nesse produto real e objetivo que ele toma de fato consciência de sua realidade humana subjetiva. Portanto, é pelo trabalho que o homem é um Ser sobre-natural real e consciente de sua realidade; ao trabalhar, ele é Espirito encarnado, é mundo histórico, é História objetivada.

O trabalho que expressa essa realização do homem junto à natureza, e que, dessa forma, também o humaniza, por vezes transforma-se numa relação hostil entre o mundo dado/apresentado e o mundo trabalhado, e pode inclusive levá-lo à morte. Para Hegel, (*apud* Kojéve, 2014) o homem que não experimenta a angústia de um mundo hostil, inapto a si, permanece solidário para com esse mundo, e busca, no máximo, como um reformista hábil, transformá-lo. Mas aquele que sente a tentativa de sua aniquilação pelo mundo, muito mais que transformá-lo, desejará revolucioná-lo. Ora, "essa transformação revolucionária do mundo pressupõe a negação, a não-aceitação do mundo dado, em seu conjunto" (Kojéve 2014: 30).

Parise, no que podemos compreender ao longo deste trabalho, não se expressou como um ativista revolucionário no sentido sociológico clássico, ou no sentido apontado por Hegel, mas era um revolucionário de ideias, e o futebol, o seu campo prático para colocá-las em movimento. Ele teve importantes ensaios que lhe garantiram uma autoafirmação nesse campo. As carreiras de jogador, preparador físico e gestor, asseguram essa afirmação. Parise gostava de ir além, ousava, e por isso tensionava seu ambiente de trabalho, pois, existia uma lacuna entre aquilo que Parise pensava e aquilo que os dirigentes dos clubes esperavam.

Parise estava literalmente imerso em tudo aquilo que fazia. Reproduzia o pensamento de sua época no seu campo de atuação, mas também reproduzia, concomitantemente, talvez, sem uma reflexão mais aprofundada, as ideias de uma classe dominante, mesmo com todo seu discurso politizado. Pois, ainda que diante daquele seu cientificismo justificado por representar a modernidade nos campos de futebol, mesmo com a personalidade inovadora e irreverente que tinha, Parise estava envolto por um trabalho alienado. E em Sartre (2015), essa alienação está em correlação com a práxis e

com a liberdade. Se Parise, em sua objetivação, atravessou e demarcou a objetivação e práxis de outrem, foi, ao mesmo tempo, também demarcado pelas práxis alheias, causando um estranhamento para si mesmo. Nesse caso, a alienação "é o outro que me torno, não como simples resultado de minha *livre praxis* (grifo no original), mas como resultante das atividades dos outros que se apropriam de minhas objetivações e alteram seu sentido" (Mattos, Ewald & Castro, 2012: 737).

No futebol, não é difícil encontrarmos essa situação vivida por aqueles que nele trabalham, pois aquilo que Sartre (2002) chamaria de grupo em fusão, situação que destaca como possibilidade do trabalhador "despertar" da sua alienação, dificilmente se materializa. Somente esse grupo para Sartre é consciente de sua alienação. O trabalho no futebol é sempre vivenciado muito sozinho por todos aqueles que nele atuam[10]. Por mais que se viva em grupo nos treinamentos, nas concentrações, nas viagens, a vivência é por demais solitária. Os jogos são a única coisa que os une em torno de uma causa; terminados os jogos, termina aquilo que os une. Essa característica grupal se aproxima daquilo que Sartre entendeu por grupo seriado. Findado o objetivo comum, a solidão volta novamente para todos, e com ela a alienação daquilo que representam verdadeiramente nesse sistema de produção.

Parise alertou para isso em entrevista, ainda como jogador, ao denunciar a "falta de consciência dos jogadores de futebol" (sic); todos alienados pelo trabalho. Reproduziam, através do trabalho, o projeto daqueles que o alienavam, do que seu próprio projeto como sujeito livre. Por isso, sua práxis era incisivamente marcante. Como aquele que entrega sua força/energia para objetivar-se naquilo que produz, Parise buscava entregar-se ao máximo, ser o melhor naquilo que, de alguma forma, lhe dava algum sentido, e assim reproduzia o sistema, o que o tornava um *prático-inerte*. Para Sartre (1972; 2015), isso quer dizer que estamos num mundo marcado por relações e estruturas que foram construídas antes de nós por aqueles que nos precederam, e nas quais apenas nos inserimos. Significa dizer, que estamos num mundo prático, construído por estes predecessores, mas, inertes por este projeto estar de antemão posto na matéria trabalhada, e do qual não reunimos, ainda, condições suficientes para sua superação, mas apenas a sua reprodução.

[10] Aqui a reflexão está direcionada ao futebol profissional, pois, talvez as experiências vividas por equipes e clubes amadores, manifestem-se de maneira diferente. São elementos importantes de serem pensados, mas que, ao fazermos aqui, nos afastaria do escopo deste trabalho.

Luiz Parise, na condição do prático-inerte, tinha o trabalho como algo revolucionário, mesmo que esse fosse apenas transformador dele mesmo e do meio no qual estava imerso. Acreditava veementemente nisso, e aqueles que trabalharam ao seu redor reconheciam essa crença. Suas férias, grande parte delas tiradas dentro de um clube de futebol, corroboram essa afirmação. Silva (2013) chamou isso de mais-valia-ideológica, aquela produzida, principalmente, nas horas de lazer ou folga do trabalhador. Se acima citamos Hegel, para expressar a dialética existente entre aquele que detém o poder e aquele que se submete a este poder, abrindo mão de sua liberdade para reconhecer o outro como tal, para Sartre (2015), isto se apresenta como uma alienação como liberdade alienada. Destaca haver uma desconsideração de Hegel das condições de existências do escravo quando reconhece o Senhor como seu Senhor, assumindo-o assim como tal na sua subjetividade. Essa impotência viria, particularmente, da sua forma serial de organização coletiva, que se expressa ao fim e ao cabo, na solidão de cada um diante dos demais. O escravo, portanto,

> renuncia livremente seu ser livre pela *impotência* de afrontar o poder do senhor *sozinho* (grifo no original) e vê-se constrangido por todos os outros a manter-se escravo em função de encontrar-se inserido em um coletivo serializado dentro do qual vive relações de isolamento e de mútuo condicionamento em função das exigências do campo pratico inerte as quais estão todos submetidos (Mattos, Ewald & Castro, 2021: 10).

Era essa solidão que Parise denunciava, e era isso ao mesmo tempo que Parise vivia e reproduzia naqueles longínquos ambientes de trabalho que o mobilizavam intensamente. Por, talvez, achar que o trabalho pudesse, mesmo ao final, ser mais libertador do que alienante, ele buscou, em toda a sua existência, vivê-lo intensamente, mesmo que isso significasse viver quase que uma vida inteira sobre a égide das renúncias.

Algumas Considerações

O que podemos dizer da vida de um homem, e, ainda, da sua relação com o mundo e com sua época? Retornamos, dessa forma, à questão inicial. Este trabalho, através da biografia e do método Progressivo-Regressivo, buscou recuperar fatos, acontecimentos e cenários que erguessem um sujeito, possibilitassem sua compreensão.

Procuramos traçar as relações do sujeito em sua ampla expressão existencial, ou seja, um sujeito marcado por uma infância e por sua família, e, consequentemente, por uma época, expressamente por conta das interações sociais que estabeleceu com ela. Isso permitiu, através dos nexos com as macros determinações de sua época, estabelecer os recortes do estudo, concomitantemente, dando visibilidade a existência de Luiz Parise, e tornando essa metodologia um dos esteios seguros para as afirmações que fizemos, a fim de responder à pergunta central formulada na nossa investigação.

Em sua atuação, exerceu diversas atribuições profissionais nos esportes de forma geral, e no futebol de forma específica. Insurgiu-se quase sempre, em cada momento como um exemplar nada comum, como um sujeito de personalidade firme, polêmico e, sobretudo, destacando-se, quase sempre, como um pioneiro em seu tempo, com inovadoras proposições, algumas oportunas e bem aceitas, outras tantas repelidas pelos momentos culturais e formas de serem propostas e/ou implementadas.

Essa afirmação se sustenta à luz das inúmeras falas dos entrevistados e no cruzamento desses dados com a literatura utilizada por Luiz Parise, e pela forma original e pioneira como ele tratava as questões práticas de seu dia a dia de profissional do futebol, utilizando-se de inovadoras abordagens e aportes conceituais, muitos ainda desconhecidos nos lugares onde atuava. É bem verdade que algumas de suas formulações chocavam-se com as conjunturas culturais em que atuava, carecendo de uma melhor "engenharia social" em suas elaborações, algo nem sempre presente em suas formas de agir, mas quase sempre refeitas após suas intervenções pioneiras, levando-o a buscar novas diretrizes para seus posteriores trabalhos dos quais muitos se beneficiavam.

É possível afirmar que, a partir de sua atuação como profissional, Luiz Parise notabilizou-se demarcando uma época do futebol no interior do Rio Grande do Sul, por vezes, buscando ser um representante da modernidade desse esporte no interior gaúcho? Pergunta importante, que talvez ultrapasse o escopo da investigação central, porém, não abre novas perspectivas investigativas, mas, complementa a pergunta original.

O trabalho para Parise foi o condutor de toda a sua existência, e em nome dele praticou inúmeras renúncias, entre elas a da própria família. Isso o legitimou em seu território como um sujeito eficiente naquilo que fazia, pois, o local onde estivesse, ele estava totalmente envolvido. O eixo da profissionalização apresenta-se como algo relevante em toda sua trajetória de trabalhador do futebol, cabendo a ressalva quanto a

sua inflexibilidade em não abrir exceções às suas próprias formulações no contexto das equipes em que atuava e no trato com os dirigentes, fazendo exigências, por vezes, maiores do que aquelas que a conjuntura dos clubes possibilitava, atitude que inviabilizou, em vários momentos, sua permanência nos clubes de futebol e em outros segmentos.

Podemos afirmar, ainda, a partir do material analisado, que Luiz Parise também se notabilizou como um profissional público, quando atuou como assessor parlamentar no Rio Grande do Sul, e Secretário de Esportes, Turismo e Lazer na cidade de Rio Grande pelo Partido dos Trabalhadores. Isso demonstra sua liderança e espírito de intelectual público que o acompanhavam em inúmeros outros momentos de sua atuação como profissional do futebol.

Parise encerrou sua existência em 31 de março de 2021, em plena crise da Covid-19. Seu velório foi simples, com a presença de apenas três ou quatro vizinhos do bairro onde morou. Daquele sujeito que viveu muito tempo de sua vida rodeado de amigos, e que reclamava veementemente a falta deles, restou apenas a ausência, o silêncio e a paisagem. Luiz Parise, de forma muito simples, ali se despedia. Como escreveu Sartre, "no entanto, ele amou, quis viver, viu-se morrer; é quanto basta para fazer todo um homem" (Sartre, 2018: 20).

Referências

ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. *Memória, narrativas e pesquisa autobiográfica*. História da Educação, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n. 14, p. 79 – 95, set. 2003.

CANNON, Betty. *Psicanalise e psicanalise existencial*. In CHURCHILL, Steven.; REYBOLDS, Jack. (Editores). Jean-Paul Sartre: conceitos fundamentais. Petrópolis/RJ, Vozes, 2020 p. 110 – 130.

DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: escrever uma vida.* 2. Ed. São Paulo: Edusp, 2015. 438 p. Tradução: Gilson César Cardoso de Souza.

CUNHA, Tito Cardoso e. *Universal singular**:** filosofia e biografia na obra de jean-paul sartre.* Lisboa, Fim de século, 1997.

FERRAROTTI, Franco. *Sobre a ciência da incerteza.* Angola e Portugal: Mulembao & Pedagogo, 2013. 98 p. Tradução: Narrativa traçada.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A verdade da certeza de si mesmo.* In Fenomenologia do espirito. Rio de Janeiro, Vozes, 2019 p. 135 – 170.

JOUTARD, Philippe. *História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos.* In: FERREIRA, Marieta de Moraes.; AMADO, Janaína. (Org.) usos & abusos da Historia Oral. Rio de Janeiro, FGV editora, 2006.

KOJÈVE, Alexandre. *A dialética do real e o método fenomenológico.* In. Introdução a leitura de Hegel**.** Rio de Janeiro, Contraponto, 2014. 557 p. Tradução: Estela dos Santos Abreu. p. 421 – 494.

MATTOS, Amanda Rocha; EWALD, Ariane Patrícia e CASTRO, Fernando Gastal de. *Liberdade, alienação e criação literária: reflexões sobre o homem contemporâneo a partir do existencialismo Sartriano.* Estud. pesqui. psicol. [online]. 2012, vol.12, n.3, pp. 724-766. ISSN 1808-4281.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história.* São Paulo, Boitempo, 2012. 330 p. Tradução: Rogério Bettoni.

MONNIN, Nathalie. *Sartre*. São Paulo, Estação Liberdade, 2017. 278 p. Tradução: Nícia Adan Bonatti.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica.* 24. Ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2015. 1111 p. Tradução: Paulo Perdigão.

SARTRE, Jean-Paul. *Questão de Método.* 3a. Ed. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1972. 149 p. Tradução: Bento Prado Júnior.

SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Porto Alegre, L&Pm, 2013. 1111 p. (Volume 1). Tradução: Julia da Rosa Simões.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética:* precedido por questões de método. Rio de Janeiro, DP&A editora, 2002. 900 p.

SILVA, Ludovico. *A mais-valia ideológica.* Florianópolis, editora Insular, 2013.

Entre vida, discurso e razão: a construção do ethos intelectual de Tomás de Aquino no século XIII

Between life, discourse and reason: the construction of Thomas Aquinas's intellectual ethos in the thirteenth century

Pablo Gatt
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Vitória, ES
gattpablo@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2410-2645

Recebido em: 3 de janeiro de 2026
Aceito em: 10 de maio de 2026

Resumo:

Esse estudo insere-se no contexto intelectual do século XIII, marcado pela consolidação das universidades, das ordens mendicantes e pela recepção do neoaristotelismo, tendo Tomás de Aquino como figura central desse processo. O problema da pesquisa consiste em compreender como as escolhas de vida do Aquinate, especialmente sua ruptura parcial com os projetos familiares, o ingresso na Ordem dos Dominicanos e sua atuação acadêmica, influenciaram a construção de seu ethos intelectual e discursivo. A finalidade é analisar a trajetória biográfica de Aquino articulada às condições sócio-históricas de produção de suas obras, em especial a Summa Theologiae. A revisão bibliográfica fundamenta-se em autores como Jean-Pierre Torrel, Dominique Maingueneau, Michel Foucault e estudos tomistas contemporâneos. Os resultados evidenciam que a biografia de Aquino não pode ser dissociada de sua produção teológica e filosófica, pois suas escolhas pessoais moldaram sua concepção de razão, fé e pessoa humana. Conclui-se que o ethos Tomista emerge da integração entre experiência de vida, prática intelectual e tradição cristã medieval.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Biografia Intelectual. Ethos Discursivo. Escolástica Medieval. Século XIII.

Abstract:

This study is situated within the intellectual context of the thirteenth century, marked by the consolidation of universities, the rise of mendicant orders, and the reception of neo-Aristotelianism, with Thomas Aquinas as a central figure in this process. The research problem consists in understanding how Aquinas's life choices, especially his partial rupture with family expectations, his entry into the Dominican Order, and his academic activity, influenced the construction of his intellectual and discursive ethos. The aim is to analyze Aquinas's biographical trajectory in relation to the socio-historical conditions that shaped the production of his works, particularly the Summa Theologiae. The bibliographical review is based on authors such as Jean-Pierre Torrel, Dominique Maingueneau, Michel Foucault, and contemporary Thomistic studies. The results show that Aquinas's biography cannot be separated from his theological and philosophical production, since his personal choices shaped his understanding of reason, faith, and the human person. It is concluded that the Thomistic ethos emerges from the integration of life experience, intellectual practice, and medieval Christian tradition.

Keywords: Thomas Aquinas. Intellectual Biography. Discursive Ethos. Medieval Scholasticism. Thirteenth Century.

Introdução

A figura de Tomás de Aquino ocupa um lugar central na história intelectual do século XIII, período marcado por profundas transformações no Ocidente medieval. A consolidação das universidades, a atuação das ordens mendicantes, em especial a Ordem dos Pregadores, e a ampla recepção do aristotelismo, mediada por traduções árabes e latinas, redefiniram os modos de produção do saber e as formas de articulação entre razão e fé. É nesse cenário dinâmico que se insere a trajetória de Tomás de Aquino, cuja obra teológica e filosófica não pode ser compreendida de modo dissociado de sua experiência biográfica, institucional e discursiva.

Apesar da vasta fortuna crítica dedicada ao tomismo, observa-se que muitos estudos tendem a privilegiar a dimensão doutrinal de suas obras, relegando a segundo plano as condições sócio-históricas e existenciais que moldaram sua escrita. Este artigo parte do problema de compreender como as escolhas de vida de Tomás de Aquino, sua ruptura parcial com os projetos familiares, o ingresso na Ordem dos Dominicanos, a vivência universitária em Paris e Nápoles e o trabalho intelectual coletivo, contribuíram para a construção de seu *ethos* intelectual e discursivo. Defende-se que tais elementos são constitutivos de sua produção teológica, especialmente da Summa Theologiae.

O objetivo do estudo é analisar a biografia intelectual de Tomás de Aquino articulada às condições históricas de produção de sua obra, mobilizando aportes da Análise do Discurso de linha francesa. A pesquisa fundamenta-se em autores como Jean-Pierre Torrel (1999), Dominique Maingueneau (2000; 2005; 2012; 2015, 2016) e Michel Foucault (1970; 2004), além de estudos tomistas contemporâneos. Argumenta-se que o *ethos* tomista emerge da integração entre experiência de vida, prática intelectual e tradição cristã medieval, oferecendo uma chave interpretativa relevante para a compreensão do pensamento escolástico no século XIII.

Inspirados pela perspectiva de Tomás de Aquino no século XIII, valorizam-se relatos biográficos que reconhecem a dignidade e singularidade da pessoa que narra sua história, trajetória e projetos, ressaltando suas experiências como expressão do ser e estar no mundo. Assim como Aquino defendia a centralidade da pessoa e a busca pelo sentido da existência, cada narrativa destaca o papel único do indivíduo em sua jornada.

No estudo das funções sociais e organizacionais, essa tradição intelectual, influenciada por Aquino, valoriza as histórias singulares de vida de pessoas e grupos,

reconhecendo nelas a manifestação da razão e da vontade, elementos fundamentais para a compreensão do humano segundo o filósofo medieval.

As abordagens biográficas, nesse contexto, consistem em relações éticas e consentidas entre pesquisadores e interlocutores, alinhadas à visão tomista de respeito à autonomia e à dignidade do ser humano. A construção de relatos ou narrativas biográficas, experiências de vida e trajetórias, histórias de vida ou etnobiografias são escolhas teóricas e conceituais inspiradas por uma diversidade de intelectuais, incluindo Tomás de Aquino, que contribuem para múltiplas interpretações dentro das comunidades disciplinares.

A ordem do discurso e os fundamentos do ethos tomista: entre Foucault, Maingueneau e a trajetória de Tomás de Aquino

Michel Foucault em sua aula inaugural no *Collége de France*, em 1970, desenvolveu a temática que hoje conhecemos como a *Ordem do discurso*. Segundo o pensamento do filósofo, em uma das temáticas discutidas naquela ocasião, há discursos que se configuram como fundadores. Foucault, ao analisar tal fenômeno, interpretou-os como discursos primeiros, os quais servem como pontos de partida para a gênese de outros comentários discursivos. Dessa forma, os discursos originários constituem a base de determinados atos de fala que, ao serem retomados em novos contextos, podem ser submetidos a processos de ressignificação ou preservação de sentido. Nessa perspectiva, os comentários produzidos evidenciam aspectos implicitamente articulados no texto de origem, uma vez que sua emergência é possibilitada por dinâmicas de ressignificação discursiva.

Dominique Maingueneau, ao abordar a temática desenvolvida por Foucault, acrescenta algumas considerações e incluiu a noção de discursos constituintes, como discursos porta-vozes, discursos últimos "[...] que conferem sentido aos atos da coletividade" (Maingueneau, 2012, p. 21). Portanto, a multiplicidade dos gêneros discursivos é assegurada pelo discurso constituinte, como discurso fiador de outros discursos (Charaudeau; Maingueneau, 2016, p. 126).

Os discursos constituintes podem ser heteroconstituinte, ou seja, podem incitar demais discursos constituintes de outros campos em seu ato enunciativo, como Tomás

de Aquino, na *Summa Theologiae*, ao abranger os discursos filosóficos e religiosos. Do mesmo modo, esses discursos podem ser autoconstituinte, ao desempenhar uma função constituinte de demais discursos, como os primeiros discursos religiosos acerca da identidade cristã que propiciam a base para os comentários de Tomás de Aquino perante o tema.

Nesses discursos constituintes observamos a função das dêixis discursivas, como a captação de uma enunciação anterior e que se institui a favor das dêixis atual. Na *Summa Theologiae* percebemos a utilização das dêixis discursivas por Tomás de Aquino quando o *Doctor Angelicus* recorre aos arquitextos das *Sagradas Escrituras*, dos Pais da Igreja e de demais autores da Antiguidade Clássica e Tardia, emergindo, assim, um discurso heteroconstituinte.

Isso porque o discurso constituinte para Maingueneau, (2000, p. 10), não é um simples vetor de ideias, na medida em que "[...] ele articula, através do dispositivo enunciativo, textualidade e espaço institucional. Ele investe na instituição que o torna possível legitimando (ou deslegitimando) o universo social onde ele se inscreve". Esse discurso fixa "[...] o *ethos* associado à sua cenografia e a seu código de linguagem" (Maingueneau, 2000, p. 10). É por esse modo que os Pais da Igreja construíram seus discursos e moldaram a identidade do sujeito cristão, assim como fará Tomás de Aquino na *Summa Theologiae* ao recorrer a esses discursos fundantes que, principalmente os contidos nas *Sagradas Escrituras*, construíram determinada cenografia e projetaram o *ethos* discursivo de cada autor.

Ao explicarmos detalhadamente a operação discursiva, não apenas ampliamos nossa compreensão sobre o tema, como também justificamos a importância de analisar os discursos presentes na trajetória de Tomás de Aquino. É justamente essa análise que permite identificar os mecanismos pelos quais o *ethos* cristão foi construído, considerando as decisões tomadas pelo *Aquinate* e os caminhos que o levaram a ser reconhecido como Doutor da Igreja. Explicar os discursos é fundamental porque revela como, para Aquino, a noção de pessoa está profundamente atrelada à visão de ser humano vigente no século XIII. Assim, investigaremos de que modo sua vivência familiar e a influência, ou ausência de influência, de seus parentes foram determinantes em sua escolha pela Ordem dos Dominicanos. Na sequência, examinaremos como seus primeiros contatos com o pensamento neoaristotélico e as repercussões dessas ideias influenciaram de maneira decisiva sua formação acadêmica na Universidade Medieval.

Em seguida, delinearemos o percurso de Aquino como educador, tendo em vista que a *Summa Theologiae* é a representação máxima do movimento da Escolástica, no qual "[...] se trata não apenas de uma filosofia ou método de ensino, mas de uma forma de os homens medievais se interpretarem" (Oliveira, 2013, p. 39). Desse modo, esta abordagem metodológica nos permitirá conceituar que esses discursos constituintes presente na *Summa Theologiae*, como discursos de origem, conferiram legitimidade ao universo social no qual o *Aquinate* estava inserido, contribuindo assim para a construção da identidade do sujeito cristão.

Essa análise detalhada das condições sócio-históricas e dos discursos constituintes que marcaram a trajetória de Tomás de Aquino prepara o terreno para compreendermos melhor os desdobramentos de sua vida pessoal e intelectual. Ao olharmos para sua biografia, veremos como essas influências se materializam em escolhas concretas, muitas vezes em contradição com as expectativas familiares e sociais de sua época.

A análise da trajetória de Tomás de Aquino exige uma abordagem criteriosa, pautada por leitura aprofundada, rigor metodológico e compreensão das múltiplas dimensões que compõem sua figura. Reconhecido como o principal expoente intelectual da Idade Média Central (séculos XI a XIII), Aquino não pode ser estudado de modo reduzido, restrito a um único enfoque — seja ele religioso, filosófico ou político. Pelo contrário, sua biografia demanda um olhar atento à complexidade das relações que o moldaram, considerando as interseções entre fé, filosofia, política e contexto social. Somente ao articular esses diversos aspectos é possível compreender Aquino em sua totalidade: como estudioso da fé, principal representante da Escolástica, membro relevante da Ordem dos Dominicanos e, sobretudo, como um agente cristão e intelectual que atuou de forma decisiva no cenário político e religioso do século XIII.

A trajetória intelectual de Tomás encontrou na razão filosófica as bases para uma justificação racional sobre Deus. Em sua obra, notadamente no tratado *De Deo Uno* (*ST, I^{a}*, q. 2, a. 3), Aquino propõe cinco argumentos, as chamadas *quinque viae*, que visam demonstrar racionalmente a existência de Deus. Essas cinco vias constituem um arcabouço lógico-metodológico pelo qual Aquino fundamenta que a razão humana é capaz de alcançar provas válidas da existência do divino, ainda que seus limites impedem uma compreensão plena da essência de Deus.

O método Tomista não representa uma ruptura, mas sim a continuidade de uma tradição intelectual que remonta a Fílon de Alexandria (*De Plantatione*, 1963c, §18, p. 32; *De confusione linguarum*, 1963d, §94, p. 91; *De Somniis* 1962c, I, §§157-158, p. 89), e ganha corpo com os Pais da Igreja, especialmente Agostinho de Hipona (*De civitate Dei*, II, VIII, X; *De libero arbitrio*, II, 2, 6.). Nessa tradição, fé e razão são vistas como dimensões indissociáveis do saber, dialogando continuamente e sustentando-se mutuamente. A razão, ao explorar limites em conjunto com a fé, é ao mesmo tempo guiada e enriquecida pela fé, que lhe confere novos sentidos e direções. Desse modo, é a partir desse entrelaçamento que se constrói o caminho para compreender o mistério do divino, numa dinâmica em que ambas se iluminam e se complementam.

Diante dessa análise, é incorreto limitar Tomás de Aquino à condição exclusiva de filósofo ou teólogo. Sua trajetória revela uma personalidade multifacetada, que transita com profundidade por ambas as áreas, adaptando-se às demandas e desafios de cada contexto que enfrentou. Do mesmo modo, restringir sua vida apenas à atuação na Ordem dos Dominicanos, à Universidade Medieval ou à Escolástica é insistir em uma visão reducionista, pois, como evidenciado, todos esses caminhos se interligam e se potencializam em sua obra e legado.

Surge então, o desafio: de que forma abordar o estudo de Tomás de Aquino em toda a sua complexidade? Como ele se posicionou diante das tensões entre clérigos seculares e ordens mendicantes? De que modo conquistou a aceitação do uso da razão em meio aos debates sobre a fé e a Verdade revelada? Qual foi a recepção de seus contemporâneos ao seu diálogo com o pensamento neoaristotélico, considerado uma doutrina pagã oriunda da Antiguidade Clássica? Seria possível dissociar sua relevância intelectual de seu compromisso religioso sem incorrer em reducionismos? Esses questionamentos apontam para a necessidade de uma investigação aprofundada das condições sócio-históricas e do contexto de produção do pensamento tomista. É justamente a riqueza dessas indagações que faz de Tomás de Aquino uma figura emblemática do século XIII, cuja obra, especialmente a *Summa Theologiae*, reflete sua genialidade e o esplendor de seu pensamento. Ao buscar respostas para essas perguntas, compreendemos não apenas a grandeza de Aquino, mas também a importância de enxergá-lo em sua totalidade: um intelectual e agente cristão cujas escolhas e caminhos inovaram e transformaram o cenário filosófico, teológico e social de seu tempo.

Portanto, estudar Tomás de Aquino exige um olhar abrangente, atento às múltiplas dimensões que constituem sua vida e obra. Ao reconhecermos a intersecção entre fé, razão, tradição e contexto histórico em sua trajetória, somos convidados a aprofundar a análise sobre como o *Doctor Angelicus* construiu pontes entre saberes diversos, inaugurando um pensamento que permanece fundamental para a compreensão do Ocidente medieval e suas permanências até os dias atuais.

Uma trajetória contrária ao desejo familiar[1]

Tomás de Aquino nasceu em 1225, no castelo de Roccasecca, situado no condado de Aquino, ao sul da Itália. Era o caçula de uma família nobre, condição que favoreceu significativamente o acesso a uma educação privilegiada[2]. De acordo com os costumes sociais da época, esperava-se que o filho mais novo dedicasse sua vida à carreira religiosa. Por isso, ainda muito jovem, com apenas 5 anos, Tomás foi enviado em 1230 ao mosteiro de Monte Cassino para iniciar sua formação monástica. Ali permaneceu durante nove anos, até 1239. Aos 14 anos, seguiu para a Universidade de Nápoles (1239-1244), fundada por Frederico II (1194-1250), onde começou seus estudos nas áreas de Artes e Filosofia[3].

Em Nápoles, durante seus estudos filosóficos, Tomás de Aquino teve acesso às obras de Aristóteles, o que foi um marco decisivo para sua formação intelectual. Naquela época, a circulação desses textos estava oficialmente proibida, mas, graças à influência de Miguel Scotus (1175-1232), matemático e conselheiro científico do imperador Frederico II, Aquino pôde conhecer esses escritos. Scotus, utilizando sua posição privilegiada, obteve os manuscritos e traduziu várias obras do árabe para o

[1] Gostaríamos de ressaltar ao leitor que a maioria das informações quanto à trajetória e biografia de Tomás de Aquino foram retiradas da obra *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: sua pessoa e obra, de Jean-Pierre Torrel (1999).

[2] Pouco se sabe acerca da infância de Tomás de Aquino devido à falta de fontes, mas sua trajetória pode ser encontrada na *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, uma obra colaborativa, um *Corpus Thomisticum*, que envolveu pesquisadores dominicanos como Marie-Hyacinthe Laurent e Dominique Prümmer. Do mesmo modo, sua biografia foi escrita cinquenta anos após sua morte (1319-1323), por seu aluno e, posteriormente, biógrafo, Guilherme Tocco. A *Ystoria sancti Thome de Aquino* resulta das viagens realizadas por Tocco ao longo dos caminhos percorridos por Aquino, coletando informações de familiares, amigos e alunos, além dos milagres realizados pelo *Aquinate*.

[3] Cabe ressaltar que a escolha em se mudar para Nápoles diz respeito ao contexto o qual Aquino esteve imerso. Isso porque houve embates entre o Papa Gregório IX e o Imperador Frederico II, sendo o mosteiro de Monte Cassino alvo desses conflitos.

latim, tornando-as acessíveis a estudantes como Tomás[4]. Além disso, o pensamento aristotélico já influenciava outros estudiosos da época, como Guilherme de Auxerre (1231), Roberto Grosseteste (1253) e Pedro da Irlanda, que viria a ser mestre de Aquino. Importante destacar que, mesmo não tendo conhecido pessoalmente alguns desses professores, Tomás foi beneficiado pelo ambiente intelectual permeado pelas ideias de Aristóteles e pelo movimento neoaristotélico. Esse contato, possibilitado pela rede de tradução e transmissão do saber, contribuiu para o refinamento do método de ensino adotado por Aquino na Universidade Medieval, tornando-o um expoente da integração entre tradição clássica e pensamento cristão (Torrel, 1999, p. 07).

Como vimos, Tomás de Aquino, ao longo de sua trajetória, esteve continuamente envolvido em decisões que refletiam não apenas a influência de seu contexto sócio-histórico, mas também tensões e expectativas familiares. Reconhecido como um dos maiores pensadores do período medieval, suas obras permeiam os campos da Filosofia, História e Teologia, sempre dialogando entre seu percurso acadêmico e seu compromisso com o caminho de Deus. Entretanto, ao analisarmos suas escolhas pessoais, percebemos que elas geraram alguns conflitos, como o episódio da prisão domiciliar em 1244, evidenciando o embate entre suas convicções e os interesses de sua família.

Antes de concluir sua formação na Universidade de Nápoles, Tomás surpreendeu a família ao tomar decisões que contrariavam as expectativas de sua linhagem nobre, que desejava vê-lo à frente do mosteiro de Monte Cassino. No último ano de seus estudos, em 1244, Aquino conheceu a Ordem dos Dominicanos, escolha que "[...] marca o início de uma série de conflitos entre Tomás de Aquino e sua família, pois vai em contradição com o desejo de seus pais em relação ao seu futuro" (Gatt, 2020, p. 386). Essa opção evidencia como as influências sociais e familiares podem se materializar em decisões concretas, muitas vezes em oposição ao que era esperado para sua condição e origem.

Assim, o embate envolvendo Tomás de Aquino e sua família insere-se em um contexto mais amplo, marcado pelo surgimento das Ordens Mendicantes, como Dominicanos e Franciscanos, que emergiram como resposta a um cenário de corrupção

[4] Embora o Ocidente latino adquira maior conhecimento diante dessas obras somente após o ano mil, a cultura grega adentra ao mundo árabe a partir de 750 d.E.C., sendo Aristóteles o principal representante desse pensamento (Vaz, 1986).

na Igreja e ao acúmulo de riquezas pelas grandes catedrais entre os séculos XI e XII. Essas Ordens buscavam promover uma nova espiritualidade, contrapondo-se aos caminhos considerados inadequados da vida religiosa tradicional (Fortes, 2013, p. 31). Nesse processo de renovação, tornaram-se protagonistas na reorganização da sociedade medieval do século XIII, acompanhando o ressurgimento do comércio, o crescimento das cidades e a fundação das Universidades, elementos que conferem ao período um caráter marcadamente urbano.

Para Aquino, a Ordem dos Dominicanos representava o caminho ideal para consolidar sua formação. Fundada por Domingos de Gusmão (1170-1221), em 22 de dezembro de 1216, essa Ordem tinha como fundamentos a exegese das Escrituras e o incentivo à produção do conhecimento, sendo conhecida como Ordem dos Pregadores (Fortes, 2009, p. 116). O ingresso de Tomás ocorreu provavelmente em abril de 1244 (Torrel, 1999, p. 20), e os dominicanos eram reconhecidos como mestres na transmissão do saber e da fé cristã, zelando pela preservação e divulgação da mensagem da "Boa Nova".

Dessa maneira, a entrada de Tomás na Ordem dos Frades Dominicanos não foi apenas uma atitude contrária às expectativas familiares, mas representou uma possível ruptura com seus valores de origem. Isso porque, segundo o costume e a ética moral da Ordem, os frades deveriam adotar o voto de pobreza, viajar a pé, andar descalços e viver em conventos (De Boni, 2018, p. 09). Esse estilo de vida contrastava profundamente com o padrão nobre de sua família. Antecipando possíveis conflitos, o superior da casa dominicana em Nápoles, temendo a reação dos parentes de Tomás, decidiu enviá-lo para Bolonha, onde ocorreria o capítulo geral da Ordem (De Boni, 2018, p. 09), dando continuidade ao movimento de sua trajetória em direção a uma vida marcada pela busca do saber e pelo compromisso com a fé cristã.

A mudança de Tomás de Aquino para outra cidade não foi suficiente para evitar as tentativas de sua mãe, Teodora, de fazê-lo abandonar a escolha pela Ordem dos Dominicanos. Ao tomar conhecimento do ingresso do filho na Ordem, Teodora foi até Nápoles com o objetivo de convencê-lo a desistir. Contudo, ao chegar à cidade, Tomás já havia partido para Bolonha, impedindo o reencontro. Persistente, Teodora contou com o apoio dos demais filhos e enviou os irmãos de Tomás para capturá-lo e trazê-lo de volta a Roccasecca. Assim, entre o final de 1244 e o verão de 1245, Aquino permaneceu em prisão domiciliar, sendo pressionado pela família para renunciar à vida dominicana.

Durante esse período, seus parentes chegaram a tentar persuadi-lo oferecendo-lhe uma prostituta, mas nenhuma dessas tentativas foi bem-sucedida. No mesmo ano, Tomás foi libertado e retornou a Nápoles (Torrel, 1999, p. 14). É relevante destacar que, apesar desse episódio, os laços familiares não foram rompidos. Aquino continuou a visitar seus parentes, especialmente suas sobrinhas e irmãs, preservando uma convivência cordial e amigável.

Após concluir sua formação inicial em Nápoles e ingressar na Ordem dos Dominicanos, Tomás de Aquino foi enviado a Paris por determinação de João, o Teutônico (1180-1252), mestre dominicano. Essa transferência marcou uma nova etapa em sua trajetória acadêmica e religiosa, conectando o ambiente intelectual de Nápoles, permeado pelas ideias aristotélicas, ao cenário universitário parisiense, onde Tomás aprofundaria seus estudos e consolidaria sua influência como pensador medieval.

Após superar os conflitos familiares e consolidar sua decisão pela vida religiosa na Ordem dos Dominicanos, Tomás de Aquino foi enviado a Paris, onde permaneceu até 1248. Nesse período, a cidade se destacava como um importante centro intelectual, abrigando um *studium generale*[5] dirigido por renomados mestres em teologia e diversas áreas do conhecimento. Foi nesse ambiente dinâmico que Tomás concluiu seus estudos em Filosofia, tendo a oportunidade de conhecer Alberto Magno (1193-1280), que se tornaria seu mestre e grande influência em sua trajetória intelectual. Segundo De Boni (2018, p. 03), foi também em Paris que Aquino completou o ano de noviciado entre os Dominicanos, vivenciando intensamente o processo formativo e espiritual da Ordem. Assim, sua passagem por Paris não apenas consolidou sua base filosófica e teológica, mas também marcou a transição definitiva de Tomás para a vida religiosa, integrando o saber acadêmico às exigências e valores da nova vocação.

Após concluir sua formação inicial sob a orientação de Alberto Magno em Paris, Tomás de Aquino acompanhou seu mestre a Colônia entre 1248 e 1252, período em que residiu na cidade por quatro anos. A ida a Colônia foi motivada pela missão de Alberto Magno de fundar um novo *studium generale* na região. Nesse contexto, Tomás não

[5] O *studium generale* localizava-se no interior de um mosteiro. Era local de estudo composto por estudantes de ordens religiosas de várias origens geográficas. É ao longo do século XIII que esses locais cederão espaço para a criação das Universidades, sendo mais abundantes na França, Portugal, Espanha e Itália. Nesses locais houve a presença de mestres mendicantes que ensinavam as sete artes liberais do *Trivium* e do *Quadrivium*, por meio da Artes, e, pelo menos, uma das disciplinas predominantes na época, sendo elas Teologia, Medicina ou Direito. Ao formarem-se esses jovens frades recebiam o título de mestre em filosofia e estavam aptos a serem docente em teologia.

apenas consolidou sua vocação religiosa, agora ordenado sacerdote após completar o noviciado dominicano, como também iniciou sua produção intelectual. De acordo com James Weisheipl (1974), foi em Colônia que o *Doctor Angelicus* redigiu sua primeira obra teológica, o *Comentário sobre Isaías* (1250), dando início a um percurso acadêmico que uniria fé e razão, marca essencial de sua trajetória.

Encerrada sua estadia em Colônia, Aquino retorna a Paris em 1252, onde permanece até 1259, aprofundando seus estudos e atuação na Universidade de Paris, um dos centros intelectuais mais dinâmicos da cristandade medieval. Em setembro de 1252, por indicação de Alberto Magno, Tomás assume a docência como *Baccalaureus Sententiarum*, ensinando o *Liber Sententiarum* (*LS*), de Pedro Lombardo, obra fundamental para a formação teológica daquele período. É também nesse contexto que Aquino escreve *O ente e a essência* (*De ente et essentia*, 1256), texto introdutório à *Metafísica* de Aristóteles, no qual aprofunda o entendimento do ser a partir da tradição filosófica e teológica, promovendo a conciliação entre fé e razão, um tema central desde os Pais da Igreja e que Tomás atualiza em sua filosofia. Escrever um tratado introdutório sobre a "[...] metafísica ou Filosofia Primeira, como a ciência do ente enquanto ente representava para o Doutor Angélico que a metafísica não estudava tipos particulares de entes, mas a natureza do ente" (Vicente, 2014, p. 181). Ainda em Paris, assume o posto de bacharel bíblico, cargo obtido também por influência do Papa Inocêncio IV, o que reforça sua crescente projeção acadêmica e eclesiástica.

A trajetória de Tomás ganha novo impulso quando, com cerca de 31 ou 32 anos, recebe em 1256 a *licentia docendi* (ou *venia legendi*), autorização que lhe conferia o direito de lecionar oficialmente (Torrel, 1999, p. 44). Tal concessão, regulamentada pelo Papa Alexandre III, normalmente era reservada a mestres com pelo menos 35 anos, mas a notável reputação acadêmica de Tomás fez com que uma exceção fosse aberta, reconhecendo seu destaque precoce nos círculos universitários (De Boni, 2018, p. 10). Assim, entre 3 de março e 17 de julho de 1256, Tomás profere sua aula inaugural na Universidade de Paris, sendo integrado ao corpo de mestres já em 1257, reconhecimento que contou com o apoio do rei Luís IX e do Papa Alexandre IV. Essa ascensão marca a consolidação de Tomás de Aquino como referência intelectual de seu tempo, unindo sua sólida formação filosófica ao vigor de sua vocação religiosa, e preparando o terreno para suas contribuições posteriores à Filosofia, Teologia e ao ensino medieval.

Enquanto membro do corpo docente de mestres em Teologia, Tomás de Aquino assumia funções essenciais: *legere*, *disputare* e *praedicare*. Essas obrigações eram atribuídas aos Doutores em *Sagradas Escrituras* (*doctores sacrae scripturae*) e, em especial, a função de discutir (*disputare*) se destaca, pois está diretamente relacionada ao método de escrita e organização da *Summa Theologiae*. Esta obra, conforme destaca Torrel, caracteriza-se por "[...] uma pedagogia ativa, na qual se procedia por meio de objeções e respostas a um tema dado" (Torrel, 1999, p. 71).

Durante sua permanência em Paris, Tomás de Aquino enfrentou resistentes opositores, pois as cátedras da Universidade eram divididas entre mestres oriundos das Ordens Mendicantes e mestres seculares, o que gerava tensões entre esses dois grupos. Nesse contexto, Guillielmi de Sancto Amore (1200-1272), líder dos mestres seculares, expressava preocupação pela perda de espaço para os mendicantes e, em 1256, publicou o *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus* (Calvário, 2011, p. 99), no qual criticava os mendicantes, classificando-os como membros de uma seita inferior e exigindo a exclusão de dominicanos e franciscanos das universidades.

Em resposta a esse conflito, Tomás de Aquino redigiu, no mesmo ano, o *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), obra em que, em dois volumes, refutava os argumentos apresentados por Guillielmi de Sancto Amore ao mesmo tempo em que exaltava a Ordem dos Dominicanos. Utilizando fontes semelhantes às de seu opositor, Aquino defendia que os princípios das Ordens Mendicantes eram plenamente compatíveis com o ensino universitário, pois a defesa da mendicância representava uma filosofia de vida fundamentada no estudo e na contemplação. Assim, para os mendicantes, o ensino não era um meio de subsistência comum, mas sim uma forma de pregar a Palavra de Deus, o que justificava sua gratuidade: "Para os mendicantes o ensino não seria uma forma de ganhar a vida, não era um trabalho como os outros, mas, uma forma de pregar a Palavra de Deus e, por isso, não poderia ser cobrado, mas, gratuito" (Coelho, 2019, p. 378). Por outro lado, Sancto Amore argumentava que essas ordens, ao receberem doações financeiras, já detinham certo *status*, e por isso não necessitariam de remuneração por suas funções nas universidades.

Nesse contexto de disputas e críticas à atuação dos mendicantes, Tomás de Aquino defendeu que a mendicância não era pecado, pois via nesses religiosos verdadeiros amigos e conselheiros dos fiéis, responsáveis pelo cuidado espiritual da comunidade. Em contraposição, Guillielmi de Sancto Amore os considerava loucos e

interesseiros, motivados apenas pelos bens recebidos de pessoas influentes. Para Aquino, entretanto, a pregação por meio da mendicância era legítima, já que os monges, ao zelar pelas almas dos indivíduos, mereciam as esmolas recebidas. O serviço prestado justificava esse recebimento, estabelecendo uma relação de troca baseada no cuidado espiritual e na docência universitária, prática que Tomás considerava natural e relevante para o bom funcionamento da sociedade medieval. Dessa forma, a mendicância tornava-se uma ferramenta importante para o bem comum, sendo reconhecida também como uma nova modalidade de trabalho no contexto citadino do Centro-Medievo, voltada ao sustento tanto dos frades quanto do desenvolvimento intelectual, pois o estudo, a pregação e o ensino eram atividades do intelecto (*ST*, *I*^{a}, q. 79, a. 1). O desenrolar dessa controvérsia culminou com a condenação e o exílio de Guillielmi de Sancto Amore, decretados pelo Papa Alexandre IV em Anagni, em 5 de outubro de 1256.

Após esse episódio marcante, Tomás de Aquino seguiu sua trajetória ativa e multifacetada, demonstrando não apenas dedicação à vida acadêmica, mas também ocupando distintos cargos de direção entre os Dominicanos e organizando os estudos da Ordem. Em 1259, dirigiu-se a Valenciennes, local do capítulo geral dos Dominicanos, onde, segundo De Boni (2018, p. 10), permaneceu por quase uma década transitando entre territórios italianos (1259-1268). Nesse período, atuou como assessor da cúria papal e pregador, exigindo constante deslocamento. Especificamente entre 1259 e 1261, Tomás esteve em Nápoles revisando os dois primeiros capítulos da *Summa contra gentiles*[6], iniciada em Paris, utilizando para isso a *Vetus*, tradução anônima da *Physica* de Aristóteles do grego para o latim (Torrel, 1999: 119).

Posteriormente, entre 1261 e 1265, residiu no convento dominicano em Orvieto, onde concluiu essa obra e ministrou aulas aos frades. No mesmo período, assumiu o

[6] O conteúdo da *Summa contra gentiles* (1265) é diferente do exposto na *Summa Theologiae* (1273). Como o próprio nome já menciona, a obra fora escrita para combater os erros daqueles que professam contrariamente à Verdade cristã, os gentios. Nesse sentido, os islâmicos, os judeus, os cátaros, os hereges em si, inclusive os movimentos heterodoxos no interior do próprio Cristianismo, são os alvos principais a serem combatidos. Isso porque ao citar *Deuteronômio* 6, 4: "*Audi Israel: dominus Deus tuum unus est*" / "Ouve Israel! O senhor, teu Deus, é o único", Tomás confirma que só existe um único Deus, e, desse modo, uma única religião verdadeira. Assim, os demais cultos são falsos, antagônicos à verdade da fé cristã, *veritate fidei christianae*. Portanto, tal obra fora escrita no intuito de empreender uma cruzada contra esses homens, adversários da fé cristã, *fides crhistiana*, considerando-os como membros de seitas errôneas, *sectas errorum*. Por sua vez, a *Summa Theologiae* foi escrita para ser utilizada nos âmbitos das Universidades Medievais, como um resumo de toda a Teologia de Tomás de Aquino. É a representação máxima do método e modelo de ensino medieval, a Escolástica. Sendo assim, a primeira obra é de uso externo e a segunda de uso interno.

posto de assessor da cúria papal romana, sob o Papa Urbano IV (1195-1264), e produziu outros escritos relevantes, como o *Contra errores Graecorum*, parte da *Catena aurea* e o *Comentário ao livro de Jó* (Torrel, 1999: 165). Assim, a defesa da mendicância e o engajamento intelectual de Aquino revelam não apenas sua visão sobre o papel social dos frades, mas também sua intensa atuação no cenário religioso, acadêmico e administrativo da época, integrando teoria e prática em sua trajetória.

Após sua estadia em Orvieto, Tomás de Aquino seguiu para Roma em 1265, onde permaneceu até 1268 (Torrel, 1999, p. 168). Nesse período, fundou um *studium personale*[7], com o objetivo de formar futuros frades dominicanos. Em Roma, também concluiu o *Comentário ao De Anima* (322 a.E.C.), de Aristóteles. Diante das dificuldades que seus alunos enfrentavam para interpretar o *Liber Sententiarum*, as *Sentenças* de Pedro Lombardo, Aquino compôs um texto de apoio, que viria a dar origem à *Summa Theologiae*. Assim, o *Doctor Angelicus* buscava contribuir para a tradição dos manuais de sua ordem, ao mesmo tempo em que pretendia suprir uma necessidade mais evidente: oferecer à teologia moral uma base dogmática sólida, como destaca Torrel (1999, p. 170).

Embora tenha iniciado a elaboração da *Summa Theologiae* em Roma, a conclusão da primeira parte da obra, a *Prima Pars*, só ocorreu em 1269, após o retorno de Aquino a Paris. Essa volta tinha como motivação o desejo de intervir no debate entre filósofos e teólogos sobre a aceitação do pensamento aristotélico na Universidade parisiense. Assim, o terceiro retorno de Aquino a Paris (1268-1272), quase dez anos depois, reflete seu propósito, por meio da *Summa Theologiae*, de "aprofundar o vínculo da filosofia com a teologia, sem mais opô-las uma à outra, mas interiorizando-as reciprocamente" (Gilbert, 1999, p. 138).

Foi em Paris que o *Aquinate* concentrou esforços na redação de grande parte da *ST* e, nessa mesma cidade, produziu a *Tabula libri Ethicorum* em 1270, obra em que comenta a *Ética* (349 a.E.C.) de Aristóteles. Esse trabalho contribuiu para o início da segunda parte, a *Secunda Pars* da *Summa Theologiae*. Dessa forma, percebe-se que Aquino não apenas recorre aos arquitextos das *Sagradas Escrituras*, mas também aos de Aristóteles, construindo um discurso heteroconstituinte inserido em um interdiscurso,

[7] Diferentemente do *studium generale*, no *studium personale* o mestre escolástico possuía maior liberdade, podendo lecionar um programa de estudos que lhe bem coubesse. Geralmente estavam localizados no interior dos *studium generale*, nos arredores das Universidades Medievais.

pois resultou em produções tanto filosóficas quanto religiosas. Nesse contexto, multiplicaram-se os comentários a Aristóteles, de modo que "o pensamento do aquinatense constituiu uma fase essencial na tomada de consciência que a teologia teve de si mesma" (Gilbert, 1999, p. 122).

A data exata em que Tomás de Aquino iniciou a redação da segunda parte da *Summa Theologiae* permanece objeto de debate entre estudiosos. No entanto, conforme aponta Torrel (1999, p. 172), há consenso de que a conclusão da *Pars Secunda Secundae* ocorreu em 1271, em Paris. Já no ano seguinte, ainda na capital francesa, Aquino redigiu as primeiras 25 Questões da *Tertia Pars*. Contudo, em 1272, mudou-se para Nápoles com o objetivo de lecionar em um *studium generale* da Ordem dos Dominicanos, demonstrando seu contínuo envolvimento com a formação intelectual e religiosa dos frades. É apenas no ano seguinte, em 1273, que o *Aquinate* finaliza as demais 65 Questões da terceira parte, além de dedicar-se à elaboração de comentários sobre alguns *Salmos* e às *Epístolas* de Paulo. Dessa forma, percebe-se que o processo de elaboração da *Summa Theologiae* se deu de maneira contínua e integrada à sua atuação como docente e intelectual, articulando-se com os acontecimentos e deslocamentos de sua trajetória. Essa dinâmica evidencia não só o amadurecimento de Aquino como pensador, mas também a inseparável conexão entre sua produção teológica e o contexto acadêmico e eclesiástico do século XIII, preparando o terreno para o reconhecimento que a obra viria a alcançar posteriormente, conforme será abordado no parágrafo seguinte.

Dessa forma, a *Summa Theologiae*, originalmente concebida por Tomás de Aquino como um apoio pedagógico para facilitar o estudo dos seus alunos diante das dificuldades encontradas na interpretação das *Sentenças* de Pedro Lombardo, revela-se, hoje, como a principal expressão do pensamento tomista. Tal obra, iniciada em Roma em 1265, foi desenvolvida em sintonia com os debates acadêmicos e teológicos do período, especialmente durante sua redação em Paris, entre 1268 e 1271, e posteriormente finalizada em Nápoles, em 1273, com a escrita das últimas 65 Questões. No entanto, Aquino no "[...] início de dezembro de 1273, contou a Reginaldo de Piperno, seu secretário, que tivera uma visão do céu e, depois disso, compreendeu que tudo o que escrevera era palha a ser queimada. E após este acontecimento nada mais escreveu" (De Boni, 2018, p. 11).

Assim, percebe-se que a *Summa Theologiae* integra-se à trajetória intelectual e docente de Aquino, conectando-se ao contexto universitário, às disputas entre ordens religiosas e à evolução da Escolástica, evidenciando não apenas seu propósito educativo, mas também o amadurecimento de sua obra como síntese do diálogo entre fé e razão ao longo dos diferentes momentos de sua vida e atividade acadêmica.

Após o episódio em que Tomás de Aquino, tomado por profundo desânimo após sua visão mística, interrompeu definitivamente sua produção intelectual, sua trajetória chegou ao fim em 7 de março de 1274, no mosteiro cisterciense de Fossa Nova, enquanto se dirigia ao Concílio Geral de Lyon. O que hoje conhecemos como a parte final da *Summa Theologiae*, o chamado *Supplementum*, foi elaborado por seus discípulos, baseando-se em comentários ao *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, tema central dos debates de Aquino com seus alunos tanto na Universidade de Paris quanto nos *studia generalia* por onde passou (Torrel, 1999, p. 183).

A obra de Tomás de Aquino revela uma trajetória intelectual marcada por cinco grandes momentos: inicialmente, os comentários bíblicos, como o *Comentário sobre Isaías* e o *Comentário ao livro de Jó*; em seguida, a análise do *Liber Sententiarum* (LS) de Pedro Lombardo e do *corpus aristotelicum*. Posteriormente, dedica-se às *Questões disputadas*, abordando temas como virtudes morais, a alma e a Verdade. Em um quarto momento, retoma o estudo de Aristóteles com obras como *De ente et essentia* e *Sobre a eternidade do mundo*. Por fim, dedica-se às *Summas*, síntese de sua maturidade intelectual, em que promove o diálogo entre a filosofia neoplatônica e aristotélica e a teologia cristã, articulando *ratio* e *revelatio*. Esse entrelaçamento entre o horizonte espiritual e os textos clássicos resulta nas grandes obras *Summa contra gentiles* e *Summa Theologiae*, guiadas pelo princípio de que a fé busca o entendimento (*fides quaerens intellectum*).

Os últimos anos de vida do *Aquinate* foram marcados por reclusão e amadurecimento, revelando um frade reservado, porém sempre cordial e compreensivo (Torrel, 1999, p. 326). Suas constantes viagens e o contato com diversos centros do saber permitiram-lhe imergir numa circularidade de ideias que culminou, entre outros feitos, na liberação dos estudos sobre o *corpus aristotelicum* nas Universidades Medievais. Assim, a história de Tomás de Aquino está indissociavelmente ligada à própria trajetória das Instituições de Ensino Superior do período, tornando-se impossível abordar seu pensamento sem considerar o contexto universitário medieval.

Ambas as cronologias se cruzam e se complementam, pois foi esse percurso que consolidou a importância e o legado do *Doctor Angelicus*: canonizado em 18 de julho de 1323 pelo Papa João XXII, e proclamado Doutor da Igreja em 1568 pelo Papa Pio V, por iniciativa *Motu proprio*.

Desse modo, a trajetória e a obra de Tomás de Aquino se impõem como síntese do diálogo entre fé, razão e contexto acadêmico, tornando-se referência fundamental tanto para a filosofia quanto para a teologia ocidentais. Sua produção, permeada por diferentes fases e desafios, permanece como legado atemporal, integrando reflexão intelectual, compromisso religioso e a consolidação de uma tradição universitária que influencia até hoje a cultura ocidental.

A construção discursiva do *ethos* tomista

O percurso traçado até aqui permitiu delinear uma genealogia dos acontecimentos e dos contextos que moldaram a figura de Tomás de Aquino. Ao longo dos parágrafos apresentados, percebe-se que cada aspecto da vida do *Aquinate* foi analisado em relação a diferentes âmbitos de sua trajetória intelectual, acadêmica e religiosa. Esse estudo prévio dos acontecimentos, aliados ao exame do ambiente universitário e dos debates teológicos nos quais esteve inserido, oferece o suporte necessário para, neste ponto, abordar de forma mais profunda a construção do *ethos* tomista, conectando as dimensões biográficas, históricas e discursivas de sua obra.

Ao compreendermos o *ethos* discursivo como a imagem que o autor constrói de si mesmo em sua produção textual, torna-se evidente que essa imagem emerge não de aspectos isolados, mas da interação entre os elementos sociais, culturais e institucionais de sua época (Amossy, 2005, p. 127). Assim, o estudo da trajetória de Tomás de Aquino, articulado ao desenvolvimento das Universidades e à criação das Ordens Mendicantes, revela como essas transformações moldaram a constituição do seu *ethos* discursivo, pois são esses fatores que permitem compreender de maneira mais abrangente a singularidade do pensamento tomista e sua inserção em debates filosófico-teológicos.

O ingresso de Tomás de Aquino na Ordem dos Dominicanos e sua formação como mestre escolástico evidenciam uma identidade pensada a partir dos ensinamentos

das *Sagradas Escrituras*, mas também profundamente marcada pelas condições sócio-históricas de sua época. Não se trata, portanto, de separar as vias da tradição religiosa, da filosofia e do contexto histórico, pois as obras do *Aquinate* se erguem justamente na confluência desses elementos. Ao unir essas perspectivas, torna-se possível compreender a construção do *ethos* tomista como resultado de uma articulação complexa entre a experiência pessoal, o ambiente intelectual e as demandas culturais de seu tempo, o que confere à sua produção um caráter singular e duradouro.

> Tomás de Aquino e sua trajetória são elementos significativos desse processo, tanto de constituição de um grupo, quanto da tomada de consciência desse grupo sobre si mesmo: desde sua posição em relação à querela dos anos 1250, passando pelo posicionamento contra os Averróistas, na década de 1270 e, mesmo após sua morte, no evento das condenações de 1277 (Teixeira, 2014, p. 167).

Para dar continuidade à análise sobre o modo como se constrói o *ethos* de Tomás de Aquino, é fundamental investigarmos como o próprio autor se posiciona em suas obras diante das diversas temáticas abordadas. Tal perspectiva revela que, a partir dos textos produzidos sob o método escolástico, os homens da época encontravam instrumentos para compreender a si mesmos e o mundo que os cercava. Ademais, como exposto anteriormente, o uso desses textos permite observar o posicionamento discursivo de Aquino, uma vez que "[...] escrever é, portanto 'se mostrar', se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro. E isso significa [...] uma maneira de se oferecer seu olhar através do que lhe é dito sobre si mesmo" (Foucault, 2004, p. 156).

Nesse sentido, os conteúdos do *ethos* discursivo tomista está profundamente relacionado aos sistemas normativos vigentes em sua época, constituindo efeitos da cultura escolástica e refletindo o contato com o neoaristotelismo advindo do Oriente, além de dialogar com valores herdados do Cristianismo dos primeiros séculos. Essa articulação reforça a compreensão de que o pensamento de Tomás de Aquino emerge da interação entre aspectos sociais, culturais e institucionais, o que evidencia a singularidade e a permanência de sua obra na tradição filosófico-teológica ocidental.

Nesta análise, tomamos como referência os pressupostos da Análise do Discurso de Linha Francesa, segundo os quais a noção de *ethos* está ancorada no conceito de *ethos retórico* da Antiguidade Clássica. Tal conceito entende o *ethos* como mecanismo

de autoridade e persuasão, sendo, conforme Cícero (*De oratore*, I. V. 17-19), a postura do orador manifesta tanto em seu *ethos* quanto em sua relação intrínseca com o *pathos*. Como destaca Santos (2017, p. 94): "Então, à medida que o orador expõe o seu discurso, também as marcas de seu caráter são mostradas diante dos ouvintes". A partir dessa perspectiva, assumimos que o *ethos* discursivo se revela por meio da discursividade: "[...] ao enunciar, o locutor constrói sua própria imagem em função da que ele constrói do leitor, e nesse aspecto, o enunciador se apropria de representações sociais valorizadas pelos seus interlocutores" (Santos, 2017, p. 92), sendo essa dinâmica perceptível no próprio tecido textual do discurso. Complementarmente, Patrick Charaudeau (2006, p. 115), expoente da AD, define o *ethos* como um entrecruzar de olhares: "[...] olhar do outro sobre aquele que fala, olhar daquele que fala sobre a maneira que ele pensa quem o outro vê".

A partir dessa articulação de olhares, os textos de Tomás de Aquino revelam uma visão de mundo construída a partir de uma experiência multidisciplinar, abrangendo os campos filosófico, político e religioso. Isso faz do *Doctor Angelicus* uma figura singular do século XIII. Sua interlocução com textos islâmicos e a incorporação das obras aristotélicas em um contexto europeu cristão conferiram pluralidade à sua imagem e compuseram o seu *ethos* discursivo. De acordo com Dominique Maingueneau (2005, p. 69), "[...] a noção de *ethos*, além da persuasão por argumentos, permite, de fato, refletir sobre o processo mais geral da adesão de sujeitos a certa posição discursiva". Assim, a construção do *ethos* tomista, perpassada por diferentes ambientes e experiências culturais, buscou legitimar sua atuação em múltiplos cenários de enunciação. Vale notar, ainda conforme Maingueneau (2005, p. 70), que o discurso é capaz de flexionar distintos significados para um mesmo *ethos*. Portanto, é precisamente nas entrelinhas da *Summa Theologiae* que se torna possível analisar como Tomás de Aquino construiu seu *ethos* discursivo e de que modo o projetou para os cristãos do século XIII.

Para compreender o *ethos* tomista, tomamos o século XIII como eixo central da vida e obra de Tomás de Aquino, ainda que as mudanças profundas que caracterizam esse período tenham raízes em épocas anteriores. Foi nesse contexto de intensa efervescência intelectual e política que Tomás de Aquino estruturou sua concepção educacional, baseada na premissa antropológica *anima forma corporis*, ou seja, na unidade do ser humano por meio da união entre alma e corpo (*ST* , *I ª* , q. 75, a. 4). É

importante destacar ao leitor que iniciaremos a análise do *ethos* tomista por esse princípio, pois ele será fundamental para a compreensão da dimensão ética.

Ao sustentar a doutrina de *anima forma corporis*, Tomás de Aquino se opôs tanto ao discurso da negação do corpo vigente em sua época quanto à concepção aristotélica, que via alma e corpo como uma única substância (*Metafísica* , Liv. VIII, 6, 1045a15). Ao considerar a alma como substância e o corpo como matéria (*ST*, *I*^{a}, q. 75, a. 5), o *Aquinate* percorreu caminhos desafiadores, visto que tal associação era tida como perigosa para um cristianismo que desprezava a matéria e o corpo; a doutrina teológica predominante, à época, adotava uma visão excessivamente espiritualista do ser humano" (Lauand, 2012, p. 12).

Ao retomar essa discussão iniciada pelos Pais da Igreja o discurso tomista prosseguiu com a defesa de que a alma necessita do corpo para alcançar o seu fim, pois "[...] de modo semelhante (isto é, o que está na alma como matéria) é o intelecto (possível), no qual toda as coisas se tornam inteligíveis" (*SCG*, Livro II, Cap. LXVIII, 1)[8]. Nesse arranjo sobre as particularidades da alma o *Aquinate* concebeu a inteligência como o instrumento educativo para o alcance da Verdade, em que o "[...] bem e a verdade estão presentes como potência por toda a vida de cada homem e determinam suas ações, na medida em que são apreendidos" (Boveto; Oliveira, 2021, p. 32).

Segundo Tomás de Aquino, cabe ao homem a responsabilidade por suas próprias escolhas, sendo que os meios para se alcançar a Verdade não são definidos *a priori* , mas devem trilhar o caminho da ética (*ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 53 a. 1), sempre partindo daquilo que é sensível e imediato ao ser humano (*ST*, *I*^{a}, q. 1, a. 5). Assim, no que diz respeito à conduta dos indivíduos e à formação dos mestres escolásticos, o campo ético e a responsabilidade diante do outro são inerentes ao *ethos* do século XIII, pois o "[...] *ethos* é uma atividade própria do ser humano, que contempla a identidade do homem e sua cultura e, por isso, revela sua dimensão holística" (Silva; Teixeira, 2011, p. 41).

Nesse universo educacional, o *Doctor Angelicus* sustentou que a prática pedagógica é um incentivo à fé e deve ser compreendida como a certeza de que o bem e a Verdade existem, sendo possível ao homem apropriar-se de ambos. Seu *ethos* discursivo evidencia o valor do ensino, tanto pela vivência ativa na temporalidade, a partir do sensível, quanto pelo aspecto contemplativo da eternidade (*ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 179;

[8] No original: "*Et huiusmodi quidem, scilicet quod in anima est sicut materia, est intellectus (possibilis) in quo fiunt omnia intelligibilia*" (*SCG*, Livro II, Cap. LXVIII, 1). Tradução Livre.

ST, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 180; *ST*, *II*^{a} -*II*^{ae}, q. 181). Para Tomás de Aquino, ambos os processos devem ser realizados por meio de reflexões, com o objetivo de promover uma vida ética em sociedade. É importante esclarecer ao leitor que essa liberdade, para o *Aquinate*, não significa libertinagem, mas sim o exercício das virtudes que conduzem ao fim último, sendo que o "[...] fim das virtudes morais é o bem humano" (*ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 47 a. 3). Quanto ao sensível, esse "[...] voltar-se para o concreto, para o sensível, marca profundamente não só a pedagogia, mas é mesmo uma chave de interpretação de todo o pensamento de Tomás de Aquino" (Lauand, 2012, p. 13).

Essa investigação quanto à percepção ética do *Aquinate* novamente revela que o domínio do sensível constitui parte do pensamento tomista, visto que "[...] o conhecimento humano é mais forte relativamente às coisas sensíveis" (*ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 49, a. 1)[9]. Assim, o conhecimento ético é elemento "[...] inseparavelmente social e individual. É uma realidade sócio-histórica. Mas só existe, concretamente na *práxis* dos indivíduos; e é essa *práxis* que deixa seus traços nos documentos e testemunhos que nos permitem o acesso à fisionomia própria de um determinado ethos histórico" (Lima Vaz, 1999, p. 38).

Enquanto mestre escolástico, Tomás de Aquino enxergava no método escolástico a manifestação de uma força intelectual, um movimento do pensamento voltado à instrução e à formação do ser humano, cujas potencialidades são, desde a filosofia antiga, consideradas superiores, divinas ou mesmo transcendentais (Boveto; Oliveira, 2021, p. 26). Tanto que, na Questão 79 da *Prima Pars* , artigo oitavo, afirmou que "[...] o raciocínio humano avança, seja pelo método da investigação ou da descoberta, a partir de certos conhecimentos tidos como absolutos, os chamados primeiros princípios".

Quanto à formação ética e moral, o *ethos* discursivo tomista propõe que o ser humano deve se submeter à ideia de que somente Deus ocupa a posição máxima no ato de ensinar, como reiterado diversas vezes ao longo da *ST* (*ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 179; *ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 180; *ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 181). Para Aquino, Deus é o detentor da Verdade, o mestre supremo, cabendo ao homem atuar como colaborador e facilitador no processo de alcançar essa Verdade.

Dessa perspectiva do *ethos*, depreende-se que a relação entre os seres humanos e destes com a natureza é uma etapa do caminho para a visão beatífica. O próprio Tomás

[9] No original: "*quia cognitio humana est fortior in rebus sensibilibus*" (*ST*, *II*^{a}-*II*^{ae}, q. 49, a. 1). Tradução livre.

de Aquino assumiu a função de mestre em virtude de sua participação na ordem divina, exercendo o papel de quem "[...] exorta, orienta, indica caminhos, ensina sobre as ferramentas que podem tornar o estudante apto a buscar a luz do *logos*" (Boveto; Oliveira, 2021, p. 32). Assim, a construção de seu *ethos* discursivo evidencia a fé no *Logos* , a Palavra primordial.

Sob uma abordagem ampliada, Tomás de Aquino, conforme os parâmetros estabelecidos por Jacques Le Goff em *Os Intelectuais na Idade Média* (2003, p. 25-26), se destaca não apenas como pensador por vocação, mas também como crítico, argumentador e cientista, evidenciando um *ethos* discursivo profundamente marcado pelas circunstâncias sócio-históricas do século XIII. Sua atuação urbana e seu empenho em compreender os aspectos divinos são retratados e preservados na *Ystoria sancti Thome de Aquino* (1319-1323), biografia escrita por Guilherme Tocco, seu principal biógrafo. Por meio dessa narrativa, o *ethos* tomista ganha contornos ativos e engajados nos debates teológicos e políticos da época, reafirmados pelo fato de Tomás ter falecido a caminho do Concílio Geral de Lyon, em 1274.

Um exemplo marcante da atuação religiosa de Tomás de Aquino pode ser visto em sua contínua defesa do dogma cristão, característica central do *Doctor Angelicus*. Tal postura se reflete em suas principais obras, especialmente na *Summa contra gentiles*, composta com o propósito de confrontar os equívocos daqueles que professam doutrinas contrárias à Verdade cristã, os chamados gentios. Nesse cenário, o discurso do *Aquinate* mostra-se incisivo ao combater divergências dogmáticas, ao classificar os gentios como "[...] falsos, como supuseram os maniqueus e diversos infiéis, tudo o que se afirmar de Deus, ainda que a razão possa compreendê-lo" (*SCG* , Livro I, Cap. III, 7)[10]. Dessa citação percebemos uma nítida associação com os discursos heterodoxos dos primeiros tempos e que foram combatidos pelos Pais da Igreja.

Um outro exemplo da defesa do dogma cristão por Tomás de Aquino foi seu posicionamento contrário aos Averroístas, que sustentavam a ideia de que o intelecto humano seria numericamente único, uma só realidade para todos os indivíduos, e inteiramente separado das almas. Para enfrentar tal visão, Tomás escreveu o *De unitate intellectus contra Averroistas*, obra composta por duas partes. Na primeira, abrangendo os capítulos 1 e 2, ele discute o *De anima* de Aristóteles, buscando desqualificar a

[10] No original: "[...] *quamvis ratione investigare non possit, statim quase falsum abiiciendum est, ut Manicheai et plures infidelium putaverunt*" (*SCG*, Livro I, Cap. III, 7). Tradução livre.

interpretação que Averróis havia feito do pensamento aristotélico. “Assim, no capítulo 3, Tomás de Aquino rebate a tese de que o intelecto é uma substância separada da alma humana. No capítulo 4, refuta a ideia de que existe um único intelecto receptivo dos inteligíveis para todos os homens” (Nascimento, 2015, p. 187).

Em razão de sua constante dedicação e defesa do dogma cristão, o processo de canonização de Tomás de Aquino destacou relatos sobre suas virtudes, milagres e sua *fama publica*. Assim, o *Aquinate* foi reconhecido como um pensador distinto dos renascentistas que o sucederam, pois sustentava que o exercício intelectual não deveria ser restrito, mas realizado coletivamente, inserido na vida cotidiana e voltado para uma formação ética dos futuros mestres da sociedade. Suas reflexões, apresentadas nas *quaestiones* da *Summa Theologiae* , expressam seu pensamento como sujeito cristão do século XIII.

Em resumo, com uma identidade marcada pela atuação e firmeza na defesa da ortodoxia cristã, Aquino circulou por diversos âmbitos da sociedade medieval, desempenhando funções como conselheiro na cúria papal romana, junto à corte do Papa Urbano IV (1195-1264), e atuando como mestre escolástico em Universidades Medievais e nos *studium generale* por onde passou. Portanto, é analisando seus discursos e as condições sócio-históricas às quais esteve vinculado que se compreende a formação do *ethos* discursivo cristão do *Aquinate* . Importa destacar que, ao mesmo tempo em que esse discurso contribui para a construção de um contexto, ele também é influenciado por essas condições, podendo transformá-las durante o processo de enunciação. Afinal, tanto os discursos quanto os comportamentos são orientados por normas sociais específicas. Desse modo, o discurso, a palavra e a enunciação permeiam relações de poder, buscando, no imaginário e nas representações de emissores e receptores, consolidar regras, normas e valores, bem como forjar uma identidade a ser seguida. Assim, compreender as condições sócio-históricas em que o *Doctor Angelicus* esteve inserido foi fundamental para identificar a construção de seu *ethos* discursivo cristão.

Ao discutirmos tais condições sócio-históricas de produção, do mesmo modo, analisamos as formações discursivas as quais envolveram a vida de Aquino, atentos aos desdobramentos de sentidos que podem ocorrer, como a ressignificação de Aristóteles em seus escritos, em que a epistemologia e memória discursiva aristotélica foi ressignificada pela condição histórica de produção vivida pelo *Aquinate*. Nessa análise

o aparato teórico-metodológico da AD nos possibilitou esse diálogo interdiscursivo entre o discurso religioso e filosófico o faz emergir, nas particularidades das produções do discurso, os dados sócio-históricos que se consolidaram na textualidade da *Summa Theologiae*. Nesse sentido, a AD nos propiciou essa análise posto que adota o caráter da interdisciplinaridade, pela possibilidade de agrupamento das pesquisas do campo da Teologia, da Filosofia, da Sociologia e da História em uma só análise.

Conforme os fundamentos da Análise do Discurso (AD), o discurso de Tomás de Aquino é entendido como um discurso constituinte, pois não se limita à mera transmissão de ideias. Ele organiza, por meio de seus mecanismos enunciativos, tanto a construção textual quanto o espaço institucional, conferindo legitimidade à própria instituição que o possibilita (Maingueneau, 2015, p. 143). Esse discurso, além de validar a cena de enunciação, autoriza e legitima sua própria atuação, desempenhando papel central na formação da identidade do sujeito cristão, que é o foco desta pesquisa.

Por fim, dentre os múltiplos temas abordados pela *Summa Theologiae*, voltamos à discussão sobre fé e razão, já mencionada anteriormente. No início dessa obra, Aquino encerra o alegorismo cósmico e inaugura um discurso racional acerca do Criador. Para o *Doctor Angelicus*, o significado espiritual do texto ultrapassa a compreensão alegórica, visto que "[...] as coisas da lei antiga significam as da nova" (*ST*, *I*^{a}, q. 1, a. 10). Por esse motivo, há uma retomada dos discursos cristãos dos primeiros séculos. É importante destacar que, na Idade Média, alegoria e símbolo apresentam proximidades e sobreposições de sentido, sendo frequentemente tratados como equivalentes. Nesse contexto simbólico, ambos se complementam e se encaixam perfeitamente, pois "[...] tudo se corresponde e as contas são exatas" (Eco, 1989, p. 75).

Na Idade Média, é o símbolo o elemento que concretiza o discurso racional, tendo a tradição cristã como fio condutor desse imaginário, conferindo sentido à existência para aqueles homens. Desse modo, a constituição da identidade cristã só pode ser plenamente compreendida sob essa perspectiva: o ser humano é marcado por uma dupla simbologia, criado à imagem e semelhança de Deus (*Gênesis* 1:26-27), mas privado da justiça original em consequência do pecado original (*ST*, *I*^{a}-*II*^{ae}, q. 81 a. 2; *ST*, *I*^{a}-*II*^{ae}, q. 85 a. 3), situação em que todas as potências da alma se encontram sem a ordem racional.

Portanto, ao considerar o papel do símbolo e da tradição cristã na formação da identidade do ser humano na Idade Média, é possível perceber como essas reflexões

fundamentaram a atuação de Tomás de Aquino em diversos âmbitos sociais e educacionais, assim como na construção de seu *ethos* discursivo. Sua compreensão da condição humana, pautada pela simbologia cristã e pelo diálogo entre fé e razão, preparou terreno para as contribuições decisivas que ele ofereceu à sociedade de seu tempo.

Em síntese, o *ethos* discursivo de Tomás de Aquino caracteriza-se pela articulação entre a tradição cristã, o pensamento filosófico e as condições sócio-históricas de seu tempo. Sua postura enquanto mestre escolástico evidencia uma constante busca pela integração entre fé e razão, na qual o ensino e a contemplação são caminhos para a Verdade e para a formação ética do ser humano. Ao valorizar o sensível e o concreto, Aquino defende uma educação orientada para o desenvolvimento das virtudes morais, sem abrir mão da dimensão espiritual e da transcendência. Sua atuação, permeada pelo diálogo com diferentes correntes intelectuais e pela defesa da ortodoxia cristã, revela um *ethos* ativo, comprometido com a formação de sujeitos capazes de agir eticamente em sociedade e de buscar, por meio do conhecimento e da prática, a plenitude humana e a participação no divino. Assim, o discurso de Tomás de Aquino permanece como referência para a compreensão da identidade cristã e do papel do educador na tradição filosófico-teológica ocidental.

Considerações finais

Ao analisarmos o percurso de Tomás de Aquino, evidencia-se que a sua atuação como educador e pensador foi profundamente alicerçada na articulação entre fé e razão, característica distintiva da Escolástica. A solidez da sua formação acadêmica na Universidade de Nápoles, o contato determinante com o pensamento aristotélico e a opção pela Ordem dos Dominicanos foram elementos centrais que consolidaram o seu papel no ensino e reflexão medievais.

A *Summa Theologiae* traduz, de forma exemplar, esse itinerário, ao revelar como Aquino assimilou e reinterpretou, de modo didático, os discursos fundadores do cristianismo, tornando-se uma referência incontornável para as gerações subsequentes. Assim, compreender as escolas e os caminhos trilhados por Aquino é fundamental para apreender não apenas o seu método, mas sobretudo o legado duradouro que deixou à tradição intelectual cristã e ao universo educativo medieval.

Nascido em 1225, no sul de Itália, Tomás de Aquino foi desde cedo encaminhado pela família nobre para a vida religiosa. A sua formação inicial no mosteiro de Monte Cassino e, posteriormente, na Universidade de Nápoles, proporcionou-lhe contato direto com mestres e o pensamento aristotélico, influências decisivas na sua trajetória intelectual.

O movimento neoaristotélico e o estudo aprofundado das obras de Aristóteles imprimiram marca indelével ao método e conteúdo do seu ensino. A adesão à Ordem dos Dominicanos representou uma rutura face às expectativas familiares, inserindo-o no contexto das Ordens Mendicantes, que visavam renovar a espiritualidade e propor novas abordagens educativas. Como mestre escolástico, lecionou em universidades de referência, como Paris e Colônia, e produziu obras basilares, entre as quais a *Summa Theologiae* e a *Summa contra gentiles*, que consolidaram o método escolástico e legitimaram a integração entre fé e razão no meio académico.

Ao longo da sua vida, Aquino enfrentou controvérsias acadêmicas e religiosas, nomeadamente com mestres seculares e averroístas, mantendo, porém, a defesa intransigente da compatibilidade entre o ensino universitário e os valores das Ordens Mendicantes. A sua produção intelectual abrangeu temas centrais da teologia cristã, ética, filosofia e identidade humana, procurando sempre conciliar a tradição com a inovação. O *ethos* tomista construiu-se pela interação dinâmica entre elementos filosóficos, teológicos e sócio-históricos, legitimando a sua atuação como mestre, pensador e defensor da ortodoxia cristã. A sua obra reflete uma identidade forjada pelo diálogo entre fé e razão, entre contemplação e ação, entre tradição e renovação.

Em síntese elucidativa, a trajetória de Tomás de Aquino culmina com a sua canonização e reconhecimento como Doutor da Igreja, atestando o impacto profundo e duradouro do seu legado sobre a tradição intelectual cristã, o sistema educativo medieval e a construção da identidade do sujeito cristão. Ao integrar fé e razão, renovar práticas educativas e religiosas e promover um diálogo interdisciplinar, Aquino consolidou um modelo de pensamento que transcende o contexto medieval, mantendo-se atual e inspirador na reflexão filosófica, teológica e educacional. Deste modo, compreender Tomás de Aquino é compreender as raízes e a evolução da tradição ocidental, reconhecendo nele um guia para o pensamento ético, científico e espiritual até aos nossos dias.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira, São Paulo, Paulus, 1995.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus*, vol. II. Tradução B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz; Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Contexto, 2005.

ARISTÓTELES. *Metafisica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2005. 3 V.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994

BOVETO, Lais; OLIVEIRA, Terezinha. *A potencialidade na filosofia da educação antiga e medieval.* Educação e Filosofia, v. 35, n. 7, p. 1-34, 2021.

CALVÁRIO, Patrícia. *O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio.* Mediaevalia - Textos e Estudos. Porto, 30, p.89-126, 2011.

CÍCERO. *De Oratore*. Book I, II. Translation by E. W. SUTTON. Massachusetts: Harvard University, 1967.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso político*. Trad. Fabiana Komesu; Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto, 2006.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2016.

COELHO, Bruno Alves. *O intelectual da Idade Média Central: escolástico, urbano, universitário e humanizado - uma aproximação história dos estudos no século XIII.* Revista Temporalidades, v. 11, n. 3, p. 360-387, 2019.

DE BONI, Luis Alberto. *Estudos sobre Tomás de Aquino*. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética Medieval*. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

Fílon de Alexandria. *De somniis*. Trad. para o francês e introdução por Pierre Savinel, Paris, Cerf, 1962c. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 19. [Edição bilíngue grego/francês.]

Fílon de Alexandria. *De plantatione*. Trad. para o francês e introdução por Jean Pouilloux, [Edição bilíngue grego/francês.], Paris, Cerf, 1963c. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 10. [Edição bilíngue grego/francês.].

Fílon de Alexandria. *De confusione linguarum*. Trad. para o francês e introdução por J. G. Kahn, Paris, Cerf, 1963d. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 13. [Edição bilíngue grego/francês.].

FORTES, Carolina Coelho. *Gênero e Identidade*. In: VIEIRA, Ana Lívia B; Zierer, Adriana: História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências: sociedade e imaginário. São Luis: UEMA, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1970.

FOUCAULT, Michel. *A escrita de si*. In: Michel Foucault. Ditos e Escritos, vol. V. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros de Mota. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GATT, Pablo. *Conhecendo Tomás de Aquino: breves apontamentos sobre vida e obras.* Revista História e Cultura, v. 09, n. 1, p. 383-398, 2020a.

GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Loyola, 1999.

LAUAND, Jean. *Tomás de Aquino: filosofia e pedagogia*. Acta Scientiarum, v. 34, n. 1, p. 11- 18, 2012.

LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV* – Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

MAINGUENEAU, Dominique. *Analisando discursos constituintes*. Tradução: Nelson Barros da Costa. Revista do Gelne, v. 0, n. 2, p. 1-12, 2000.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos Discursos*. Trad. Sírio Possenti. Curitiba: Criar, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2012.

MAINGUENEAU, Dominique. *O que pesquisam os analistas do discurso?* Revista da Abralin, v. 14, n. 2, p. 31-40, 2015.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. *A unidade do Intelecto contra Averróistas de Tomás de Aquino*. Poliética, v. 3, n. 2, p. 185-193, 2015.

OLIVEIRA, Terezinha. *A Escolástica como Filosofia e Método de Ensino na Universidade Medieval: uma reflexão sobre o Mestre Tomás de Aquino*. Notandum, v. 32, p. 37-50, 2013.

SANTOS, Zilda Andrade Lourenço dos. *O discurso constituinte como determinante no uso de tópoi e argumentos retóricos na construção das epístolas de Sêneca e Paulo*. 2017a, 335f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

SILVA, Antonio Wardison; TEIXEIRA, Cézar. Premissas do pensamento ético de Tomás de Aquino. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 5, n. 7, p. 32-45, 2011.

TEIXEIRA, Igor Salomão. O intelectual na Idade Média: divergências historiográficas e proposta de análise. *Revista Diálogo Mediterrânicos*, n. 7, p. 155-173, 2014.

TOMAS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Trad. de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. v. 1.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. 2° ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: *sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escrito de Filosofia III* – Filosofia e Cultura.Loyola, 1986.

VICENTE, José João Neves Barbosa. *Tomás de Aquino: o ente e a essência como concebidos primeiro pelo intelecto.* Griot: Revista de Filosofia, v. 9, n. 1, p. 181-190-2014.

WEISHEIPL, James. *Friar Thomas D'Aquino*: his life, thought and word. Nova York: Doubleday, 1974.

Reconhecer e decifrar signos: o exílio absoluto de Jean Améry (1939-1978)

Recognizing and deciphering signs: the absolute exile of Jean Améry (1939-1978)

Marcos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil
Curitiba, PR
marcos.goncalves@ufpr.br
https://orcid.org/0000-0002-9101-9780

Recebido em: 3 de janeiro de 2026
Aceito em: 13 de maio de 2026

Resumo:

Meu artigo sugere a ideia de “exílio absoluto” para compreender como Jean Améry (1912-1978) concebeu a história do seu banimento da Áustria natal a partir de 1939, ano seguinte à anexação do país pela Alemanha nazista (Anschluss). Sobrevivente de campos de concentração e extermínio da Segunda Guerra mundial, Améry produziu no gênero da literatura testemunhal densa reflexão sobre exílio e apatridia sem negligenciar a amplitude universal de tais fenômenos. Desde o ponto de vista do artigo, alguns textos de Améry empregados como fontes primárias, auxiliam a mais bem entendermos as complexidades e impactos objetivos e subjetivos dos deslocamentos humanos na história do tempo presente.

Palavras-chave: Jean Améry. Exílio e Apatridia. Literatura Testemunhal.

Abstract:

My article suggests the idea of “absolute exile” to understand how Jean Améry (1912-1978) conceived the story of his banishment from his native Austria beginning in 1939, the year after the country's annexation by Nazi Germany (Anschluss). A survivor of concentration and extermination camps during World War II, Améry produced a dense reflection on exile and statelessness in the genre of testimonial literature, without neglecting the universal scope of such phenomena. From the point of view of this article, some of Améry's texts, used as primary sources, help us to better understand the complexities and objective and subjective impacts of human displacement in the history of the present time.

Keywords: Jean Améry. Exile and Statelessness. Testimonial Literature.

Introdução

Meu artigo tem como propósito refletir sobre a ideia de exílio e apatridia em textos escritos por Jean Améry (1912-1978), intelectual nascido na Áustria e sobrevivente do genocídio perpetrado pelos nazistas durante a Segunda Guerra mundial. No desdobramento imediato da proposta, sugiro o emprego da expressão "exílio absoluto" para entender não somente como Améry pensou por meio de sua escrita testemunhal sobre essa condição existencial, física e política. Suponho que o termo "exílio absoluto" configura um horizonte cronológico que inicia em 1939, com o seu banimento e a fuga da Áustria, e encerra em 1978. Um exílio absoluto, tal como formulo, implica em assumir uma completa ausência: não há vontade, esperança ou expectativa de retorno à terra natal. Em outras palavras, a desesperança foi uma marca persistente ao longo desse processo porque Améry construiu uma história fundamentada na recusa intransigente e radical quanto à pretensão de recuperar qualquer direito à cidadania austríaca no período pós-1945, permanecendo como "um homem sem pátria"[1] até seu suicídio em outubro de 1978. Porém, não abdicou ao direito de testemunhar sobre o sentimento que nutria a respeito das temporalidades que determinavam a condição exilar. Exílio: considerando o quão polissêmico é o fenômeno, e, em termos de mobilização de um conceito abrangente, tendo em vista que o exílio toca em diferentes situações, acompanho a definição que Bruno Groppo confere ao objeto. Para o autor, o exílio é uma forma de migração distinta das migrações econômicas em razão do seu caráter forçado e involuntário (Groppo, 2002:71). Em outra versão categorial bastante convincente e plausível de ser aplicada ao caso de Améry, Waintrater (2014: 66) distinguiu "... il est exils volontaires et des exils forces, des exils réversibles et des exils definitifs, des exils dorés et des exils misérables.[2]

O exílio acomete, enquanto vítimas, por assim dizer, indivíduos e coletivos que são perseguidos por questões étnico-raciais, religiosas, político-ideológicas, etc., e passam a sofrer graves ameaças em sua integridade e sobrevivência possível. A história do exílio de Jean Améry, convertendo o específico em abrangente, inscreve-se na história dos "exílios europeus do século XX", isto é, uma gigantesca e longa diáspora

[1] Em alusão ao título da extraordinária narrativa de Kurt Vonnegut (2006).
[2] "... exílios voluntários e exílios forçados, exílios reversíveis e exílios definitivos, exílios dourados e exílios miseráveis". Tradução do autor. Retomarei adiante, em outra seção do artigo, este importante texto de Waintrater.

política forçada que "atingiu um desenvolvimento extraordinário a partir da Primeira Guerra Mundial, e que tem sua origem na Europa", mesmo que tais exílios não sejam "dirigidos somente a países europeus, mas também a outros continentes" (Groppo, 2002:70). No texto que segue, devo estruturar minha discussão apresentando um não exaustivo traçado biográfico de Jean Améry, para mais bem situar o leitor nas contingências da "catástrofe" que envolve esse intelectual. Em seguida, desenvolvo, a partir de fontes primárias que emergem da escritura de Améry, elementos que fizeram parte de seus posicionamentos mais radicais e incisivos sobre a condição do exílio. Procuro não perder de vista contextos históricos relacionados aos imensos danos coletivos e pessoais causados pela experiência inaudita de violência que desabou sobre as populações germânicas a partir dos anos 1930, com especial enfoque, por óbvio, nas comunidades intelectuais de Áustria e Alemanha. Nesse sentido, convém reforçar que a obra de Améry como um todo, seja a ensaística, o jornalismo, as reflexões filosóficas e morais, reunidas, principalmente, sob a categoria de literatura de testemunho estão situadas, propriamente, nesse contexto de tendências intelectuais e acontecimentos políticos da época em que viveu e atuou.

Leitor e estudioso desse intelectual incomum há vários anos, a indagação que me inquieta nesta reflexão e que dirijo aos textos de Améry está associada a uma metodologia que verticaliza a compreensão sobre um vocabulário peculiar produzido pelo exilado, sobrevivente, e, por fim, suicida. Uma metodologia que valoriza a "latente filosofia do tempo", e, por onde tento me equilibrar na *Historik* koselleckiana. Em síntese, a *Historik* refere-se à capacidade de organizarmos em uma narrativa o que uma filosofia latente da temporalidade, isto é, formas parciais ou incompletas de refletir sobre o tempo histórico, permitiu acessar. Como bem frisou Rodrigues (2021: 45) na "Apresentação" à filosofia do tempo de Koselleck, a *Historik* trata da pergunta lançada às "condições de possibilidade das histórias, das formas de conhecê-las e, posteriormente, das formas de narrá-las e de lembrar seu caráter incompleto, plural, acessível, suscetível e aberto ao que não está imediatamente visível". Por isso mesmo, o termo "latente" é de fundamental relevância nessa metodologia porque impulsiona formas de problematização aplicadas a este artigo: quais pontos de apoio narrativo são construídos por Améry, que permitiram a ele transmitir com a maior clareza possível a realidade da experiência histórica do exílio dentro de uma dimensão ética e histórica?

Ou, como Améry situou ou reconfigurou; em suma, temporalizou existencialmente e no plano da narratividade, as perdas das referências do passado no presente do exílio?

Ao monitorar a história desse vocabulário sobre o exílio, levo em conta dois aspectos: primeiro, um entrecruzamento de gêneros e concisão estilística alcançados pela obra de Améry, e, em segundo lugar, o que historiadores e teóricos da literatura têm observado, sobretudo na obra ensaística do autor: a tradução de um processo extremo de desumanização onde sobressai a reflexão sobre a brutalidade do fascismo. Note-se, é uma tradição, como nos ensina Koselleck, cuja "realidade histórica nunca coincide com o que verbalmente se articula com ela e a respeito dela" (Koselleck, 2021: 120). Lembro, portanto, que a realidade histórica, quando mencionada literalmente, é insubmissa a uma plena atestação verbal, que é, por sua vez, caracterizada pela provisoriedade e pela instabilidade. Assim sendo, convém reafirmar que os historiadores e teóricos da literatura citados enfocaram criticamente, e com razão, a capacidade da língua de penetrar as coisas na possibilidade de comunicar o supostamente indizível (Zeyringer e Gollner, 2019:743; Gauss, 2007:279).

Améry: um traçado biográfico

Empreguei linhas acima a expressão "catástrofe" com o intuito de qualificar um tipo de experiência que foi comum a milhões de pessoas ao longo do século XX. Porém, acredito que o termo carece de uma definição em, ao menos, três níveis que são complementares: histórico, subjetivo/psíquico e pessoal/individual. No primeiro nível, Rousso (2016: 99-100) caracteriza a catástrofe como a evidência sobre contextos nos quais se observam conturbações materiais, físicas e psicológicas causadas por um conflito de natureza inédita, e quando esses processos históricos resultam em uma amplitude extraordinária de perdas humanas. O exemplo mais claro é atribuído às guerras globais e ao encadeamento de consequências catastróficas resultantes desses episódios. No plano do que eu designaria como subjetividade, ou mais associado ao impacto da catástrofe na estrutura psíquica diante do mundo social, Gatti (2010:57-78) propõe que o evento catastrófico aponta para uma espécie de estabilidade da dissociação entre fatos e sentidos. Em resumo, entendo que para Gatti, a catástrofe seria o sem sentido e a aporia como normatividade, o inabitual e único predominando sobre a

constância, sobre o relativamente controlável, o habitual e o regular, o que converteria o caos, o dissoluto, a desordem psíquica e a instabilidade social em ordem corrente.[3]

No terceiro nível, a ideia de catástrofe foi aplicada para reconstruir as atitudes públicas e o comportamento intelectual do próprio Jean Améry. Em um texto inspirador, Joseph Rosen afirma que a catástrofe em Améry pode estar sintetizada no temor que suscitaria uma repetição da violência nazista, o que nada mais seria do que uma repetição em alto grau da violência na história. De modo que, intelectualmente, Améry estaria preso em alguma forma de repetição existencial de sua própria experiência com a violência (Rosen, 2011: 289-290). Um complemento poderoso a esta observação de Rosen, reside no argumento de Magdalena Zolkos. Ao organizar e editar a obra coletiva *On Jean Améry. Philosophy of Catastrophe* (2011), Zolkos afirma:

> Améry's life story—his experience of exile, torture, and the death camp, powerfully documented [...] – evidences human precariousness vis-à-vis the historical experience of Nazi terror. It furthermore documents the tension between the irreducible singularity of human suffering and the subjective aspects of victimization and the public discourses of commemoration and Reconciliation in the catastrophic aftermath (Zolkos, 2011-IX).[4]

Talvez estas noções preliminares e brevemente expostas sobre a catástrofe possam vir a se tornar de utilidade explicativa e auxiliarem caso a elas forem atribuídas correspondências diretas com o traçado biográfico de Améry. No início de maio de 1939, Jean Améry, ainda sob o presumível nome de nascimento Hans Chaim Maier, ingressou na Bélgica acompanhado de um grupo de refugiados procedentes de Viena e de outras regiões austríacas. Eram perseguidos e banidos da terra natal em razão, sobretudo, da invasão e anexação (*Anschluss*) da Áustria pela Alemanha nazista ocorrida em março de 1938. Améry, como ele mesmo testemunha, era um refugiado sem passaporte ou visto, sem nenhum documento de identidade e clandestino, vagando com míseros quinze marcos no bolso; em um lugar no qual após uma longa caminhada pela noite, sabia que não era bem-vindo (Améry, 2013:79).

[3] O exemplo histórico investigado por Gatti para atribuir o conceito sociológico de catástrofe é o crime do desaparecimento forçado cometido pelas ditaduras do Cone Sul latino-americano, em especial, Argentina e Uruguai nas décadas de 1970/1980.

[4] "A história de vida de Améry — sua experiência de exílio, tortura e campo de extermínio, poderosamente documentada [...] — evidencia a precariedade humana diante da experiência histórica do terror nazista. Além disso, documenta a tensão entre a singularidade irredutível do sofrimento humano e os aspectos subjetivos da vitimização, bem como os discursos públicos de comemoração e reconciliação no período catastrófico subsequente". Tradução do autor.

Jean Améry nasceu como Hans (ou Hanns) Chaim Maier em Viena no ano de 1912, no seio de uma família assimilada e pertencente à pequena burguesia empobrecida, de mão católica praticante e pai judeu, morto durante a Primeira Guerra mundial.[5] A Viena descrita por Améry no relato autobiográfico *Lugares em el tiempo* era, em tempos posteriores à primeira guerra mundial, e na medida em que se pode fazer afirmações semelhantes, uma das capitais mundiais do espírito Sua principal biógrafa e conscienciosa mantenedora de parte de sua obra, induz a pensarmos que o nome de nascimento de Améry parece já antecipar algo de enigmático e que está sob as névoas que a imprecisão dos registros ocasiona, deixando sem cobertura evidências documentais mais exatas: "En el principio fue el nombre, y el nombre era Hans Maier, o Mayer, o Hanns Mayr o Johann Mayer o Johannes Maier. Ya desde la adolescencia le disgusta su nombre, le resultaba demasiado corriente" (Heidelberger-Leonard, 2010:13).[6] Heidelberger-Leonard ainda acrescenta, em nota de rodapé e após cotejar vários documentos, que o registro de nascimento está em nome de Hans Maier; ao passo que na listagem de alunos da escola primária de Bad Ischl – parte sul da Alta Áustria – e referente ao período letivo de 1920/1921 constava o nome de Hans Mayer. No curso escolar de 1922/23, aos dez anos, foi matriculado como Hans Maier. Mas as dúvidas quanto ao nome ainda persistem e se expandem. Na listagem de alunos do Instituto de Gmunden, seu nome apareceu citado em 1923/24 e 1924/25 como Johann Mayer. No início da década de 1930, quando figurava como editor de *Die Brücke* [A Ponte] assinava textos ou editoriais como Hanns Mayer (Heidelberger-Leonard, 2010:13), até assumir em definitivo o anagrama francês Jean (Hans) Améry (Maier) em 1955. O ano em questão, além de marcar a mudança do nome, coincide com o que Heidelberger-Leonard (2011:137) afirma sobre Améry colocar um ponto final nos experimentos com a identidade ao assinar a partir de então "conscientemente", como Jean Améry. De onde surge essa consciência? Não é improvável que a "tomada de consciência" observada por Heildelberger-Leonard se constitua em uma estreita relação

[5] A mãe, Valerie Goldschmidt (1879-1939); o pai, Paul Mayer (1883-1917). No livro autobiográfico *Lugares en el tiempo*, Viena é assim descrita por Améry: "La Viena de los tiempos posteriores a la primera guerra Mundial era, en la medida en que se puedan hacer afirmaciones semejantes, una de las capitales mundiales del espíritu" (Améry, 2010: 22). O título do original alemão desta obra é *Örtlichkeiten*. Ela foi publicada na forma de livro somente no ano de 1980, portanto, dois anos depois da morte do autor.

[6] "No princípio era o nome, e o nome era Hans Maier, ou Mayer, ou Hanns Mayr, ou Johann Mayer, ou Johannes Maier. Mesmo na adolescência, ele não gostava do próprio nome; achava-o muito comum". Tradução do autor.

de Améry com um debate perturbador que começou a proliferar no meio intelectual de língua alemã. O notável escritor e professor de literatura W. G. Sebald (1944-2001), admirador confesso e assíduo leitor de Améry lembrou, providencialmente, da "assombrosa indiferença dos anos 1950" quanto a se fazer ouvir vozes genuínas sobre o genocídio desencadeado pelo nazismo, e a urgência que as sociedades austríaca e alemã demonstraram quanto a soterrar "o passado no passado".

O soterramento deliberado assumido na forma de silêncio e esquecimento foi uma medida de impactos ideológicos consideráveis porque implicou nos seguintes desdobramentos: anistias, leis de prescrição, indultos ou perdões a criminosos de guerra que, não raras vezes, passaram (ou voltaram) a reocupar funções públicas na Alemanha Federal. As extensas pesquisas de Norbert Frei (2002; 2023), e Manfred Görtemaker (2013) demonstraram cabalmente as atitudes de partidos políticos, do sistema de justiça e de altas lideranças da Alemanha na dupla estratégia de "esquecer e acolher": esquecer o passado genocida e acolher nazistas profundamente comprometidos com o regime que colapsou com o fim da guerra.[7] Essa combinação de eventos provocou a atitude irredutível e insubmissa de Améry quanto a recusar qualquer espécie de reconciliação com crimes e criminosos ou sequer imaginar o perdão, fato que, efetivamente, pode ter repercutido em duas decisões irrevogáveis: a mudança definitiva do nome, e a negação de sua cidadania austríaca convertendo-se em um "exilado absoluto".[8] E, por conseguinte, na necessidade de "compensar o imenso déficit moral que caracterizou a produção literária do pós-guerra até por volta de 1960" (Sebald, 2021:126). Para Améry,

[7] Norbert Frei (2002:5-6) relata que, com o apoio entusiástico de Konrad Adenauer, já em 1949, no início dos trabalhos parlamentares, partidos políticos de direita e centro-direita reivindicavam com alguma veemência anistias políticas a contravenções "menores" e diminuição gradual do rigor do processo de desnazificação. Também consultar nesta densa obra de Frei, a Parte I, composta pelos seguintes capítulos: "The Amnesty Law of 1949"; "The Liquidation of Desnazification"; "The Rehabilitation and Pensioning of the '131ers'"; "The Amnesty Law of 1954" (Frei, 2002: 5-91). Por sua vez, Görtemaker investigou exaustivamente o papel do Ministério Federal da Justiça da Alemanha a partir do final da guerra até a década de 1970, publicando em 2013 o célebre Dossiê Rosenburg. Ficou constatado que as carreiras no judiciário continuaram como se a censura de 1945 nunca tivesse acontecido: "os funcionários foram substituídos e recomendados a outros; a moralidade e a ética, a conexão entre culpa e responsabilidade, que eram, de acordo com sua própria reivindicação, componentes indissolúveis da autoimagem jurídica, de repente pareciam ser irrelevantes" (Görtemaker, 2013:18-19).

[8] Em um trabalho exemplar sobre a escrita testemunhal de Jean Améry, o filósofo Jean-Marie (2018: 59), afirma: "The name Jean Améry itself was a pen name, which the author had adopted in Belgium in 1955, as a symbol of his exile-in-permanence from his Austrian-German past. His adoption of this nom de plume compels us to see his literary and critical work as a project of self-fashioning". Tradução do autor: "O próprio nome Jean Améry era um pseudônimo, que o autor adotou na Bélgica em 1955, como símbolo de seu exílio permanente de seu passado austro-alemão. A adoção desse pseudônimo nos obriga a ver sua obra literária e crítica como um projeto de construção de si mesmo".

a reconciliação quando proclamada até pelas vítimas do nazismo só poderia "significar insensibilidade e indiferença diante da vida ou conversão masoquista de uma *autêntica*, mas recalcada, exigência de vingança" (Améry, 2013:118-119, grifo no original). Pode-se afirmar, como propõe Sebald, que Améry se escandalizava com uma justiça restaurativa meramente pecuniária, e que, em seu limite, exigia das vítimas o silêncio como moeda de troca: "O equivalente afetivo desse estado sem solução, apesar de toda a jurisprudência, é o mutismo, como Améry sabia bem" (Sebald, 2021:128). Améry ainda teria sustentado como argumento de sua indisposição com a cultura política e literária germânica da época, um ressentimento que veio a teorizar no formato de um célebre ensaio publicado em 1966, incluído na sua obra testemunhal mais conhecida, para a qual remeterei o leitor na próxima seção. Por enquanto, convém assinalar que o ensaio "Ressentimentos" revelava como se situava a perspectiva crítica de Améry em face da condescendência das sociedades alemã e austríaca em sua relação com o passado:

> Não posso aceitar um paralelismo entre o meu caminho e o do indivíduo que me golpeou com o látego. Não quero ser cúmplice dos meus torturadores. Ao contrário. Exijo que eles se reneguem e se unam a mim nesse repúdio. As montanhas de cadáveres que nos separam não podem ser aplainadas por meio de um processo de interiorização. Ao contrário, exigem uma atualização, para dizermos as coisas de forma bem clara: é no campo da ação da práxis histórica que precisamos resolver o conflito não dirimido (Améry, 2013: 116).

Diante do que foi exposto, qual é a importância em associar a uma reflexão sobre o exílio todas essas contradições às idas e vindas que atravessam a história dos nomes de Améry e às discussões políticas e literárias que emergiram gradativamente sobre o passado? Inicialmente, um argumento plausível é afirmar que tais situações se condicionam a uma característica que foi central em muitos textos produzidos por Améry. Elas dizem respeito diretamente a um esfacelamento ou desintegração de sua identidade, fenômeno absolutamente importante e trágico para uma geração de milhões de indivíduos que foi protagonista e espectadora de duas guerras mundiais, e vítima direta da violência inaudita dos fascismos até aquele momento do século XX. Sugiro que a história de esfacelamento e desintegração da identidade de Améry também pode significar frequentes tentativas de recomposição, e cujo início está justamente no

episódio que marca o seu banimento da Áustria em 1939: para ele, "a definição mais fiel de exílio está na etimologia desta palavra alemã, *Elend*, cujo significado original era banimento" (Améry, 2013: 80). Antes do banimento, porém, Améry percebeu (e temporalizou) a aversão da qual seria alvo desde uma perspectiva racialista. A imagem que Améry representou em palavras na Viena de 1935 evidenciou, para ele, o encontro *com* e a "descoberta" *do* racismo fascista que o reduzia a um sub-humano:

> Tudo começou naquele dia de 1935, quando, sentado em um café vienense, inclinado sobre um jornal, li as leis de Nuremberg, recém-promulgadas na Alemanha. [...] O primeiro ato precisa ser o reconhecimento pleno do veredicto da sociedade como um fato real. Quando li as leis de Nuremberg em 1935 e ne dei conta não só de que elas me atingiam, mas de que eram a expressão jurídica e institucional do veredicto já emitido pela sociedade alemã – pois o grito "Morte! " já havia sido dado –, eu poderia ter tentado me evadir intelectualmente, recorrer a mecanismos de defesa e, portanto, perder meu processo de reabilitação. Ou eu poderia ter argumentado que se tratava apenas da Alemanha, um país que infelizmente havia submergido em uma loucura sanguinária e me impunha a pecha absurda de sub-humano, no sentido literal da palavra..." (Améry, 2013: 136-142).

O percurso historicamente acidentado – e registrado em várias histórias não lineares que narrou sobre sua(s) vida(s) – acabou por ser parte de um processo mais amplo, dimensionado em várias fases. O ingresso na Bélgica e o imediato engajamento na resistência antifascista; a captura, o confinamento, o traslado entre campos de concentração franceses, respectivamente, de Saint-Cyprien a Gurs em 1940,[9] e a consequente evasão deste último; nova captura na Bélgica pela Gestapo[10] em 1943; a experiência fundamental psíquica e fisicamente dilacerante da tortura em 23 de julho do mesmo ano na Fortaleza de Breendonk na Antuérpia; o internamento em Auschwitz-Monowitz no final de 1943, tatuado sob nº 172364; a retirada de Auschwitz e a "participação" na marcha da morte no final de janeiro de 1945; novo internamento em Buchenwald, no subcampo de Mittelbau-Dora como trabalhador escravizado; e

[9] O episódio dos campos franceses é narrado por Améry em um texto autobiográfico de título *Años de andanzas nada magistrales* (2006), versão em espanhol do original alemão *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971). Utilizando a voz da terceira pessoa, Améry relata que: "Él estaba en el campo de Saint-Cyprien en el golfo de Lyon. [...] En otoño de 1940 fue trasladado de nuevo, salto desde el tren en marcha, fue atajado por los gendarmes, maniatado y encerrado con los demás en el campo de Gurs en los Bajos Pirineos" (Améry, 2006: 108).

[10] Gestapo: sigla de *Geheime Staatspolizei*, a polícia secreta do Estado nazista. Criada em 1933 por Hermann Göring.

finalmente, a libertação pelas forças britânicas em 15 de abril de 1945 no campo de Bergen-Belsen,[11] para onde os nazistas transferiram muitos milhares de últimos sobreviventes deixando-os à mercê da mais completa condição famélica e mortalmente doentes.[12] No pós-guerra, Améry estabeleceu-se em definitivo na Bélgica, em Bruxelas, chegando na cidade em 24 de abril de 1945. Seu endereço mais conhecido ficou sendo na Avenue Coghen, 56, na região de Uccle, onde residiu entre os anos de 1963 a 1978. Segundo Améry, embora sobreviventes, ele e seus camaradas de infortúnio não abandonaram Auschwitz nem "mais sábios nem mais profundos, mas sim mais sagazes" como se a possibilidade da palavra esgotasse e fosse substituída por uma realidade imposta de modo totalitário: "Há muito ela [a palavra] expirou para nós. Não nos restou sequer o sentimento de que deveríamos lamentar sua partida" (Améry, 2013: 52).

Ainda que não seja o único artefato autobiográfico no conjunto de sua obra, Améry narrou o principal e nuclear dessas experiências no testemunho *Jenseits der Schuld und der Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, original de 1966, e publicado no Brasil somente em 2013.[13] Sobre o percurso que resultou nessa abordagem testemunhal Améry legou a investigadores e leitores algumas chaves de compreensão e, como afirmei, vestígios autobiográficos que elucidam fases de sua vida. Por exemplo, no ensaio "After Five Thousand Newspaper Articles. How Became a Writer", publicado postumamente no ano de 1979, e intitulado no original alemão como "Nach fünftausend Zeitungsartikeln"[14], Améry chamou atenção para o quanto o componente autobiográfico de sua obra é especialmente significativo. Para Améry, era um fato quase trivial que

[11] "Quando reingressei no mundo com 45 quilos e uma roupa de riscas..." (Améry, 2013:80).

[12] Bergen-Belsen, devido à posição geográfica dentro da Alemanha, tornou-se a partir do final de 1944 cada vez mais um destino para transportes de evacuação, levando este *Lager* nos meses subsequentes a dezembro de 1944 a uma lotação catastrófica, com a consequente e rápida difusão de doenças como tifo, disenteria, tuberculose, aliada a uma completa falta de higiene, carência de assistência médica e desamparo nutricional. Thomas Rahe (2009:281) esclarece que "In March 1945, alone, more than 18.000 prisoners died in Bergen-Belsen". Tradução do autor: "Somente em março de 1945, mais de 18.000 prisioneiros morreram em Bergen-Belsen".

[13] No Brasil, esse livro testemunhal traduzido por Marijane Lisboa, é intitulado como: *Além do crime e castigo. Tentativas de superação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013

[14] Emprego neste artigo a versão inglesa do ensaio, que foi traduzido por Sidney e Stella Rosenfeld, pesquisadores da Universidade de Indiana/Estados Unidos. O ensaio recebeu o título de "After Five Thousand Newspaper Articles. How Became a Writer" [Depois de cinco mil artigos de jornal. Como me tornei escritor. Tradução do autor]. Este e outros ensaios tomam parte da coletânea *Radical Humanism. Jean Améry – Selected Essays*, editado e traduzido pelos Rosenfeld. Utilizo a versão eletrônica que está hospedada em: https://publish.iupress.indiana.edu/read/radical-humanism/section/a0261c2e-a34b-427d-9c94-15da19ef9663. Ainda é importante destacar que nas futuras e eventuais citações a este importante documento atenderei como padrão a seguinte notação: (Améry, RH [ano de publicação original]: s. p.)

toda obra escrita possuía um substrato autobiográfico, tratando-se apenas de estimar o grau e a densidade desses elementos autobiográficos que encontravam seu caminho na obra. Em particular, Améry propôs que para ele, relatar uma vida pessoal e intelectual se tornou um ensaio contemplativo, talvez pretendendo se referir ao alcance e tragicidade de suas experiências, e como seus testemunhos se constituíram, para empregar os termos de Max Scheler, em uma "unidade de vivência". Mas, o que foi esclarecedor no ensaio em epígrafe residiu em uma justificativa sobre o quanto era "impossível" desempenhar qualquer atividade intelectual relacionada à Alemanha nas primeiras duas décadas após o fim da Segunda Guerra. De modo que a citação seguinte reforça minhas sugestões anteriores sobre o dilaceramento identitário de Améry:

> As an emigrant who had been affected by the Nuremberg racial laws, as a resistance fighter and former Auschwitz inmate, for years I had found it mentally and morally impossible to work in, or for, Germany. Not until a generation of young intellectuals, newspaper and radio editors, publishers' readers, and critics had arisen who were no longer associated in my mind with the Germany of the deepest humiliation—mine and the country's own—not until I could again meet Germans impartially, did I feel free to work for German media. This was not possible before 1964, when I had a chance meeting in Brussels with Helmut Heissenbüttel, in whose person I encountered for the first time since 1933 a new and truly "other" Germany (Améry, RH [1979]: s. p.).[15]

Até seu encontro com o editor Heissenbüttel, Améry era obrigado a ganhar a vida como jornalista no mercado de língua alemã relativamente pequeno da Suiça. Não sendo jovem, também era totalmente desconhecido, e não encontrava suficiente acolhida para os ensaios filosófico-sociológicos que oferecia. Assim, durante quase duas décadas escreveu artigos em folhetins e, por vezes, também redigiu ensaios políticos para jornais diários e semanais suíços. Se esses trabalhos garantiram uma certa

[15] "Como emigrante afetado pelas leis raciais de Nuremberg, como membro da resistência e ex-prisioneiro de Auschwitz, durante anos considerei mental e moralmente impossível trabalhar na Alemanha ou para a Alemanha. Somente quando surgiu uma geração de jovens intelectuais, editores de jornais e rádio, leitores de editoras e críticos que já não estavam associados, em minha mente, à Alemanha da mais profunda humilhação — a minha e a do próprio país — somente quando pude voltar a encontrar alemães de forma imparcial, é que me senti livre para trabalhar para a mídia alemã. Isso não foi possível antes de 1964, quando tive um encontro fortuito em Bruxelas com Helmut Heissenbüttel, em cuja pessoa encontrei, pela primeira vez desde 1933, uma Alemanha nova e verdadeiramente "outra". Tradução do autor.

subsistência, nada do que realizou pareceu representar a ele algo que se aproximasse a uma reconquista de dignidade intelectual: "My identity as a writer, which I had been seeking since my sixteenth year, when my first manuscript was printed in Vienna, had vanished. I accustomed myself to the situation of a failure or a "raté"[16] as I preferred to say in French (because it sounded less dramatic and pathetic) (Améry, RH [1979], s. p.).[17]

Em 1966, Améry conseguiu concretizar seu plano de transformar as experiências na resistência e no *Lager* nazista em objeto de especulação filosófica e abordagem testemunhal direta. À época, se desenrolava na cidade de Frankfurt o grande julgamento de ex-integrantes da SS de Auschwitz, além do que, os residuais políticos, diplomáticos e sensíveis do caso Adolf Eichmann, cujo julgamento ocorrera entre 1961 e 1962 em Jerusalém, ainda obtinham significativa ressonância. Porém, se as relações com Helmut Heissenbüttel deram estímulo a Améry a publicar seu relato, foi o editor Gerhard Szczesny de Munique quem assumiu a responsabilidade e publicou seu testemunho, que ganharia uma nova edição em 1977 pela prestigiosa Klett-Cotta de Stuttgart. É justamente nessa obra, a única tradução de Améry no Brasil até o momento, que se encontra o admirável ensaio "Até que ponto precisamos da terra natal? " (Améry, 2013: 79-106), texto no qual o leitor e o estudioso de Améry podem colher subsídios sobre uma história pungente que trata de questões existenciais e históricas que tocam na condição do exílio e da apatridia. Mas não somente esse documento primário alicerça minhas reflexões na seção seguinte. Devo relacioná-lo aos contextos de expulsão ocasionados pelo *Anschluss*, e a temas que Améry discutiu e que, sob meu ponto de vista, convergem para o núcleo reflexivo da condição absoluta do exílio. São eles: a emigração, situação que ele equipara ao exílio; e o que é designado por Améry como "o tempo de reabilitação", um termo potencialmente crítico – e antropologicamente desalentador – empregado para compreender o quão seria difícil e até impossível manter viva uma indignação moral que resistisse aos efeitos silenciosamente erosivos e transformadores do tempo histórico, após passados alguns anos do seu próprio

[16] O termo "*raté*", no original francês, pode significar alguém que está perdido, mas também pode aludir e representar a condição pária do indivíduo. A expressão "*raté*" também aparece em outros textos de natureza autobiográfica de Améry, como é o caso de *Años de andanzas nada magistrales* (2006:132). Sobre esse texto, ver nota de rodapé 9 do artigo.

[17] "Minha identidade como escritor, que eu buscava desde os dezesseis anos, quando meu primeiro manuscrito foi impresso em Viena, havia desaparecido. Eu me acostumei à situação de fracassada ou "*raté*", como eu preferia dizer em francês (porque soava menos dramático e patético). Tradução do autor.

banimento e de milhares de compatriotas, passado o tempo do extermínio, e quando a realidade da experiência era o exílio irreversível para outros milhares como Améry.

Améry: sobre o exílio

A consagração do processo de anexação da Áustria pela Alemanha nazista aconteceu em março de 1938. Falo em "consagração" porque no referendo popular realizado no mês seguinte praticamente desapareceram as vozes discordantes. Nos cálculos informados por Éric Vuillard, e, em percentuais que se pretendem os mais exatos possíveis, "Noventa e nove vírgula setenta e cinco por cento dos austríacos votaram pela anexação ao Reich" (Vuillard, 2019: 127). Foi também Vuillard quem observou um dado sintomático que atribuiu advindo da situação política e diz respeito sobre o quanto o número de suicídios logo antes do *Anschluss* se elevou exponencialmente: em torno de mil e setecentos em uma semana. Quando se conseguia burlar a censura quase imediatamente imposta, anunciar um suicídio pela imprensa acabou se transformando em "um ato de resistência" (Vuillard, 2019: 128).

Todavia, o processo persecutório que se abateu sobre a população austríaca a partir de 1938, sobretudo, contra as comunidades judaicas, os setores intelectuais e classes proletárias, era um experimento que se consolidou na Alemanha entre 1933 e 1936. Não é novidade lembrar que um dos alvos potenciais do nazismo foi grande parte da cultura artística moderna em geral, e da Alemanha em particular, estigmatizada, marginalizada ou destruída desde então. A primeira lista de artistas e intelectuais ligados à *Entartete Kunst* [arte degenerada] foi publicada no dia 15 de março de 1933. Nesse mesmo mês foi celebrada em Nuremberg a primeira exposição dedicada a difamar a arte moderna, conhecida na linguagem nazista como "Câmara de Horrores" (Watson, 2010: 324). Na Áustria, a perseguição correspondeu a métodos semelhantes. Um exemplo mais imediato pode ser tomado pelo célebre Círculo de Viena, grupo de intelectuais difusores de um "novo positivismo lógico", tendência especialmente importante e decisiva na formação inicial do pensamento de Jean Améry até sua adesão ao existencialismo sartreano no imediato pós-guerra. Porém, a diferença, segundo os estudos de Peter Watson, consistiu em que o exílio dos intelectuais do Círculo de Viena teria resultado em um processo relativamente menos danoso, em razão de laços

intelectuais firmados desde a década 1920 com representantes da escola pragmática dos Estados Unidos:

> La emigración de los filósofos el Círculo de Viena fue tal vez menos traumática que la de otros académicos. Habida cuenta de la tradición pragmática estadounidense, parece lógico que muchos estudiosos se mostrasen de acuerdo con lo que exponían los positivistas lógicos, por lo que varios miembros del Círculo habían cruzado el Atlántico durante la década de los veinte y los inicios de los treinta para dar conferencias y conocer a colegas de ideas similares (Watson, 2010: 330).[18]

No momento do *Anschluss*, estima-se que moravam em Viena aproximadamente 200 mil judeus, dos quais 65 mil foram assassinados pelos nazistas, e os restantes expulsos (Zeyringer e Gollner, 2019: 668). Aliás, em temos de perdas, ganhos ou contrapesos, um dos temas debatidos de modo mais frequente na história dos exílios contemporâneos refere-se ao papel cultural e político dos "exilados intelectuais" em face de sua posição em relação ao poder, mas também de a dualidade resistência *versus* colaboracionismo ser um dilema constante na vida dessas figuras da cultura. Como sabemos, as escolhas consideradas "certas" em oposição às "erradas", não raras vezes, são visualizadas e apreendidas somente no futuro, por mais evidentes que nos pareçam. Esse aspecto é algo incontornável na minha reflexão, mesmo porque Jean Améry dedicou atenção específica ao fenômeno. No caso austríaco, por exemplo, enquanto alguns escritores tiveram livros queimados e foram sumariamente banidos, os partidários e simpatizantes do nacional-socialismo eram recompensados. Zeyringer e Gollner (2019: 671) acentuam que, entre os austríacos defensores e adeptos do nazismo e que haviam preparado a "anexação" com a maioria da população estavam Bruno Brehm (1892-1974), Richard Billinger (1890-1965), Gertrud Fusseneger (1912-2009), Hans Kloepfer (1867-1944), Franz Nabl (1883-1974), Josef Friedrich Perkonig (1890-1959), Franz Tumler (1912-1998), Karl Heinrich Waggerl (1897-1973) e Josef Weinheber (1892-1945). Como se observa, à exceção de Kloepfer e Weinheber, a vida dos demais superou o marco temporal da Segunda Guerra, e, seja pelo apoio, seja pelo

[18] "A emigração dos filósofos do Círculo de Viena foi talvez menos traumática do que a de outros acadêmicos. Dada a tradição pragmática estadunidense, parece lógico que muitos estudiosos concordassem com os positivistas lógicos, e assim vários membros do Círculo atravessaram o Atlântico durante a década de 1920 e início dos anos 1930 para dar palestras e encontrar colegas com ideias semelhantes". Tradução do autor.

estreito vínculo que mantiveram com o nacional-socialismo; esse passado desintegrou no esquecimento de uma história quase não contada, como se fosse ela inexistente.

Em uma contraversão, penso ser lícito destacar que um dos alicerces mais críticos e radicais sobre o passado austríaco, trata-se da literatura de Thomas Bernhard (1931-1989), o "artista do exagero".[19] Ao menos, em duas obras clássicas, Bernhard, empregando algumas de suas frequentes e até principais estratégias que residem na "explosiva" experiência estética que adota como estilo consagrado – a ironia, a iconoclastia e o niilismo – denuncia às escâncaras, por assim dizer, o passado de cumplicidade e colaboração dos austríacos com o nazismo. Tanto na peça teatral *Praça dos Heróis* [Heldenplatz], quanto no extraordinário *Extinção – Uma derrocada* [Auslöschung – Ein Zerfall], Bernhard desafia os leitores a mergulharem em uma história de mentiras e contrafações situadas no triplo limiar passado, presente, futuro, mas que remetem ao silêncio deliberado dos personagens comprometidos com o nacional-socialismo, assim como expõe, sobretudo em *Praça dos Heróis*, o trágico destino de pessoas que foram cruelmente perseguidas.

Vejamos: em *Praça dos Heróis*, peça original de 1988 e publicada no Brasil em 2020, Bernhard conta a história do professor Josef Schuster, que cometeu suicídio no ano em que se produziam memórias do cinquentenário do *Anschluss*, 1938-1988. O ano do *Anschluss* corresponde à expulsão de Schuster da Áustria, episódio do qual jamais se recuperou. *Heldenplatz*, título da peça no original alemão é a referência direta ao nome da praça em Viena na qual Hitler fez um discurso no dia 15 de março de 1938, e onde, eufórico e histriônico, anunciava aos vienenses a anexação da Áustria pela Alemanha. Já, *Extinção*, publicado no Brasil em 2000, retrata a vida (e o ato final de suicídio) do anti-herói, iconoclasta e niilista Franz-Josef Murau, que, após receber a notícia das mortes de pai, mãe e irmão em um acidente automobilístico, passa a rememorar repetitiva e freneticamente, entre outros detalhes, a cumplicidade do seu pai com o nazismo em troca de proteção, de favores econômicos e políticos, assim como denuncia a culpa do povo austríaco sobre os crimes. Por exemplo: "... era impossível não pensar que nosso povo se tornara culpado de milhares e de dezenas de milhares de crimes sórdidos como esses, e os silenciava. O silêncio de nosso povo sobre esses milhares e

[19] Uma referência à obra coletiva organizada e editada por Matthias Konzett: *O artista do exagero: a literatura de Thomas Bernhard*. Curitiba: Editora da UFPR, 2014.

dezenas de milhares é de todos esses crimes o maior... [...]. O silêncio desse povo é o que há de pavoroso, esse silêncio é mais pavoroso que os próprios crimes" (Bernhard, 2000: 337). Bernhard, por uma deliberação criativa própria da literatura, confundiu a distância entre as antíteses *res factae* e *res fictae*, ao propor um entrelaçamento entre ambas,[20] além de motivar um exacerbado debate crítico que polarizou entre prós e contras na comunidade intelectual e leitora da Áustria. Essa importante menção à literatura de Bernhard que enfatiza omissão, colaboração, culpa, parece coincidir em parte com a realidade observada por Améry tanto no exílio belga, na sua passagem como prisioneiro na França, e depois, no *Lager* nazista. Porém, o testemunho de Améry, ou, a sua *res factae* é ampliada em razão de uma experiência direta também mais ampliada:

> Vergessen wir nicht, daß beispielsweise die Judenjagd in Frankreich zur Gänze von der französischen Administration bestritten wurde, wiewohl die teilnehmenden Polizeiagenten schon durch die allen bekannten englischen Meldungen genau wissen mußten, daß man die Unglücklichen, wenn man sie nach Drancy transportierte, in den sicheren Tod führte. In Belgien habe ich flämische SS Männer am Werke gesehen, von denen mancher Deutsche noch hätte lernen können. Ich habe in den verschieden [en] deutschen Konzentrationslagern kroatische, polnische ukrainische, ungarische, rumänische, wallonische Mitglieder der SS kennen gelernt, die sich in nichts von ihren deutschen Lehrmeistern unterschieden. Man hat aber in all diesen europäischen Ländern nicht nur eine verhältnismäßig bedeutende Anzahl von rasenden Verbrechern feststellen können, sondern auch eine große Armee von freiwilligen Denunzianten, feigen Opportunisten, ideologischen Toleranten der "Neuen Ordnung" (Améry, 2002: 527).[21]

[20] Sobre as noções de ficção e realidade histórica, ver: Koselleck (2021: 109-129).

[21] "Não nos esqueçamos, por exemplo, de que a perseguição aos judeus na França foi inteiramente da responsabilidade da administração francesa, embora os agentes policiais envolvidos certamente soubessem, pelos amplamente divulgados relatórios ingleses, que transportar essas pessoas infelizes para Drancy as levaria à morte certa. Na Bélgica, vi membros flamengos da SS em ação, dos quais muitos alemães poderiam ter aprendido muito. Nos diversos campos de concentração alemães, encontrei membros croatas, poloneses, ucranianos, húngaros, romenos e valões da SS, que eram indistinguíveis de seus instrutores alemães. Contudo, em todos esses países europeus, era possível identificar não apenas um número relativamente significativo de criminosos fanáticos, mas também um grande exército de informantes voluntários, oportunistas covardes e simpatizantes ideológicos da "Nova Ordem". Tradução do autor com consulta em: https://www.dwds.de/ Acesso em 19 de dezembro de 2025. O ensaio citado, cujo título em alemão é *Zur Psychologie des deutschen Volkes* [Sobre a psicologia do povo alemão] jamais foi publicado por Améry. Escrito em Bruxelas no mês de junho de 1945, portanto, dois meses após sua libertação do campo de Bergen- Belsen, este e outros manuscritos são provenientes do Arquivo de Literatura Alemã da cidade de Marbach am Neckar. Foram finalmente publicados no Volume 2 das Obras Completas de Jean Améry. O Volume 2 foi editado por Irene Heidelberger-Leonard.

Em dezembro do mesmo ano em que Bernhard publicou a peça *Heldenplatz* na Áustria, Joseph Brodsky (1940-1996), poeta e Prêmio Nobel de Literatura, redigiu e leu na cidade de Viena, uma conferência sobre exilados organizada pela Wheatland Foundation. Brodsky afirmou que o lugar comum "deste século [XX] são o enraizamento e a inadequação", e que um escritor no exílio é, de modo geral, um ser retrospectivo e retroativo, sendo o exílio portador de uma condição que se acelera rumo ao isolamento, rumo a uma perspectiva absoluta: "rumo àquela condição em que a única coisa que resta é o próprio indivíduo e sua própria linguagem, sem nada nem ninguém como obstáculo" (Brodsky, 2016: 18-34). Malgrado ser um exilado por motivos políticos e ter morrido no exílio, em certos momentos da conferência, Brodsky tendeu a enfocar a condição do exílio mais em aspectos favoráveis do que negativos, talvez por tratar de um contexto cujos graus de gravidade e tragicidade, em termos globais, foram de menos alcance comparados ao período no qual Améry tomou o caminho do exílio; e talvez por ser um russo exilado que conseguiu a cidadania estadounidense no contexto da "guerra fria". "A verdade", assinala Brodsky, "é que só é possível se exilar de uma tirania numa democracia". (Brodsky, 2016: 18). Ainda que valorize a discussão sobre os elementos retroativos, o caso abordado por Brodsky não foi, por óbvio, o caso de Améry e dos outros refugiados que o acompanharam. O exílio na Bélgica talvez tenha sido a única e mínima alternativa possível dentro das condições absolutamente dramáticas na qual se encontrava a maioria dos países europeus na época próxima ao início da guerra, lembrando que a invasão nazista na Bélgica ocorreu em maio de 1940, se constituindo em um dos primeiros e progressivos atos de agressão do nazismo em sua obsessão bélica e criminosa pelo domínio da Europa.

Normalmente, as iniciativas criadas para resgatar intelectuais da perseguição e colocá-los em um lugar de segurança no exílio, quase sempre tinham em mente personalidades de prestígio ou renome. Foi esta a ressalva para a qual Améry chamou a atenção. De acordo com a sua visão, "quem conheceu o exílio encontrou muitas respostas para problemas existenciais; em contrapartida, passou a enfrentar um número ainda maior de interrogações" (Améry, 2013: 80). Reconhecimento e celebridade costumavam funcionar no exílio como substitutos da "pátria". Os anônimos, segundo Améry, não possuíam nenhum sucedâneo móvel para a ideia de pátria, enquanto a

palavra podia representar para outros mais conhecidos e famosos, um capital significativo: "a posse do dinheiro, o prestígio pelo reconhecimento e a celebridade" (Améry, 2013: 85). Como a maioria dos exilados, Améry era e se via enquanto um anônimo em comparação aos escritores razoavelmente conhecidos ou bem-sucedidos da língua alemã:

> Para nós, anônimos, a situação era outra. Nada de brincar com a ideia de uma imaginária Alemanha "verdadeira" que tivéssemos carregado conosco, ou participar de rituais responsáveis por preservar a cultura alemã no exílio para dias melhores. Os refugiados anônimos viviam uma existência social mais ajustada à realidade alemã e internacional. [...]. Sabiam que eram homens perseguidos e não curadores de um museu invisível da história intelectual. Haviam compreendido muito melhor que a pátria lhes havia sido subtraída. No meu caso, eu estava inteiramente desabrigado, perdido na fila de refugiados que esperam receber as doações semanais do comitê de ajuda judaico (Améry, 2013; 85).

Tampouco Améry eximiu alguns escritores que apoiaram ativamente o nacional-socialismo, ao argumentar de modo muito convincente que não caberia "reivindicar a tradição nacional quando ela é honrosa e negá-la quando, encarnando a perda de qualquer sentido de dignidade, extermina um adversário talvez imaginário e certamente indefeso" (Améry, 2013: 125).[22] Portanto, intelectuais como Améry, e outros desterrados de diferentes gerações (como Brodsky) ressaltaram esta cesura irremediável que permaneceu entre os apoiadores das tiranias políticas, e aqueles que se submeteram a um alto custo pessoal e humano com a realidade do exílio. É digno de nota recordar que Edward Said em suas reflexões sobre o exílio alertou que esse fenômeno é um universal que não pode ser posto a serviço do humanismo. Para Said, o exílio não é compreendido nem do ponto de vista estético, nem do ponto de vista humanista. Na melhor das hipóteses, prossegue Said, a "literatura sobre o exílio objetiva uma angústia e uma condição que a maioria das pessoas raramente experimenta em primeira mão", de modo que imaginar o exílio como algo benéfico para essa literatura seria "banalizar suas mutilações, as perdas que inflige aos que as sofrem, a mudez com que responde a qualquer tentativa de compreendê-lo como 'bom para nós'" (Said, 2003: 47). Levando

[22] Dentre ativos apoiadores do nacional-socialismo, ou, autores que foram muito festejados na vigência da tirania nazista, Améry cita os nomes de: Hans-Friedrich Blunck (1888-1961), jurista e escritor, Friedrich Griese (1890-1975), romancista da "vida camponesa", Wilhelm Schäfer (1868-1952), escritor, Hermann Claudius (1878-1980), o "poeta oficial do Partido Nazista".

em consideração a sugestão de Said sobre o quanto de objetividade – mas também quanto a reconhecer e decifrar signos – pode residir na literatura do desterro e do exílio, meu questionamento pensa em identificar, minimamente, quais e quantas fronteiras simbólicas, estranhas e surpreendentes Améry atravessou, abandonando a "vida velha para sempre" (Améry, 2013: 79-80):

> Me he perdido adelantándome en el tiempo. Debo huir hacia atrás, diez, quince, veinte, veinticinco años, para reencontrarme a mí mismo y al amigo desconocido. [...] Dependiendo sólo de mí mismo, sin patria, excluido de toda tradición, estaba "echado al mundo": de forma literal, no metafórica, experimentando hora tras hora el abandono y con él la autoproyección como nueva realidad, inventor de mí mismo, aunque inventor miserable, que tomaba sobre sí el riesgo de la libertad pero que no sabía hacer saltar chispas de semejante libertad (Améry, 2006: 129-130).[23]

"Envelhece-se mal no exílio" (Améry, 2013: 106). Foi com esta sentença que Améry praticamente concluiu o ensaio cujo objeto é o testemunho sobre a história do seu exílio. É a falta repentina de um passado que impele a necessidade de Améry elaborar esse mesmo passado que carece de uma história no meio ambiente do desterro. A impressão é que a angústia que o perseguia, como destacado por Said, refere-se a uma espécie de inexistência absoluta que o exílio impõe: "não tinha nenhum passaporte, nenhum passado, nenhum dinheiro, nenhuma história" (Améry, 2013: 83). Améry se colocava como um "*eternal outcast*" [eterno excluído] e objeto do preconceito comum que atingia o emigrante, sobretudo, no contexto de guerra e banimento que tendia a gerar, ou majorar, as hostilidades da população nativa. É importante pensarmos na especificidade de sentidos formulados por Améry quanto ao uso da categoria emigrante: ela é apropriada não apenas para alguém que deixa o seu país, mas para uma pessoa que teve que abandoná-lo por razões políticas, religiosas ou raciais, e que buscou refúgio em um país "anfitrião", e, no mais, completamente estranho.

Como afirmei antes, para Améry, em essência, o emigrante pode ser equiparado ao exilado, ao refugiado, e ao apátrida, porque a polissemia converge para uma

[23] "Perdi-me ao avançar precipitadamente no tempo. Devo fugir para trás, dez, quinze, vinte, vinte e cinco anos, para me reencontrar e reencontrar o amigo desconhecido. [...] Dependendo apenas de mim, sem pátria, excluído de toda tradição, fui "lançado ao mundo": de forma literal, não metafórica, experimentando o abandono hora após hora e, com ele, a autoprojeção como uma nova realidade, inventor de mim mesmo, ainda que um inventor miserável, que assumiu o risco da liberdade, mas que não sabia como fazer saltar faíscas de semelhante liberdade". Tradução do autor.

condição que é determinada pelas condições históricas desfavoráveis em que tais coletivos estão implicados. Por exemplo, as perturbações e os insultos que os refugiados antifascistas do período, como italianos, espanhóis, alemães e austríacos, tiveram de suportar por parte das agências governamentais e da população dos países nos quais se estabeleceram (temporária ou definitivamente) tinham relação com o perigo que poderiam representar para a ordem vigente. Ao trasladar a realidade cotidiana do exílio para uma funcionalidade lexical, Améry revisou o significado semântico de uma palavra, ampliou e potencializou a experiência do deslocamento na forma do preconceito que o atingiu e a outros. Em determinado momento do ensaio *Eternal Outcasts. Prejudice against Emigrants* expôs uma série de dilemas:

> In most countries the exiles were not allowed to work, but they were also not allowed to be without any means to subsistence. The emigrant from Hitler was a refugee. Between 1933 and 1939 the world wished to coexist with Hitler; that is why animosity toward the 'subversive', 'warmongering' emigrant was a dominant collective feeling in almost all countries (Améry, RH [1967], s. p).[24]

A despeito de reconhecer e valorizar a abertura cultural e intelectual que a emigração proporcionou, Améry experimentou o encontro (ou choque) com fronteiras às vezes instransponíveis e de diversas ordens. Essas fronteiras frequentemente aparecem como a caracterização das impressões iniciais em narrativas exilares, mas que se perpetuam no imaginário que conforma o desterro. É a materialização mais imediata da alteridade. Como Améry representou essa alteridade radical? Em primeiro lugar, pela dificuldade, ou ignorância de neófito, em decifrar a expressão fisionômica das pessoas, e a tudo que poderia ter correspondência com essa expressão totalizante. Paradoxalmente, Améry era um estrangeiro no meio de estrangeiros, e o estrangeiro é uma parte do mundo que invade nossa soberania e nos ameaça através de vários registros. Rostos, gestos, vestimentas, "palavras" (mesmo que mal as compreendesse) eram realidades sensíveis, mas não signos inteligíveis. Esse mundo carecia de ordem para mim" (Améry, 2013: 87). A superação dessa "desordem" foi pela tentativa de

[24] "Na maioria dos países, os exilados não tinham permissão para trabalhar, mas também não podiam ficar sem meios de subsistência. O emigrante de Hitler era um refugiado. Entre 1933 e 1939, o mundo desejava coexistir com Hitler; por isso, a animosidade em relação ao emigrante "subversivo" e "belicista" era um sentimento coletivo dominante em quase todos os países". Tradução do autor. Título do original em alemão: Die ewig Unerwünschten: Vorurteile gegen Emigtranten. Publicado em: *Tribune. Zeitschrift Zum Vertsänfnis des Judentuns VI* (1967): 2230-38.

Améry em circunscrever um campo semântico pertencente ao território da segurança e aplica-lo ao binômio *conhecer-reconhecer*. Em termos didáticos, esse binômio era mobilizado quando efetivamente podia-se estar seguro na pátria, no país, na terra. Porque, terra natal era segurança, e nela, dominava-se a dialética do *conhecer-reconhecer*:

> Todo o campo semântico das palavras aparentadas – fiel [*treu*], fiar-se [*trauen*], confiança [*Zutrauen*], confiar [*anvertrauen*], confidencial [*vertraulich*] e confiado [*zutraulich*] – pertence ao extenso território psicológico de sentir-se seguro. As pessoas se sentem seguras quando não há incertezas no horizonte, quando não têm nada de estranho a temer. Viver na sua terra significa ver aquilo repetir-se constantemente, com mínimas variações. É verdade que, se conhecemos apenas a nossa terra natal, podemos nos tornar espiritualmente pobres e limitados, provincianos. Mas, se carecemos da terra natal, caímos no caos, no desconcerto, na desorientação (Améry, 2013: 88).

Na análise dedicada às experiências-limite vivenciadas por Améry, o filósofo Vivaldi Jean-Marie, especialista em estudos da diáspora e professor na Columbia University, chegou a destacar que estar no exílio foi, para Améry, primeiramente o estranhamento e a perda da coesão com seu povo e costumes (Jean-Marie, 2018: 54).[25] Se quisermos acrescer um outro elemento que cimenta a relação povo-costumes, podemos sugerir que a linguagem, inclusive, é também ela um componente que parece quedar mais ou menos explícito na citação acima. No meu ponto de vista, a segurança psicológica buscada por Améry na posse de um lar que ele batiza de terra natal, é, por sua vez, uma tentativa de reunir e representar os milhares de vozes emudecidas de compatriotas seus. Se é preciso erigir essas vozes para qualificarmos a possibilidade da escuta, dependemos da linguagem que é afetada por nuances e transformações da língua materna em situação de exílio. Isto é, o exílio é inseparável das mutações que ocorrem gradativamente na relação entre língua materna e pátria. Vivendo na pele de um apátrida, Améry preferiu falar não em fragmentação da língua materna, e sim, em atrofia. O que isto significa? Movimentar-se em um espaço tensionado por uma língua estrangeira, alienígena, implicava reduzir a língua mãe a um vocabulário cada vez mais limitado. Como se não bastasse, a maioria dos exilados parecia recusar a adotar os

[25] No original: “Early on, Améry depicts exile as estrangement and the loss of cohesion with one’s folks and customs”.

farrapos de língua trazidos “pelo vento desde a Alemanha até os países ocupados, com o argumento de que a língua alemã estava sendo corrompida em seu país e de que era nossa missão manter sua pureza” (Améry, 2023: 94-95).

Uma língua “artificial” acabava por alterar o conteúdo semântico das palavras, e a língua materna se convertia em um elemento da cultura tão hostil quanto aquela que era hegemônica e falada à volta dos exilados. Enquanto “salvação”, manter a pureza da linguagem como um dos projetos intelectuais de Améry, poderia bem simbolizar manter o passado austríaco no presente belga do exílio. Em outras palavras, exercitar o jogo da temporalidade era enfrentar um duplo desafio de sobrevivência refletido na linguagem: lutar contra o estreitamento do horizonte do exílio, e recolher-se ao passado buscando nele um abrigo seguro; lutar contra ou mediante o presente da narrativa que pesava sobre um Améry envelhecido que convivia com a “objetividade histórica”. Como frisei anteriormente, essa objetividade histórica carecia de um fundamento moral porque reabilitava nazistas ao iniciar processos de reparação. Assim, quando refletiu densamente sobre a condição exilar, Améry ponderou marcar como palavras-chave e ato a recordação e a saudade. Recordar: “Nossas reflexões retornam, naturalmente, ao seu objeto principal: o banido do Terceiro Reich perdeu a pátria. Envelheceu. No período que já tem algumas décadas foi forçado a reconhecer que a ferida infligida não é do tipo que cicatriza com o tempo” (Améry, 2013: 101-102). A saudade: “o ódio à pátria, associado ao ódio a nós mesmos, doía, mas alcançava o paroxismo quando, em meio ao trabalho penoso de autodestruição, emergia a tradicional saudade para reclamar a sua parte” (Améry, 2013: 93).

Aliás, recordação e saudade são palavras associadas àquilo que falta, ao que está ausente, mas são expressões também relacionadas ao tempo passado que é reatualizado nessa forma contraditória de autodestruição reivindicada por Améry. Ao invés de uma “posição nostálgica”, tal como defendida na análise de Régine Waintrater, o vocabulário que irá conduzir a reflexão de Améry, sugere que ele conservou do passado como possibilidade resgatável no presente, uma “posição ressentida”. A posição nostálgica, na acepção freudiana de Waintrater, tem a ver com uma substância melancólica que constantemente pressiona o objeto de volta à vida, porém, através de um investimento forçado e contínuo que drena a energia psíquica do sujeito, tornando difícil o desapego. Na posição nostálgica “La possibilité du retour fait ici la difference, même si l’exile ne

rentre pas toujours au pays" (Waintrater, 2014: 66).[26] Minha objeção a esta perspectiva se alicerça no argumento de que o conhecimento do passado também pode ser formação nova fundamentada nos estratos inéditos de narrativas que se sobrepõem a narrativas anteriores, e não simplesmente um recuo nostálgico que indica melancolia profunda e petrificada, como parece sugerir a leitura de Waintrater. A escrita, desse modo, assume uma função terapêutica, mantendo-se o ressentimento como nutriente e impulso, e não a nostalgia como sintoma de alguma desordem psíquica que leva à melancolia. Cioran afirma: "... tudo o que escrevi foi por necessidade imediata [...]. Considerei então, e ainda considero, que o ato de escrever tem uma espécie de função terapêutica. Esse é o sentido profundo de tudo o que escrevi" (Cioran, 2024: 52). A saudade evocada pela recordação pode acontecer na forma de memória retentiva; ou na possibilidade de evocar, quando necessário, o "conhecimento passado e de torná-lo atual ou presente" (Abbagnano, 1998: 657). Améry externou as possibilidades da recordação e da saudade por meio de sua escrita, e o realizou, além do mais, contando uma história do exílio e da apatridia. De modo que, ao propor a nostalgia Waintrater parece buscar uma patogênese na condição exilar que Améry descreve, quando, tenho como verdade ao menos provisória, tratar-se de uma forma de ressentimento *assertivo* que conduz Améry a reconfigurar essa condição como condição histórica e não idealizada ou presa em uma redoma nostálgica. A "posição ressentida" de Améry, enquanto outra proposta, traduz um processo que não o incapacitou de explicar a própria experiência, assumindo uma razão ética como valor essencial. Em outras palavras, o ressentimento como teoria e prática em Améry, é dinâmico e não melancolicamente estagnado. O ressentimento em Améry é plasmado pela/na experiência testemunhal, que retorna para si mesma na forma crítica. Por que empreguei o termo "assertivo"?

O ressentimento em Améry é *assertivo*, e somente assim pode ser em razão da experiência profunda que se materializa em conhecimento, e em um tipo particular de consciência em face do vivido: da participação na resistência antifascista, do corpo a corpo com o carrasco SS do *Lager* nazista, do enfrentamento da dor da tortura, da opção pelo exílio absoluto, de buscar o passado que mais se aproxima da verdade contra o falseamento das anistias, e por não ter comercializado seu perdão. Thomas Brudholm destaca que o ensaio Ressentimentos, quarta parte do relato testemunhal contido em

[26] "A possibilidade de retorno faz toda a diferença aqui, mesmo que o exilado nem sempre volte para casa". Tradução do autor.

Além do crime e castigo..., sugere uma meditação segundo a qual o ressentimento prolongado e à primeira vista vergonhoso e semiconsciente nutrido por uma vítima do nazismo e órfã de pátria, "passa a ser postulado em seus aspectos afetivos a uma fidelidade inabalável a certas exigências genuinamente morais" (Brudholm, 2008: 66).[27] Brudholm empenha-se em demonstrar como fato que as possíveis emoções e atitudes negativas no texto de Améry não são só compreensíveis, mas também possuem um componente moral que deve sustentar e preservar a vítima do nazismo por meio de um tipo especial de ressentimento que recusa decididamente os apelos para esquecer, perdoar, ou olhar para um futuro em que, para Améry, não reside qualquer possibilidade de reconciliação. A tese é que o exílio se converte, efetivamente, em uma resposta buscada no ressentimento. Diferentemente de Nietzsche, que via o ressentimento como interiorização e denegação do ódio assumido; ou de Max Scheler, que procurava reter apenas a significação do conceito de ressentimento sem implicações históricas, psicológicas e sócio-políticas,[28] em Améry, representa, de fato, a recuperação de uma envergadura moral sobre a condição sensível e ressentida. Essa condição é defendida por Améry, cuja reflexão chega a flertar com Walter Benjamin, quando reconhece os ressentimentos como "a fonte afetiva de toda moral autêntica, que foi sempre a moral dos vencidos" (Améry, 2013: 132). Além do que, aprendemos pelas contingências, a não sermos senhores da temporalidade e não dominarmos amplamente nossas sensibilidades. Fisicamente, envelhecemos. Simbólica e intelectualmente, esforçamo-nos a fazer o tempo avançar e recuar, e imaginamos que ele possa cumprir nossos desejos furtivos, inconscientes, e conservar algumas fagulhas de memória que restituam expectativas de futuros possíveis. O aprendizado de Améry no exílio, ao adotar uma pátria imaginária que nunca retornou a ele, foi também um lento processo que o convocou a "decifrar signos". Porém, "reconhecer os signos nunca será [foi] um ato espontâneo, e sim um ato intelectual relacionado a um esforço mental" (Améry, 2013: 88).

[27] No original: "comes to be posited as the affective aspect of an unyielding allegiance to certain genuinely moral demands".
[28] Sobre a oposição entre Nietzsche e Scheler, ver: Ansart (2001: 15-36).

Conclusões

Posso argumentar que um aspecto a articular o liame intelectual e afetivo de Améry com a pátria mãe foi ele jamais ter abdicado da língua alemã ao escrever sua obra. Um aspecto existencialmente mais problemático, é que Améry, na condição de exilado e apátrida, e ao manter a posição intransigente de recusa a recuperar sua cidadania, cometeu um ato às avessas do que pode ser uma atitude considerada cidadã. Um ato de radical simbolismo: abandonou o exílio para optar pela morte voluntária na cidade de Salzburg, no centro-oeste austríaco.[29] Em 17 de outubro de 1978, uma overdose de barbitúricos liquidou a vida de Améry em um quarto do antigo hotel Österreichischer Hof. Deixou como legado imediato do suicídio algumas cartas endereçadas às pessoas mais próximas pedindo escusas pelo ato e ultimando algumas poucas questões pessoais a resolver. Améry, no entanto, se erigiu como "testemunha moral"[30] nas décadas em que a Alemanha e os alemães, enquanto uma sociedade destroçada pela tragédia da Segunda Guerra, eram usufrutuários e provedores de uma ideologia da opulência marcada pela indiferença e esforço em transformar o passado em poeira da história. Somente talvez na década de 1980 começou a frutificar uma política de memória mais ostensiva em relação a esse passado que, então, tendeu a superar o marco indenizatório. Em 1948, ao atravessar de trem a Alemanha Améry surpreendeu-se quando folheava um jornal editado pelas forças de ocupação estadunidenses, ao ler a seguinte "mensagem" em uma carta anônima: "Não engordem tanto às nossas custas. A Alemanha voltará a ser grande e poderosa. Empacotem suas mochilas, bandidos" (Améry, 2013: 112). Ao julgar que o tom geral dos alemães (e austríacos, por que não?), deveria ser o arrependimento e não a soberba, Améry supôs que, igual ao missivista anônimo, poderiam haver na Alemanha muitos outros milhares que pensavam à mesma maneira. Assim, parece que uma parte do seu relativo desencanto com os resultados do debate público instalado no final da década de 1950 deveu-se justamente ao fato de cada vez menos se discutir o arrependimento em um contexto de extraordinária ascensão econômica e industrial. Daí, provavelmente, ser o

[29] Sobre o suicídio de Jean Améry, ver: Gonçalves (2024: 1-30).

[30] Testemunha moral no sentido que Assmann (2023: 32), confere a esta categoria: aquela que "reúne papéis de vítima e testemunha, [aquela] que se torna testemunha não através da sua morte, mas da sua sobrevivência". Em clara oposição a uma semântica do sacrifício, a testemunha [moral] "e sua mensagem revelam um crime colossal, dando pura e simplesmente notícia do mal que elas experimentaram diretamente na prórpia pele na forma de uma violência criminosa organizada".

exílio absoluto uma de suas escolhas imediatas, ainda que pudessem existir razões mais robustas e convincentes que não entram diretamente no jogo de hipóteses gerais deste artigo. O exílio de Améry foi tecido por esse encordoamento às vezes frágil, e às vezes potente, que é a linguagem, a partir da insistência de sempre buscar arrimo na realidade histórica. Podemos, inclusive, situar a questão desse exílio na esfera da literatura e observarmos as inúmeras analogias com algumas personagens de W. G. Sebald. Concedo-me, portanto, o direito de sugerir que o espectro de Améry metamorfoseou, no futuro, em uma personagem que pode ter inspirado uma espécie de sistema conotativo na literatura sebaldiana. Em *Os Emigrantes*, W. G. Sebald nos conta a história do professor Paul Bereyter, impedido de forma intermitente de exercer sua profissão regular durante o nazismo, e, desde a década de 1970, optou por um exílio peculiar; um habitante eventual da própria cidadezinha natal, onde pouco parava estando sempre fora, sem que ninguém soubesse onde. Segundo o narrador da história, "Em janeiro de 1984, chegou-me de S. a notícia que na noite de 30 de dezembro, uma semana após completar setenta e quatro anos, Paul Bereyter, que fora meu professor no primário, dera fim a sua vida ao deitar-se na frente de um trem a pequena distância de S." (Sebald, 2009: 33). Ora, talvez tenha sido Heidelberger-Leonard (2005: 119), a primeira autora depois de Sebald em constatar as coincidências ou analogias ao afirmar que "So wie Améry sich eigens nach Salzburg begibt, um sich dort das Leben zu nehmen, setzt auch Bereyter seinem Leben ein Ende unter der heimatlichen Eisenbahn".[31] Essa intuição muito refletida da autora me permite concluir com duas sugestões: a primeira, concordando com Heidelberger-Leonard, é que a pátria de Améry, como a pátria de Paul Bereyter, somente foi conseguida e alcançada com a morte. A segunda sugestão retoma o pessimismo – ou antes, o ceticismo de Cioran: "é preciso que se reconheça que aqueles que entenderam são em geral aqueles que fracassaram" (Cioran, 2024: 112).

[31] "Assim como Améry foi a Salzburg especificamente para tirar a própria vida, Bereyter também pôs fim à sua vida debaixo da linha férrea local". Tradução do autor.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AMÉRY, Jean. *Eternal Outcasts. Prejudice against Emigrants*. In: ROSENFELD, Sidney; ROSENFELD, Stella. (Eds.) Radical Humanism. Jean Améry – Selected Essays. Indianapolis: Indiana University Press, 1967. Disponível: https://publish.iupress.indiana.edu/read/radical-humanism/section/a0261c2e-a34b-427d-9c94-15da19ef9663

AMÉRY, Jean. *After Five Thousand Newspaper Articles. How Became a Writer*. In: ROSENFELD, Sidney; ROSENFELD, Stella. (Eds.) Radical Humanism. Jean Améry – Selected Essays. Indianapolis: Indiana University Press, 1979. Disponível: https://publish.iupress.indiana.edu/read/radical-humanism/section/a0261c2e-a34b-427d-9c94-15da19ef9663

AMÉRY, Jean. *Zur Psychologie des deutschen Volkes*. In: AMÉRY, Jean. WERKE, Band 2. Stuttgart: Klett Cotta, 2002, p. 500-534.

AMÉRY, Jean. *Años de andanzas nada magistrales*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2006.

AMÉRY, Jean. *Lugares en el tiempo*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2010.

AMÉRY, Jean. Além do crime e castigo: tentativas de superação. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

ANSART, Pierre. *História e memória dos ressentimentos*. In: BRESCIANI, Stella; Naxara, Márcia. (Orgs.). Memória e (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora a Unicamp, 2001, p. 15-36.

ASSMANN, Aleida. *Quatro tipos fundamentais de do ato testemunhal*. In: VARGAS, Mariluci; CALDAS, Pedro; CORREIA, Silvia. (Orgs.). Testemunho e escrita da história. Da Grande Guerra à pandemia de COVID-19. São Paulo: Letra e Voz, 2023, p. 19-36.

BERNHARD, Thomas. *Extinção – Uma derrocada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BERNARD, Thomas. *Praça dos Heróis*. São Paulo: Editora Temporal, 2020.

BRUDHOLM, Thomas. *Resentement's virtue*. Jean Améry and the refusal to forgive. Philadelphia: Temple University Press, 2008.

CIORAN, Emil *Um apátrida metafísico*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2024.

FREI, Norbert. *Adenauer's Germany and the Nazi Past*. The Politics of Amnesty and Integration. New York: Columbia University Press, 2002.

FREI, N. *An Arduous Affair: Some Remarks About the Holocaust in German Historiography and Memory*. The Journal of Holocaust Research, vol. 37, nº 1, p. 72-79, 2023.

GATTI, Gabriel. *O detido-desaparecido: catástrofe civilizacional, desmoronamento da identidade e linguagem*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 88, p. 57-78, mar. 2010.

GAUSS, Karl-Markus *G. Zu früh, zu spät*. Zwei Jahre. Wien: Zsolnay, 2007.

GONÇALVES, Marcos. *O suicídio de Jean Améry (1968-1978)*. Revista de História da USP, n. 183, p. 1-30, 2024.

GÖRTEMAKER, Manfred; SAFFERLING, Christoph. (Eds.). *Die Rosenburg Das Bundesministerium der Justiz und Die NS-Vergangenheit eine Bestandsaufnahme.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2013.

GROPPO, Bruno. *Os exílios europeus no século XX*. Diálogos, v. 6, p. 69-100, 2002.

HEIDELBERGER-LEONARD, Irene. *Jean Améry's Werk-Urtext zu W. G. Sebald's Austerlitz?* Recherches Germaniques, p. 117-128, Anné 2005.

HEIDELBERGER-LEONARD, Irene. Jean Améry. Revuelta en la resignación. València: Publicacions de la Universitat de València: 2010.

JEAN-MARIE, Vivaldi. *Reflections on Jean Améry: Torture, Resentment, and Homelessness as the Mind's Limits*. London: Palgrave Macmillan, 2018.

KONZETT, Mathias. (Org.). *O artista do exagero: a literatura de Thomas Bernhard*. Curitiba: Editora da UFPR, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Uma latente filosofia do tempo*. São Paulo: Editora da Unesp, 2021.

RAHE, Thomas. Bergen-Belsen Main Camp. In: MEGARGEE, Geoffrey P. (Ed.). *Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933-1945*. Bloomington: Indiana University Press, 2009, p. 277-281.

RODRIGUES, Thamara de Oliveira. *Apresentação*. In: KOSELLECK, Reinhart. Uma latente filosofia do tempo. São Paulo: Editora da Unesp, 2021, p. 7-52.

ROSEN, Joseph. *Suffering and responsability: between Améry and Lévina*s. In: ZOLKOS, Magdalena. (Ed.). On Jean Améry: philosophy of catastrophe. Lanham: Lexintgton Books, 2011, p. 277-305.

ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV, 2016.

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

SEBALD, W. G. *Os Emigrantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SEBALD, W. G. *Campo Santo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VONNEGUT, Kurt. *Um homem sem pátria*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VUILLARD, Éric. *A ordem do dia*. São Paulo: Planeta, 2019.

WAINTRATER, Régine. *Exile et nostalgie, un lien consubstantiel*. Dans dialogue, nº 205, p. 65-72, 2014.

WATSON, Peter. *Historia Intelectual del Siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2010.

ZEYRINGER, Klaus; GOLLNER, Helmut. *Áustria, uma história literária: literatura, cultura e sociedade desde 1650*. Curitiba: Editora da UFPR, 2019.

ZOLKOS, Magdalena. Introduction. In: ZOLKOS, Magdalena. (Ed.). *On Jean Améry: philosophy of catastrophe.* Lanham: Lexington Books, 2011, p. IX-XXIV.

A ilusão biográfica do viajante: biografia de Ibn Baṭṭūṭah no mundo islâmico do século XIV

The biographical illusion of the traveler: the biography of Ibn Baṭṭūṭah in the islamic world of the fourteenth century

Pietro Enrico Menegatti de Chiara
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Vitória, ES
pietro.mengatti@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-5411-0697

Recebido em: 4 de janeiro de 2026
Aceito em: 13 de maio de 2026

Resumo:

Este artigo analisa a biografia de Ibn Baṭṭūṭah como uma construção narrativa indissociável de sua riḥlah, problematizando os limites da escrita biográfica na historiografia islâmica medieval. A partir da Tuḥfat al-nuẓẓār fī gharāʾib al-amṣār wa ʿajāʾib al-asfār, complementada por dicionários biográficos e referências historiográficas posteriores, o estudo combina análise textual e indiciária, com atenção aos silêncios, às incongruências cronológicas e às estratégias de autorrepresentação, situando o relato no contexto político marínida. O referencial teórico dialoga com os debates sobre biografia e narrativa histórica, mobilizando as noções de ilusão biográfica, identidade narrativa e pacto autobiográfico. Conclui-se que a trajetória de Ibn Baṭṭūṭah não se apresenta como uma vida plenamente recuperável, mas como o efeito de uma narrativa situada, na qual experiência, poder e autorrepresentação se articulam, fazendo da biografia um instrumento crítico para a análise da alteridade e da autoridade no Islã do século XIV.

Palavras-chave: Ibn Baṭṭūṭah. Biografia. Riḥlah. Narrativa histórica. Alteridade.

Abstract:

This article analyzes the biography of Ibn Baṭṭūṭah as a narrative construction inseparable from his riḥlah, questioning the limits of biographical writing in medieval Islamic historiography. Based on the Tuḥfat al-nuẓẓār fī gharāʾib al-amṣār wa ʿajāʾib al-asfār, complemented by later biographical dictionaries and historiographical references, the study combines textual and evidential analysis, focusing on silences, chronological inconsistencies, and strategies of self-representation, while situating the text within the Marinid political context. The theoretical framework engages debates on biography and historical narrative, drawing on the notions of biographical illusion, narrative identity, and the autobiographical pact. It concludes that Ibn Baṭṭūṭah's trajectory does not constitute a fully recoverable life but rather the product of a situated narrative in which experience, power, and self-representation intersect, making biography a critical tool for analyzing alterity and authority in the fourteenth-century Islamic world.

Keywords: Ibn Baṭṭūṭah. Biography. Riḥlah. Historical narrative. Otherness.

Introdução

Ibn Baṭṭūṭah (1304–1368/1377), jurista malikita natural de Tânger, é reconhecido como um dos viajantes de mais sucesso do mundo islâmico. Ao longo de quase três décadas, percorreu vastas regiões da África, do Oriente Médio, da Ásia Central, do Sul e do Sudeste Asiático, da China e do Mediterrâneo europeu, deixando como legado a *Tuḥfat al-nuẓẓār fī gharāʾib al-amṣār wa ʿajāʾib al-asfār*, conhecida como *riḥlah*. Essa obra não apenas registra itinerários e descrições políticas e religiosas sobre o século XIV, mas constrói uma narrativa de si intermediada pela experiência da viagem, o saber jurídico. Tudo isso, junto com o pertencimento ao universo dos ulemás, se articula para produzir a imagem de um viajante total, dotado de autoridade moral e intelectual. Além de um testemunho empírico do mundo do século XIV, a *riḥlah* apresenta-se como um espaço de elaboração biográfica no qual vida e texto se confundem, tornando Ibn Baṭṭūṭah simultaneamente sujeito, narrador e objeto de sua própria história.

Partindo dessa centralidade da figura do viajante, este artigo analisa a biografia de Ibn Baṭṭūṭah como uma construção narrativa situada, interrogando os limites e as possibilidades da escrita biográfica quando a principal fonte disponível é uma autobiografia mediada por um copista e produzida em um contexto político específico, o do sultanato marínida. Além disso, questionará as questões identitárias nesses contextos. O referencial teórico apoia-se nos debates sobre biografia e narrativa histórica, mobilizando os conceitos principalmente de *ilusão biográfica* (Bourdieu, 1996) e *pacto autobiográfico* (Lejeune, 2008). Eles serão guias importantes para pensar uma identidade fragmentada em meio a expectativas do extratexto. A principal contribuição do artigo reside em demonstrar que a biografia de Ibn Baṭṭūṭah não pode ser lida como mera reconstrução ou sem qualquer crítica de identidade, mas como uma obra que produz sentido, autoridade e alteridade, de maneira a vislumbrar tanto a trajetória do viajante quanto às formas pelas quais uma vida se confunde com o mundo conectado do século XIV. Nessas condições, como contar a história de um grande viajante nessas circunstâncias?

Referencial teórico

Nas últimas décadas, a historiografia vivenciou um renascimento ao redirecionar seu foco para a História Política e os acontecimentos, reconhecendo a estreita relação entre história e narrativa. A biografia, anteriormente relegada e desvalorizada desde a década de 1930 pela Escola dos Annales devido à sua associação com a História Política e a narração de vidas de figuras predominantes, ressurgiu como uma ferramenta essencial diante da crise epistemológica dos anos 1960. Dessa forma, é importante destacar que a biografia não se limita mais a narrar a vida de grandes líderes, mas analisa como as pessoas constroem seu mundo, tomam decisões e atuam dentro de seus contextos, revelando as incertezas e flexibilidades dos sistemas sociais. Assim, a biografia tornou-se indispensável para a História e uma ferramenta importante para o historiador, que procura uma compreensão mais profunda das interações entre indivíduos e suas realidades sociais. (Lima Neto, 2015, p. 49).

Mesmo que seja importante, é necessário apontar que escrever uma biografia, por si, é uma ilusão. Bourdieu (1996), em seu clássico *a ilusão biográfica*, sugere que a vida real é descontínua, fragmentada, formada por elementos justapostos sem uma razão intrínseca, surgindo de modo imprevisto e aleatório. A tentativa de organizar a vida em uma sequência lógica e inteligível é uma construção social e não uma realidade inerente. A totalidade do eu é socialmente construída e reforçada. Essa discussão também é válida quando trata-se de uma autobiografia ou um discurso sobre si. De certa forma, a *riḥlah* é autobiográfica no sentido de que o próprio autor fornece lógica e unicidade a essa narrativa sobre sua vida. Lejeune (2008), especialista nesse gênero, analisa autobiografias mais contemporâneas e introduz o conceito de *pacto autobiográfico* de forma a conectar a identidade, o personagem do texto com alguém real do extra-texto. A ferramenta que realiza esse vínculo de maneira mais explícita é o próprio nome. Para o autor, o pacto deve ser claro e não deixar dúvida sobre a autobiografia, o que ocorre no caso de Ibn Battuta com intermédio de Ibn Juzayy.

Na mesma direção também vai o especialista em biografias François Dosse. Essa nova forma de conceber a identidade desvinculada de um sentido resulta que "A linearidade postulada pela biografia clássica já não será então considerada intocável. O

fato de se considerar o homem como fundamentalmente plural, mantenedor de vínculos diversos, modifica a abordagem do gênero biográfico" (Dosse, 2009 p. 297)

Há vários caminhos para lidar com a *ilusão biográfica* e essa pluralidade humana que foge da lógica textual biográfica. Um interessante foi o traçado por Ivan Jablonka (2012; 2016) que, ao narrar o caso de assassinato de Laëtitia em 2011 ou dos seus avós falecidos no Holocausto em Auschwitz, deixa transparecer suas emoções e as lógicas pensadas por trás do discurso do historiador. A narrativa histórica tem suas intenções, sentidos e não se aproxima, de forma alguma, a neutralidade. O tempo e o espaço imprimem fortes amarras na forma de narrar o passado, como destaca Michel de Certeau (1982).

Ao pensar nisso, é imprescindível destacar a lógica e os objetivos que serão seguidos nessa tarefa de contar uma vida. Quais lógicas serão reforçadas aqui? A intenção aqui foi expor, em maioria, a própria narrativa de si de Ibn Battuta. A *riḥlah* é um dos únicos documentos disponíveis para saber sobre a vida do viajante, então, de certa forma, para saber da vida desse personagem, precisa-se inserir-se na própria construção da narrativa de si que foi tecida. Entretanto, não pretende-se realizar o mesmo movimento que Foucault (1999) fez com o caso de Pierre Riviére, assassino francês que em 1835 ceifou a vida de sua mãe, irmã e irmão. O francês apenas dispôs os documentos do caso e calou sua voz de autor. Tal atitude rendeu críticas de Carlo Ginzburg: "O ambicioso projeto foucaultiano de uma 'arqueologia do silêncio' transformou-se em silêncio puro e simples - por vezes acompanhado de uma muda contemplação estetizante." (Ginzburg, 2008, p. 5).

Esse movimento não será acompanhado de um silêncio, muito pelo contrário. Serão adicionadas algumas discussões historiográficas que serão retomadas adiante. Ademais, ainda é necessário expor a construção de si de Ibn Battuta para localizar o discurso dele e seus objetivos em contar a sua vida e em seguida, retratar os sudaneses. Foi feito um esforço para coletar o maior número de informações indiciárias e de fontes externas sobre o tangerino e, ao mesmo tempo, identificar as imagens e construções criadas e recriadas pelo *príncipe dos viajantes*.

O príncipe dos viajantes e a sua biografia

Os seus 31 anos, intercorridos entre 1325 (ano da sua data de partida) e 1356 (ano da publicação do relato) fazem parte do recorte mais conhecido de sua vida. No relato é informado por Ibn Juzayy, copista da *riḥlah*, que ele nasceu em 1304 (703 H.): "Falou Ibn Juzayy: Me contou Abū ᶜAbd Allāh (Ibn Baṭṭūṭah) na cidade de Granada que ele nasceu em Tânger na segunda-feira no mês *Rajab* (*al fard)* no ano 703. (*Riḥlah*, I, 153, tradução minha). Isso equivaleria a 24 de fevereiro de 1304. Porém, sabe-se poucas informações sobre ele entre os anos 1304 e 1325. O mesmo é válido do ano 1356 em diante até a sua morte, cuja data é incerta.

O nome completo dele é Shams al Dīn Abū ᶜAbd allāh Muḥammad ibn ᶜAbd allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn. Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yūsuf Ibn Baṭṭūṭah al Luwātī al Ṭanjī. Este nome carrega uma série de informações significativas. Shams al Dīn, que significa "Sol da Religião", é um título frequentemente atribuído a estudiosos islâmicos, especialmente no Oriente islâmico. Abū ᶜAbd allāh, sua *kunya*, que significa "pai de ᶜAbd allāh", não necessariamente indica que ele teve um filho com este nome, sendo antes uma forma respeitosa de tratamento. Ainda, nessa mesma lógica, ele recebeu o nome de Abū Aḥmad, pois tinha um filho com esse nome. (Al Tāzī, 1997, p. 80-81) Ibn, que significa "filho", identifica sua ancestralidade: seu pai era ᶜAbd allāh, seu avô Muḥammad, e seu bisavô Ibrāhīm e assim sucessivamente. O nome Ibn Baṭṭūṭah é um sobrenome familiar, que parece remontar a uma figura ancestral chamada Baṭṭūṭah. Este termo pode derivar do árabe baṭṭa (pato), um diminutivo usado no Maghreb como apelido carinhoso para o nome feminino Fāṭima. Al Luwātī indica sua filiação à tribo *Amāzīgh* dos Lawāta, um grupo de grande relevância histórica e geográfica no Norte da África. Finalmente, al Ṭanjī associa-o à sua cidade natal, Ṭanjah (Tânger), significando "tangerino". (Mackintosh-Smith, 2002) (Gabrielli, 1961). A análise de seu nome revela aspectos cruciais de sua identidade: descendência de uma linhagem com nomes islâmicos associados aos profetas Muḥammad, Ibrāhīm (Abraão) e Yūsuf (José), pertencimento a uma importante tribo *Amāzīgh*, e origem em Tânger. Além disso, o nome evoca a presença de uma figura feminina ancestral, sugerindo uma conexão com uma Fāṭima, o que reforça a riqueza de informações que um nome pode conter sobre a genealogia, cultura e o contexto de Ibn Baṭṭūṭah.

Sabem-se poucas informações sobre o seu ambiente familiar, entretanto, o viajante revela ao longo da sua viagem que sua família tem envolvimento com os cargos jurídicos, como aponta Tresso (2008, p. 16). Em seu encontro com o sultão de Delhi ele diz que "[...]o vizirato[1] e a escrita (prática administrativa) não é minha ocupação. O cargo de juiz e de shaykh é a minha ocupação e a ocupação dos meus pais *(ābā'ī*)" (*Riḥlah* III, 233). Quando esteve em Meca citou o jurista Abū al Ḥasan al-Anjarī como amigo do seu pai. (*Riḥlah* I, 392, tradução minha). Ou ainda, em Ronda, na Península Ibérica, destaca que o juiz da cidade Abū al Qāsim Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Baṭṭūṭa era o seu primo. (*Riḥlah* IV, 217) Essas referências reforçam a posição de destaque de sua família no campo jurídico e administrativo. Ou seja, além do viajante ter a formação como jurista, tinha um histórico familiar vinculado ao estudo das leis e a atuação nessa ocupação.

Essas referências reforçam a posição de destaque de sua família no campo jurídico e administrativo, o que põe em evidência a sua formação como jurista e o seu histórico familiar vinculado ao estudo das leis. Essa tradição insere Ibn Baṭṭūṭah no grupo social dos ulemás, homens dedicados ao saber religioso e guardiães dos valores e práticas islâmicas. (Hourani, 2016, p. 160). O termo, derivado de *ᶜilm* (conhecimento), designava uma categoria ampla de letrados que exerciam funções variadas na sociedade, sendo respeitados em diferentes graus. Boaz Shoshan define esse meio como uma *learned culture*. (Shoshan, 1991, p. 75). Com essa formação e pertencendo a esse círculo de prestígio, Ibn Baṭṭūṭah possuía o capital cultural e social necessário para realizar uma viagem de tamanha amplitude e receber reconhecimento e hospedagem por esse mesmo grupo ao longo da sua jornada.

Foi nesse contexto que, ainda jovem, partiu sozinho de Tânger. Após uma introdução de Ibn Juzayy, seus primeiros ditos são:

Minha partida de Tânger, minha cidade natal, ocorreu na quinta-feira, o segundo dia do mês sagrado de Rajab, do ano 725 (1325), partindo com a intenção de realizar a peregrinação à Casa Sagrada (*Kaᶜbah*) e visitar o túmulo do Mensageiro (que sobre ele estejam as melhores bênçãos e a paz), sozinho, sem um companheiro com quem eu tivesse amizade em sua

[1] O vizir é um cargo político de origem persa que tem função de aconselhar e atuar como primeiro-ministro do chefe. Em árabe, wazīr.

companhia, e uma caravana na qual eu estaria incluído. (*Riḥlah*, I, 153, tradução e parênteses meu)

Ou seja, o que o viajante descreve que o moveu inicialmente seria a peregrinação (*ḥajj*) a Meca e a Medina. Ao partir, ele expressa sentimentos por deixar seus pais e o Marrocos: "Deixei minha pátria como os pássaros abandonam os ninhos. Meus pais ainda estavam vivos, e, por causa da distância deles, carreguei aflição, e sofri assim como eles sofreram." (*Rihla* I, 153). Seria a última vez que ele os veria, já que em 1349, quando ele estava prestes a retornar ao Marrocos, recebeu a notícia da morte de sua mãe causada pela Peste. Ele também soube do falecimento do seu pai durante a sua viagem de volta, mas com o atraso de 15 anos.

Após partir, como ele iria fazer a peregrinação, seus primeiros passos foram em direção ao Oriente, viajando por terra através do Maghreb e Egito. No percurso, passou por Argel, Constantine, Túnis e Trípoli. Apesar da pouca idade, foi escolhido como *qāḍī* de uma caravana que partiu de Túnis, o que demonstra que, já no início de sua jornada, possuía um conhecimento jurídico reconhecido o suficiente para exercer essa função. Em Trípoli, casou-se pela primeira vez, mas logo se separou devido a um desentendimento com o sogro, sobre o qual não forneceu maiores detalhes. Pouco depois, casou-se novamente, desta vez com a filha de um estudioso de Fez. Waines (2010) interpreta esses casamentos como uma tentativa de encontrar alguma normalidade e mitigar a saudade de casa. No entanto, apesar de sua relevância, Ibn Baṭṭūṭah pouco menciona esses episódios e quase não fornece informações sobre suas esposas. Ele mantém silêncio sobre o tema e apenas volta a mencioná-lo quando narra suas estadias nas Maldivas e sua viagem de retorno, ao passar por Damasco. Nessa ocasião, afirma ter deixado para trás uma esposa grávida, casamento que provavelmente ocorreu em 1326 (Waines, 2010). Ibn Baṭṭūṭah raramente, ou nunca, levava suas esposas para além do local onde haviam se casado. Remke Kruk (1995) sugere que essa decisão pode ter sido tomada por consentimento mútuo, refletindo as dinâmicas de sua vida nômade e os desafios de manter um casamento durante suas extensas viagens.

Ao chegar no Egito, em Fawwa, ele recebeu um presságio que pareceu mudar os rumos da sua viagem. Ainda com intenções de peregrinar a Meca, ele teve um sonho

enquanto dormia no terraço da zāwiyah[2] de estar sobre a asa de um pássaro, que o levava voando na direção de Meca, voava para os arredores e por fim pousava em uma terra verde. Hospedado com o *shaykh* sufi Abū ᶜAbd Allāh al Murgidī, a interpretação dele foi crucial para Ibn Baṭṭūṭah: "Tu farás a peregrinação (*ḥajj*), visitarás o Profeta (que a paz e as bênçãos estejam sobre ele) viajarás pela terra do Iêmen, do Iraque, dos turcos e da Índia, onde permanecerás por muito tempo." (*Riḥlah* I, 194, tradução minha). Esse episódio tem importante valor narrativo por ser a primeira vez que o protagonista manifesta a intenção de ir além de Meca e Medina.

A cena também evidencia o apreço do tangerino pelo sufismo, um aspecto recorrente em sua jornada. Ao longo de sua *riḥlah*, ele visitou várias *zawāyā*[3], participou de peregrinações a túmulos de santos (*awliyā'*[4]) e demonstra respeito por diferentes ordens sufi. Esse contato frequente com místicos e suas comunidades não era uma contradição em relação à sua formação jurídica dentro da ortodoxia islâmica, mas sim parte da religiosidade vivida no Maghreb medieval. Como aponta Bruno Morais e Silva (2015, p. 58), no contexto marroquino, o sufismo não representava uma ruptura com a ortodoxia, mas coexistia de maneira harmoniosa, sendo amplamente integrado às práticas religiosas e sociais. Assim, a interpretação de seu sonho por um *shaykh* sufi não apenas orienta simbolicamente sua jornada, mas também reforça a presença do sufismo como um elemento estruturante de sua narrativa.

De volta ao relato, a trajetória de Ibn Baṭṭūṭah rumo à peregrinação seguiu inicialmente um percurso tradicional, descendo o rio Nilo até o Mar Vermelho, com o objetivo de atravessar pela cidade portuária de ᶜAydhāb[5]. No entanto, impedido de prosseguir por essa rota, ele retornou ao norte do Egito e traçou um novo caminho terrestre, passando pela Palestina e pela Síria. Em Damasco, no ano de 1326, juntou-se a uma caravana com destino a Medina. Durante essa primeira grande travessia de um deserto, a escassez de água tornou-se um dos desafios centrais de sua jornada, tema que

[2] Centro de ensino islâmico e sufismo, frequentemente usado como abrigo para viajantes e estudantes religiosos.
[3] Plural de *zāwiya*
[4] Plural de Walī. No contexto islâmico, refere-se aos "amigos de Deus", santos muçulmanos que são reconhecidos por sua proximidade com o divino e por seus feitos espirituais.
[5] Cidade portuária, atualmente localizada na margem do Mar Vermelho, próximo a fronteira da República Árabe do Egito e da República do Sudão

o viajante registrou com atenção. Ao chegar às cidades sagradas, dedicou-se a descrever minuciosamente suas estruturas religiosas e a experiência de sua peregrinação.

No dia 17 de novembro de 1326, partiu em direção ao Iraque, percorrendo regiões como Khuzistān, Fārs, Tabrīz, o Curdistão e Bagdá. Contudo, a cidade sagrada de Meca permaneceu como um ponto de retorno em sua trajetória, tornando-se sua residência por três anos. Nesse estágio, apesar da juventude, Ibn Baṭṭūṭah já se consolidava como um viajante experiente e havia cumprido seu objetivo inicial de peregrinação. Seu capital social expandia-se proporcionalmente à sua experiência, sobretudo devido ao prestígio adquirido como *ḥajjī*, viajante, conhecedor de diversos locais e especialista na lei islâmica. Fato esse que será pontuado pelo imperador bizantino quando ele encontra o tangerino.

Em 1330, impulsionado por novos horizontes, rumou ao sul da Península Arábica e embarcou em expedições marítimas que o levaram a territórios ainda mais distantes. O mar, que, de acordo com Milhomem (2019) despertava fascínio e temor entre os viajantes islâmicos, provocou nele sentimentos semelhantes ao navegá-lo . Foi nesse contexto que alcançou a costa swahili, visitando cidades como Mogadíscio, Mombaça e Kilwa. Ibn Baṭṭūṭah tornou-se uma das fontes mais relevantes para o estudo dessas cidades no século XIV, sendo um dos raros viajantes a registrar descrições detalhadas da região. Essa etapa da viagem marca um momento decisivo na construção de sua narrativa e de sua própria identidade enquanto viajante. Pela primeira vez, no olhar dos maghrebinos, ele ultrapassava os circuitos tradicionais do mundo islâmico, aventurando-se para além dos destinos familiares ou obrigatórios, como Meca e Medina. A costa swahili, apesar de seu intenso fluxo comercial e cultural, situava-se fora dos grandes centros islâmicos, na periferia.

Em 1332, retornou a Meca em sua terceira peregrinação, encerrando esse ciclo de sua jornada e preparando-se para novos deslocamentos. Ele manifestou seus interesses de ir para a Índia, porém seu itinerário foi na direção oposta: ao Egito e à Síria. Os locais outrora visitados serviram como ponte para ele alcançar um lugar novo em sua rota: a Anatólia. De Latakia, ele chegaria na Península a partir de um navio mercador genovês, cujo viajante comenta sobre a generosidade dos cristãos em não cobrarem dele a viagem. Ali ele encontrou uma sociedade complexa e muito diversa

religiosamente e etnicamente. Uma prova da ascensão do capital social de Ibn Baṭṭūṭah são os presentes recebidos por ele pelos sultões que ele encontra em sua viagem, o que demonstra a estima que ele ganhou ao longo de sua jornada. Na Anatólia isso torna-se bem evidente. Cavalos, mantos, alimentos, dinheiro, prata, escravizados faziam parte dos presentes recebidos que dialogavam com os princípios da hospitalidade, mas demonstrava portas abertas encontradas pelo viajante para uma interação com uma elite política e intelectual. (Waines, 2010)

Em seguida, ele conheceu a Horda dourada sob o governo de Ūzbak Khan, descrito como um dos sete grandes governantes do mundo. Durante sua estadia ali, viu uma oportunidade de alongar ainda mais a sua viagem. Bayalūn[6], filha do Imperador Bizantino e esposa do Khan da horda dourada, manifestou seu desejo de dar à luz na capital dos seus pais. Acompanhado da princesa bizantina, o viajante conheceu Constantinopla e permaneceu lá cinco semanas. Seu retorno foi feito sem a princesa, porém ela providenciou uma escolta para Abū ᶜAbd Allāh. É nessa época também que ele, supostamente, atinge um limite do mundo: Bulghar[7], o ponto mais a norte que ele esteve. Tal viagem, marcada pelo frio extremo, entretanto, é questionada e parece haver um consenso de que ela não aconteceu e foi uma viagem de segunda mão, contada como se Ibn Baṭṭūṭah tivesse empreendido. Tal questionamento foi iniciado por Janicsek (1929) e encontrou respaldo nos estudiosos críticos do viajante. Tanto o tempo empreendido quanto a estrutura do relato serviram de argumento para questioná-la. Em seguida ele vai para o Afeganistão até chegar finalmente à Índia.

Aqui tem fim a primeira parte do livro de Ibn Baṭṭūṭah. Porém, antes de seguir, é importante destacar um problema causado pela narrativa do viajante: as datas. Ele cria uma narrativa e aponta as datas, porém, ele entra em contradição justamente com o ano de 1333. Ao mesmo tempo que afirma estar na Anatólia em setembro desse mês, aponta ser essa a data de sua chegada à Índia. Ou ele estava em dois lugares ao mesmo tempo, ou ele enganou-se com alguma das duas datas. Para ajustar a linha cronológica, o

[6] O casamento da princesa com o Khan da Horda Dourada está documentado em fontes gregas; porém Bayalūn Jātūn não está incluída na genealogia do Paleólogo, já que Bayalūn é um título ou nome honorífico frequentemente usado entre as esposas de líderes tártaros e, por outro lado, ela pode ter sido a esposa natural filha de Andrônico III (f. 1341). A confusão pode ser explicada pelas dificuldades linguísticas de Ibn Baṭṭūṭah que era completamente ignorante tanto das línguas tártaras quanto do grego. (Fanjúl; Arbós, 2017, p. 109)

[7] Antiga capital da Bulgária do Volga, Bulghar é uma cidade localizada na atual Rússia a 130 km da moderna Kazan

caminho é aceitar uma data como certa e estimar a outra. Foi nessa empreitada que se dedicaram-se Gibb (1962) e Hrbek (1962). Aquele aceitou setembro de 1333 como chegada à Índia, o que o obrigou a reformar a criar uma nova cronologia e descartar a presença de Ibn Baṭṭūṭah nas peregrinações a Meca de 1330 e 1332. Este, apontou como errada a chegada dele em setembro de 1333 na Índia, o que também ocasionou em reformas em algumas datas.

Porém, é imprescindível não focar em demasia nas datas do relato nesses pontos. Em concordância com Fanjúl e Arbós, a *riḥlah* é um relato vivo e real. Ou seja, o viajante conta a sua viagem a partir de sua memória e pode cometer algumas imprecisões como essa, ou então, misturar relatos mais antigos com novos. Entretanto, isso não anula ou tira a credibilidade do relato, apenas coloca uma margem de erro a mais em sua linha cronológica. Ainda em outras ocasiões ele confunde e mistura informações de diversas viagens, acontecimentos, memórias, mas ele foi capaz de transmitir fluentemente a experiência de mais de vinte e cinco anos de viagens pelo mundo islâmico do século XIV. (Fanjúl, Arbós, 2017).

De volta ao relato, a Índia ocupa uma posição central no relato de Ibn Baṭṭūṭah, uma vez que quase metade de sua *riḥlah* é dedicada aos dez anos que passou nesse território. A fama do sultão Muḥammad Ibn Tughluq (f. 1351) como patrono de estudiosos e juristas islâmicos chegou a seus ouvidos, motivando sua estadia na região. Ao longo desse período, ele exerceu a função de *qāḍī* sob o patrocínio do sultão em Delhi, desfrutando de status e privilégios, apesar de pertencer à escola jurídica malikita, distinta da tradição hanafita predominante na Índia. O exercício desse cargo marcou uma transformação fundamental em sua posição social e identidade. Longe de ser apenas um viajante ou um observador estrangeiro, ele tornou-se um especialista na lei islâmica investido de autoridade política. Seu contato com um universo profundamente diferente do Marrocos de sua origem exigiu adaptações, e sua trajetória não esteve isenta de conflitos. Entretanto, a relação com o sultão indiano não foi completamente amistosa. Um dos episódios mais marcantes de sua relação com Ibn Tughluq ocorreu quando foi capturado após visitar um *shaykh* sufi que posteriormente insultou publicamente o sultão.

No início da década de 1340, sua permanência na Índia chegou ao fim quando o sultão o incumbiu de uma missão diplomática à China, conferindo-lhe o papel de enviado real. No entanto, essa jornada revelou-se repleta de perigos. Antes mesmo de partir, Ibn Baṭṭūṭah foi sequestrado e forçado a sobreviver no campo por uma semana. Sua libertação se deu graças à proteção de um sultão muçulmano em uma aldeia hindu, permitindo-lhe retomar o caminho. Curiosamente, ele não regressou imediatamente à Índia. Em vez disso, dirigiu-se às ilhas Maldivas, onde voltou a atuar como *qāḍī* e participou ativamente da política local. Esse trecho de sua *riḥlah* é notável pelo detalhamento incomum de aspectos de sua vida pessoal, incluindo suas experiências matrimoniais e sexuais com quatro esposas durante sua estadia no arquipélago. No entanto, como visto em outros trabalhos (Chiara, 2021), ainda que mencione tais episódios, Ibn Baṭṭūṭah nas Maldivas constrói sua narrativa de modo a preservar sua imagem como um muçulmano piedoso e seguidor das normas islâmicas. Antes de prosseguir com sua missão diplomática, fez uma parada no atual Sri Lanka, onde enfrentou um naufrágio. Somente após essa episódio ele seguiu viagem rumo a Bengala e Sumatra, de onde partiria finalmente para a China.

A China representou mais um dos extremos do mundo alcançados por Ibn Baṭṭūṭah. Esse trecho de seu périplo, porém, é alvo de alguns questionamentos. (Fauvelle; Hirsch 2003) (Arbós, Fanjul, 2017) (Waines, 2010). Os tradutores da *riḥlah* para o espanhol, Arbós e Fanjúl, não contestam sua presença na China, mas sugerem que ele pode não ter avançado tão ao norte quanto alegou, como em Pequim. Após essa expedição, Ibn Baṭṭūṭah seguiu em direção ao pôr do sol. Contudo, ao narrar seu retorno ao Maghreb, ele oferece poucos detalhes, condensando sua jornada de regresso em um breve relato. Ele menciona ter retornado à Índia, seguido por via marítima até a Península Arábica e passado por Damasco, Aleppo e outras cidades da Síria, antes de realizar uma última peregrinação a Meca. Entretanto, seu retorno ao Ocidente foi marcado pelo terror da Peste. Seus relatos descrevem o impacto devastador da epidemia, mencionando períodos de jejum e mortes em massa: 2.400 óbitos diários em Damasco, 11.000 em Gaza e um impressionante número de 21.000 mortes por dia no Cairo. Antes de finalmente retornar a Fez, em 1349, Ibn Baṭṭūṭah fez uma penúltima incursão pela Europa, visitando a ilha da Sardenha.

No retorno ao Marrocos, Ibn Baṭṭūṭah encontrou-se com o sultão Abū ᶜInān Fāris (f. 1358), soberano da dinastia merínida, antes de regressar a Tânger, sua cidade natal. Partira jovem, movido pelo desejo de realizar a peregrinação a Meca, e retornou com um prestígio consolidado, reconhecido como um dos maiores viajantes do mundo islâmico. Ao longo de décadas, percorreu vastas regiões, conheceu governantes influentes, travou contato com diferentes tradições e visitou os mais importantes monumentos do Islã central. Contudo, esse regresso ao lar não marcou o fim de suas jornadas. Abū ᶜAbd Allāh empreendeu mais uma viagem, desta vez dirigindo-se, pela última vez, à Europa. Cruzou o estreito de Gibraltar, testemunhou de perto os conflitos que assolaram a Península Ibérica, onde o último reduto islâmico, Granada, resistia sob pressão constante. Seu relato dessa travessia mescla a tradicional narrativa de viagens com descrições dos confrontos que a historiografia posteriormente denominaria *Reconquista*, mencionando batalhas, cavalos mortos e a captura de soldados. Após essa incursão em *al Andalus*, Ibn Baṭṭūṭah retornou ao Marrocos.

Em 1352, o *príncipe dos viajantes* deixou sua terra natal para empreender sua última grande jornada. É precisamente essa expedição que será objeto de análise mais aprofundada neste estudo. Agora um viajante experiente, Ibn Baṭṭūṭah atravessou o Saara com o propósito de conhecer o *Bilād al Sūdān* (terra dos sudaneses). Embora essa não tenha sido sua primeira travessia de um grande deserto nem sua primeira participação em uma caravana de longa distância, foi certamente uma das mais desafiadoras. Os perigos do deserto são enfatizados nesse percurso, funcionando como um lembrete de que, apesar da constante circulação de mercadores, peregrinos e viajantes por essa rota, a travessia permanecia repleta de riscos. Essa jornada conferiu a Ibn Baṭṭūṭah uma posição singular entre os autores árabes que escreveram sobre o Império do Mali. Ele é o único escritor em língua árabe do período medieval, cujo relato sobreviveu, que não apenas descreveu a região, mas também afirmou tê-la visitado pessoalmente. Assim como ocorreu em suas viagens à China, a Bulghar e outras áreas periféricas do mundo islâmico, Ibn Baṭṭūṭah, mais uma vez, dirigia-se a uma terra situada nos limites do mundo conhecido. O *Bilād al Sūdān* representava, na sua narrativa, a fronteira meridional do mundo habitado, completando o esquema espacial que seu relato constroi: uma viagem aos extremos, do norte ao sul, do ocidente ao oriente. Além da imagem de um homem que segue e é especialista no Islã, ele investe

na de viajante total e que teve acesso a todos os limites conhecidos pelo mundo islâmico.

Finalmente de volta ao Marrocos, o sultão merínida Abū ᶜInān Fāris designou um poeta da sua corte, Ibn Juzayy, para escrever o relato de viagem e embelezá-lo enquanto era narrado por Ibn Baṭṭūṭah. Ao ser publicada, essa jornada de 29 anos, foi intitulada *Tuḥfat al nuẓẓār fī gharā'ib al amṣār wa ᶜajā'ib al asfār* (*um presente dos observadores sobre as maravilhas das terras e as curiosidades das viagens*) e chamada popularmente de *riḥlah*. Entretanto, esse empreendimento refletia as condições políticas marínidas. O sultão estava em uma campanha expansionista que visava a unificação do Maghreb e buscava na literatura legitimações e ressalvas sobre suas habilidades. Dessa forma, a *riḥlah* serve a tal propósito, já que, o governante ganha diversos elogios e louros como o melhor governante ao longo da obra, além de figurar na lista do viajante dos sete grandes governantes do mundo. Isso era significativo, já que foi descrito por um homem que era reconhecido como sábio e com todos os seus méritos de viajante. A trajetória de Ibn Baṭṭūṭah percorre todo o mundo conhecido e destaca o Marrocos como o melhor lugar e Abū ᶜInān Fāris como o melhor governante, tem um grande significado político.

Ao final do relato, torna-se difícil precisar o restante da vida de Ibn Baṭṭūṭah. Há escassas informações sobre a vida dele após a *riḥlah*. Um pista sobre os eventos após a sua viagem está no autor andalusi Lisān al Dīn Ibn al Khatīb (f. 1374), mais precisamente em duas obras dele. A primeira chama-se *al Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭah* (*Abrangência sobre as Notícias de Granada*), terminada provavelmente em 1370 ou 1371 (772 H.) com objetivo de descrever elementos da história e tudo o que se relaciona com a cidade de Granada, incluindo descrições e notícias. (Ṭawīl, 2003, p. 26) . Ele aborda Ibn Baṭṭūṭah e fala das suas viagens de uma forma crítica, mas não adiciona novas informações. (*al Iḥāṭa* 3, 206). Ele atém-se a ele de forma limitada, ao contrário do que fez com Ibn Jubayr, seu conterrâneo, a quem dedicou dez páginas inteiras. (Al Tāzī, 1997). A segunda obra do autor, chama-se *Nafāḍat al Jirāb fī ᶜlālat al ightirāb* (*Esvaziamento da Alforje sobre o Alívio do Exílio*), no qual há uma parte em que são compiladas algumas cartas que o autor escreveu ao longo da vida. No meio delas, há uma carta endereçada ao *qāḍī* Ibn Baṭṭūṭah em Tasmana, província do sultanato marínida, no qual ele escreve com interesse em estabelecer-se nas proximidades. Ou

seja, uma das únicas informações disponíveis sobre a vida do viajante após as viagens é que provavelmente ele estabeleceu-se em uma posição jurídica do Marrocos assim como fez na Índia.

Entretanto, Ibn al Khatīb não citou sobre a sua morte. Ele começou a escrever a obra em 1359/1360 (761 H.) , mas não se sabe quando ele escreveu sobre Ibn Baṭṭūṭah, mas provavelmente foi antes de sua morte, por não mencioná-la. Porém, tal informação pode ser obtida no *Al Durar al kāminah fī aʿyān al Mi'ah al thāmaniyah* (*Pérolas Ocultas sobre as Personalidades do Oitavo Século*), dicionário biográfico de pessoas do século oitavo da *hijrah* compilado por Ibn Ḥajar al ʿAsqalānī (f. 1448) que utiliza a cadeia de transmissão de Ibn Marzūq (sec. XIV) para escrever sobre o tangerino: "Viveu até o ano 70 (1368-9) e morreu enquanto ocupava o cargo de *qāḍī* em alguma cidade ou outra. Ibn Marzūq disse também: 'E não conheço ninguém que tenha viajado por tantas terras." (*Al Durar*, III, 480-1). Porém, não há consenso sobre, já que Charles-Dominique (1992) aponta que a data de sua morte poderia ter sido em 1377.

Conclusão

A partir da análise da biografia e da produção da *riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah, tornou-se possível compreender a centralidade de sua trajetória tanto para os estudos da alteridade quanto para a própria construção de seu relato. A biografia, resgatada pela historiografia contemporânea como instrumento analítico, permitiu situá-lo em seu contexto social e intelectual, destacando sua inserção no universo dos ulemás, sua formação como jurista malikita e sua participação em redes de saber e poder que atravessavam o mundo islâmico do século XIV. A reconstrução de sua genealogia evidenciou a complexidade de sua identidade, desde suas origens amāzīgh até o capital simbólico herdado de sua família no campo jurídico e administrativo. Esse conjunto de condições não apenas viabilizou materialmente suas viagens, mas moldou as formas narrativas por meio das quais ele organizou sua experiência. Os objetivos do artigo, assim, foram alcançados ao situar Ibn Baṭṭūṭah não como um viajante isolado, mas como um agente social cuja narrativa é inseparável das estruturas culturais, intelectuais e políticas que a tornaram possível.

A biografia de Ibn Baṭṭūṭah, tal como chega à historiografia, coloca em evidência os dilemas próprios da escrita biográfica. Longe de oferecer uma vida plenamente recuperável, contínua e unificada, sua trajetória é mediada por um texto que é, simultaneamente, relato de viagem, autobiografia e produto de um contexto político específico. Nesse sentido, a *riḥlah* estabelece um pacto autobiográfico nos termos propostos por Philippe Lejeune: um acordo implícito pelo qual autor, narrador e personagem principal se apresentam como uma mesma instância, convidando o leitor a ler o texto como relato de uma vida vivida. Mesmo que fora do recorte de estudos do autor, esse pacto, contudo, não garante transparência nem fidelidade absoluta à experiência, mas organiza expectativas de veracidade em relação ao seu autor e a construção de uma identidade própria. A vida que se apresenta como sequência lógica é, como advertiu Bourdieu (1996), resultado de uma ordenação construída a *posteriori*, segundo convenções literárias, expectativas sociais e interesses situados, assumidos pelo próprio autor.

Ao tomar a *riḥlah* como principal fonte para a reconstrução biográfica, este artigo não buscou dissolver essa contradição, mas torná-la produtiva. A narrativa de si elaborada por Ibn Baṭṭūṭah, com o auxílio de Ibn Juzayy, opera uma unificação identitária que transforma experiências fragmentárias em um percurso inteligível, dotado de sentido, finalidade e exemplaridade. Tal unificação não deve ser lida como reflexo imediato da experiência vivida, mas como um gesto discursivo que produz autoridade, legitimidade e coerência. Sua narrativa e, por conseguinte, construção de si, é dotada de inúmeros discursos. A biografia, nesse caso, não antecede o texto: ela é, em grande medida, efeito da narrativa que o texto estabelece com seus leitores.

Essa constatação desloca o estatuto da biografia de uma simples reconstituição factual para uma ferramenta crítica de análise historiográfica. Em vez de buscar uma vida "*verdadeira*" por trás do relato, é mais interessante investigar as condições de possibilidade dessa narrativa, suas estratégias de seleção, seus silêncios e suas omissões. O que Ibn Baṭṭūṭah escolhe narrar, resumir, amplificar ou calar, especialmente no que diz respeito à vida familiar, às relações conjugais e às incongruências cronológicas, revela tanto quanto os episódios mais minuciosamente descritos. A biografia funciona, assim, menos como espelho do passado e mais como um campo de tensões entre memória, identidade, expectativa social e convenção literária.

Por fim, a escrita da vida de Ibn Baṭṭūṭah não pode ser dissociada do contexto político marínida no qual a *riḥlah* foi redigida. O texto responde a demandas de legitimação, prestigia o sultão Abū ᶜInān Fāris e reinscreve o Marrocos como centro simbólico de um mundo islâmico percorrido até seus limites. A biografia do viajante, nesse sentido, ultrapassa o plano individual e se afirma como artefato político e cultural, no qual experiência pessoal, pacto autobiográfico e projetos de poder se entrelaçam. Escrever sobre Ibn Baṭṭūṭah implica, portanto, reconhecer que toda biografia é atravessada por relações de poder e por regimes específicos de produção do discurso histórico. Esse trabalho não procura reconstruir seus passos em sua exatidão, mas compreender como ele se fez narrável, como construiu uma identidade de viajante total e como essa construção condicionou a forma pela qual representou os mundos que percorreu. A biografia, assim, deixa de ser um ponto de chegada e torna-se um ponto de partida crítico para a leitura da *riḥlah* e para a análise das dinâmicas de representação, poder e alteridade no Islã medieval.

Referências

AL ᶜASQALĀNĪ, Ibn Ḥajar. *Al Durar al kāminah fī aᶜyān al māʾah al thāmaniyah*. Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah, 1972.

AL TĀZĪ, ᶜAbd al Hādī. "*Al makhṭūṭah al thalāthūn*". In: IBN BAṬṬŪṬAH. Riḥlah Ibn Baṭṭūṭah: Tuḥfah al nuẓẓār fī gharāʾib al amṣār wa ᶜajāʾib al asfār. Rabat: Académie Royale Marocaine, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: BOURDIEU, Pierre. Razões e práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

CHIARA, Pietro E. Menegatti de. *Entre cauris, jinns e casamentos: As Maldivas por Ibn Battuta.* In: BUENO, André (Org.). Mundos em Movimento: Próximo Oriente. 1. ed. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/UERJ, 2021. p. 73-81.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

FANJUL, Serafín; ARBÓS, Frederico. *"Introducción"*. In: IBN BAṬṬŪṬA. A través del Islam. (Trad., introd. e notas: Serafín Fanjul; Frederico Arbós). [S.l.]: Titivillus, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GABRIELLI, Francesco. *I viaggi di Ibn Battuta*. Florença: Sansoni, 1961.

GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen. *Notes sur les voyages d'Ibn Baṭṭuṭa en Asie Mineure et en Russie*. Études Lévi-Provencal, v. I, p. 125-133, 1962.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HRBEK, Ivan. *The chronology of Ibn Baṭṭuṭa's travels.* Archiv Orientalni, v. XXX, p. 409-486, 1962.

IBN AL KHAṬĪB, Lisān al Dīn. *Al Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭah*. Beirute: Dār al Kutub al ᶜIlmiyyah, 2003.

IBN AL KHAṬĪB, Lisān al Dīn. *Nafāḍat al Jirāb fī ᶜlālat al ightirāb*. Ed. al Saᶜdiyyah Fāghiyah. Rabat: Maṭbaᶜat al Najāḥ al Jadīdah, 1989.

IBN BAṬṬŪṬAH. *Riḥlah Ibn Baṭṭūṭah: Tuḥfah al nuẓẓār fī gharāʾib al amṣār wa ᶜajāʾib al asfār*. Rabat: Académie Royale Marocaine, 1997.

JANICSEK, Stephen. *Ibn Baṭūṭṭa's journey to Bulghàr: is it a fabrication?* Journal of the Royal Asiatic Society, v. 61, p. 791-800, 1929.

JABLONKA, Ivan. *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus: une enquête*. Paris: Seuil, 2012.

JABLONKA, Ivan. *Laëtitia, ou la fin des hommes*. Paris: Éditions du Seuil, 2016.

KRUK, Remke. *Ibn Battuta: travel, family life and chronology*. *Al-Qanṭara*, v. 16, n. 2, 1995.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LIMA NETO, Belchior Monteiro. *Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na Africa Proconsularis: o caso de Apuleio de Madaura (século II d.C.)*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

MACKINTOSH-SMITH, Tim. Foreword. In: IBN BATTUTAH. *The travels of Ibn Battutah*. Londres: Picador, 2002.

MILHOMEM, Thiago Pinto Damasceno. *A peregrinação a Meca em tempos de Cruzadas: o testemunho de Ibn Jubayr (século XII)*. 2018. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

MORAIS E SILVA, Bruno Rafael Véras de. *Périplo do ouvir, ver e narrar: retórica, alteridade e representação do outro na Riḥla de Ibn Battuta (1304–1377)*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SHOSHAN, Boaz. *High culture and popular culture in medieval Islam*. Studia Islamica, n. 73, p. 67-107, 1991.

ṬAWĪL, Yūsuf ᶜAlī. *"Muqaddimat al muḥaqqiq"*. In: IBN AL KHAṬĪB, Lisān al Dīn. Al Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭah. Beirute: Dār al Kutub al ᶜIlmiyyah, 2003.

TRESSO, Claudia. *"Andar per genti*". In: IBN BAṬṬŪṬA. I viaggi. (Trad., introd. e notas: Claudia Tresso). Turim: Einaudi, 2008.

WAINES, David. *The odyssey of Ibn Battuta*. Londres: I.B. Tauris, 2010.

“Paresque[1]” um campo

“Paresque” a field

Daniel dos Santos Fernandes
Universidade Federal do Pará, Brasil
Castanhal, PA
dsfernandes@ufpa.br
https://orcid.org/0000-0001-8450-8060

Suzanny da Silva Lima
Universidade Federal do Pará, Brasil
Altamira, PA
suzannylim@ufpa.br
https://orcid.org/0009-0007-4905-6880

Recebido em: 25 de janeiro de 2026
Aceito em: 13 de maio de 2026

[1] O mesmo que parece. Expressão utilizada, nessa forma, na linguagem dos grupos populares em Belém e entre as populações dos municípios do interior do Estado (DICIONÁRIO PAPACHIBE, 1998, VOL. II, p.157).

Resumo:

Este artigo é o excerto de um texto maior chamado Benedictus Placere: uma campanha na Amazônia Paraense, que explora a intersecção de diferentes campos sociais na Amazônia Paraense, através das histórias de vida e obras do escritor Benedicto Monteiro. Analisa como as narrativas de Benedicto Monteiro, em especial nesse excerto, Verdevagomundo, articulam literatura e etnografia, construindo uma crítica social à Amazônia durante o regime militar. Utilizando a Tetralogia Amazônica de Monteiro (Verdevagomundo, O Minossauro e A Terceira Margem), onde examinamos como as narrativas literárias refletem e denunciam questões de classe, raça, e gênero durante o período do governo militar no Brasil. Monteiro, com sua íntima ligação com a região amazônica, utiliza sua experiência pessoal e social para construir um discurso literário que mistura elementos autobiográficos e ficcionais, apresentando uma crítica social fundamentada no contexto histórico e social da Amazônia. O que, antropologicamente, podemos categorizar como campo de pesquisa em um mix produção literária/conversas do/com um autor “literosociológico” amazônida.

Palavras-chave: Literatura Amazônica. Etnografia. Narrativa Oral. Governo Militar.

Abstract:

This article is an excerpt from a larger text called Benedictus Placere: A Campaign in the Amazon of Pará, which explores the intersection of different social fields in the Amazon region of Pará, through the life stories and works of the writer Benedicto Monteiro. It analyzes how Benedicto Monteiro's narratives, especially in this excerpt, Verdevagomundo, articulate literature and ethnography, constructing a social critique of the Amazon during the military regime. Using Monteiro's Amazonian Tetralogy (Verdevagomundo, O Minossauro, and A Terceira Margem), we examine how literary narratives reflect and denounce issues of class, race, and gender during the period of military rule in Brazil. Monteiro, with his intimate connection to the Amazon region, uses his personal and social experience to construct a literary discourse that mixes autobiographical and fictional elements, presenting a social critique grounded in the historical and social context of the Amazon. Anthropologically, this can be categorized as a field of research within a mix of literary production and conversations with an Amazonian "literary-sociological" author.

Keywords: Amazonian Literature. Ethnography. Oral Narrative. Military Government.

Introdução

O espaço de interação é o lugar da actualização da intersecção entre os diferentes campos. (Bourdieu, 2004, p. 55a).

Nosso intuito principal foi buscar nas histórias de vida, a partir das personagens, mesmo a partir das construções classificadas como ficcionais, uma maneira de observar as injunções, sem, no entanto, pretender fazer uma discussão das questões de tempo, espaço, relações de classe, raça e gênero na Amazônia Paraense, levando em consideração a visão de um representante da intelectualidade local, num processo de construção pontuando o período do governo militar, momento mais contundente para o escritor/agente dessa pesquisa .

Tempo e espaço na tetralogia amazônica

A chamada Tetralogia amazônica de Benedicto Monteiro, favorece a compreensão das histórias de vida, mediadas por sua própria, pois o escritor não esconde sua intimidade com o espaço e o tempo da geografia amazônica. Que por este ser um nascido e vivente da região, pode ser um meio de atravessar analiticamente as categorias antropológicas tempo e espaço, agregadas à noção de campo (Bourdieu, 2004) mobilizada aqui para compreender a circulação de capitais simbólicos e culturais na obra de Monteiro, que atua simultaneamente nos campos literário e político.

Eles estão presentes na tessitura social amazônica da época, levando-se em consideração que o tempo pode ser considerado como um indo para trás e para frente como nas considerações de Leach (2006). É a partir de uma visão do intelectual que perpassam os olhares, os entendimentos e a expressão do outro.

O contar do dia a dia, o mostrar as imagens do outro e consequentemente de si no outro, as relações de trabalho, de poder, construir a ideia de mediações necessária para percorrer o universo social do momento histórico de que Benedicto foi parte integrante. Provavelmente seja a construção da realidade amazônica que o autor tenta construir a partir de um objetivo como "uma realidade que é verificada por todos os homens, que é independente de todo ponto de vista que seja puramente particular ou de grupo" (Gramsci, 1991:69), e talvez ele não se dê conta que mesmo sua maneira de ver o espaço amazônico pode ser o olhar amazônico do segmento social do qual é oriundo.

As conversas com Benedicto Monteiro ocorreram em Belém, entre 2006 e 2007, e são tratadas como material etnográfico paralelo à análise literária.

Benedicto Monteiro como agente de múltiplos campos

Perguntamos a Benedicto como foi a relação dele, sendo um representante de um segmento economicamente privilegiado de Alenquer e as questões de diferença de classe, sua juventude, sua adolescência, ao que Benedicto diz[2]:

> – Eu conscientemente não posso dizer que tinha
> -..., mas o meu comportamento já era avançado...entendestes? Eu sabia que aquele grupo era de operários, estaqueiros..., mas não tinha visão de classe.
> (Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro, em Belém a 13.01.2007)

No momento da narração, mesmo a ficcional, o autor pode fazer uso de suas reminiscências e construir uma espécie de releitura da própria história, e Benedicto afirma

> -...[ininteligível]... o pensamento, esse pensamento meio da esquerda era dominante… [ininteligível]... esse meu pensamento político-literário...[ininteligível]... são todas baseadas na política literária...[ininteligível]...com certo prejuízo...[ininteligível]...
> Tornar-se visível a partir do trânsito em vários campos sociais
> - Por que tu achas que tu te expões assim?
> Benedicto – É, eu me escondi, mas... [ininteligível]...me achou
> - [risos] ah! tá, tu achas que tu não tens visibilidade? Se tu agires assim...
> Benedicto – Tenho agora
> - Hum!
> Benedicto – em função
> - Por que tu achas que tu te expões assim?
> Benedicto – É, me exponho, de certa forma... [ininteligível] mas...
> - Ah! tu achas que tu não tens visibilidade e tu não podia dizer isso com os textos
> Benedicto - Agora... [ininteligível] mas em função
> - Então eu acho que estou no caminho certo, [risos] obrigado
> Benedicto – de ser escritor

[2] As respostas de Benedicto Monteiro estão em fonte menor, 10, que as perguntas, 12, o que utilizamos como recurso para mostrar o nível de sua voz em decorrência de sua afonia.

- E tu não querias ser visto como escritor?
Benedicto – Não
(Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

Como a leitura de discursos literários poderia ser semelhante à de um texto autobiográfico? Poderíamos pensar a priori que o texto autobiográfico seria um texto "vivo" construído a partir de um agente social. Mas será que os discursos literários também não têm a intenção de construir a partir de acontecimentos significativos e conexões em um determinado momento histórico que dariam sentido a sua existência enquanto texto?

No caso da Tetralogia de Benedicto Monteiro a construção textual chega perto da autobiografia, no aspecto de uma intencionalidade que direcionaria para um discurso de clamor, a partir do uso da linguagem literária, de um amazônida denunciador de uma situação que, levando em consideração os valores de seu universo social, incomodava. A técnica de brincar com o tempo utilizada por Benedicto, característica do que poderíamos classificar de "romance moderno", contribui para "enganar", a dizer o indizível em um momento de pressão, construir o cenário onde "o real é descontínuo, formado por elementos justapostos sem razão, cada um é único, e tanto mais difíceis de entender porque surgem sempre de modo imprevisto, fora de propósito, de maneira aleatória" (Robbe-Grillet. In: Bourdieu, 1996b:76).

Esta característica é reforçada pela citação em seu primeiro livro da Tetralogia, *Verdevagomundo*. Logo em seu início, onde utiliza Robbe-Grillet, "Estas não serão mais o vago reflexo da vaga alma do herói, a imagem de seus pensamentos, a sombra de seus desejos". Monteiro (1991:7), mostra a intenção de criar um "denunciador" para além das questões de gênero literário e observando a utilidade de determinados recursos literários. Benedicto Monteiro poderia até não ser reconhecido como grande inventor de uma maneira nova de construção de discurso literário, porém, soube se utilizar de um recurso de maneira a mostrar o não-mostrável. E que também serviu como uma espécie de característica que o distinguia de outros autores amazônicos, que ajudaria a criar sua imagem como autoridade no pensar amazônico, aquele que *está* no lugar e não apenas aquele que *fala* do lugar.

> - E Dalcídio[3]?
>
> Benedicto – Tem seus limites, falou do regional. Mas eu vivi (grifo nosso) o regional
>
> (Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 02.12.2006)

Neste modelo de escrever "brincando" com o tempo e com características de uma história de vida, Benedicto Monteiro tenta exprimir a si mesmo, enquanto representante de um segmento, e ao outro, por este servir para que o escritor consiga objetivar a sua subjetividade, também amazônida, em outro amazônida, o que totalizaria um mundo na ideia de que

> Para compreender o que pode ser dito e sobretudo *o que não pode ser dito* no palco, é preciso conhecer as leis de formação do grupo de locutores – é preciso saber quem é excluído e quem se exclui. A censura mais radical é a ausência. É preciso, pois, considerar as taxas de representação (no sentido estatístico e no sentido social) das diferentes categorias (sexo, idade, estudos, etc.), logo, as probabilidades de acesso ao local da palavra. (Bourdieu, 2004a:55).

A escrita de Benedicto possibilita a reflexão sobre a questão de espaço e a necessidade de uma avaliação dos fatos utilizados por ele em sua construção textual, em decorrência do espaço amazônico passar por um tempo em que ficava cada vez mais forte sua divisão por diferentes segmentos sociais, desde os já existentes, como os caboclos, os indígenas, os fazendeiros e agora, década de 70 do século XX, por força do momento histórico do governo militar, "ninguém a modo acreditava, é o que consta, em chegada assim tão de repente, querendo paresque flagrar alguém, mas chegando assim sozinho então, sem aviso nem pose, numa manhã meia sem graça." (Monteiro, 1991:18), mesmo que este governo fosse representado por um filho de nativo, na posição de major do Exército, a serviço do Estado. No entanto, Benedicto constrói a sensação presente no momento, a possível repressão. É importante notar que a representação de poder na vida de Benedicto está presente desde sua relação com sua mãe, ratificada por ele, uma relação que

[3] Dalcídio Jurandir Ramos Pereira romancista paraense nascido na cidade de Ponta de Pedras, ilha do Marajó, Pará em 10 de janeiro de 1909 e falecido em 16 de junho de 1979. Militante comunista, entre suas obras destaca-se "Chove nos Campos de Cachoeira", onde apresenta o panorama social de uma cidade do Marajó, onde viveu.

> – Era conflituosa...
>
> (Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

E o que poderia ser só nas ideias, ser uma mulher que não aceitava a última palavra do homem, mas apenas como agente executor, parece incomodar; para isto Benedicto diz,

> – Não, na prática também...
>
> – A minha mãe não era... paternalista, ao contrário, quem mandava em casa e nas coisas, era minha mãe. Embora o papai executasse, mas a... sempre o cérebro era a mãe
>
> (Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

Com relação ao seu pai, Benedicto acreditava ser um homem de vanguarda por permitir uma família com bases matriarcais.

> Benedicto – Tinha, tinha, eu, eu como pensava doutra maneira, eu sempre pensei diferente da minha mãe, mas próximo de meu pai e completamente diferente da minha mãe
>
> - Aí havia o embate
>
> Benedicto – Isso, embate
>
> (Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

Durante o início de seu percurso pelo campo literário, a relação de Benedicto com o poder instituído tendeu ao conflito de ideias, sendo que desta vez teve reflexos no campo familiar. Na década de 50 do século XX, o escritor morava no Rio de Janeiro com um tio, oficial do Exército, e quando da escrita do livro Bandeira Branca, prefaciado por Dalcídio Jurandir, filiado ao Partido Comunista, cria uma situação, pelo menos, incomoda,

> - O prefácio de "Bandeira branca" escrito por um comunista, Dalcídio Jurandir, como foi recebido por seu tio coronel?
>
> Benedicto - [expressão de aborrecimento]
>
> (Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 02.12.2006)

Benedicto – Ah! Quando ele viu esse livro... desapareceu

- Não queria conversar contigo...

Benedicto - [sinal de consentimento] eu tive que sair

- Tu tiveste que sair?

Benedicto - Sair

- Da casa dele?

Benedicto - Tive que sair... da casa dele

- É mesmo?

- Sim e a partir daí tu contas... hum

Benedicto – Era... oficial do Exército, integralista...

- Oficial e integralista, aí pronto...

Benedicto – [sinal de consentimento]

- Não deu certo!

Benedito - [sinal de consentimento]

(Fragmentos de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

Estes embates, entre o integralismo[4] de parte de sua família, que Benedicto fala seguir, e, posicionamentos pautados nos ideais da Revolução Francesa, bem como, ideologias tais como: socialismo, comunismo e anarquismo, alimentam o texto dito ficcional do escritor confirmando a ideia que Benedicto utiliza-se de fatos de sua vida cotidiana.

- Sua obra é ficção?

Benedicto – Utilizo fatos...

(Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 02.12.2006)

- E as personagens?

Benedicto – Livro não tem personagens, né! [risos]

- [risos] é você todas elas?

Benedicto - [pigarro]

- Todas elas se... resumem a você?

Benedicto - Eu acho!

-[risos]

Benedicto - [risos]

(Fragmentos de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

[4] Corrente política tradicionalista, inspirada na Doutrina Social da Igreja Católica, que apareceu em Portugal nos inícios do século XX defendendo que uma sociedade só pode funcionar com ordem e paz, no respeito das hierarquias sociais, baseadas nas aptidões e nos méritos pessoais demonstrados em oposição às doutrinas igualitárias.

Essas questões passam do dito real para o dito ficcional, provocando a necessidade dos pesquisadores ficarem atentos ao que Benedicto "escreve" na fala e ao que Benedicto escreve no registro escrito,

> Não desejava penetrar nas raízes daquilo que tinha sido minha família, e que meu tio velho tão bem representava como sombra espectral. As fisionomias de mãe e pai tinham, com a morte, parado na moldura de retratos retocados na parede. Não queria nem identificar essas lembranças. (MONTEIRO, 1991, p. 21).

Ficção, autobiografia e denúncia social

A Tetralogia de Benedicto Monteiro não cria a necessidade de atribuir sentido a lugares, espaços, por trabalhar mais com as características das pessoas, sendo o lugar espaço coadjuvante.

Apesar do tempo em uma história de vida poder ser dotado de percepção subjetiva e de uma construção textual atenta a representações de perigos, violências e situações indesejadas, Benedicto Monteiro consegue objetivar sua percepção tendo como aliado o momento histórico por que está passando o espaço social escolhido como espaço de seu texto, a Amazônia no governo militar. O que poderia ser um tempo psicológico sem localização, ou localizado inteiramente segundo a vida individual de Benedicto Monteiro, toma concretude, relacionando objetivamente o tempo do texto com determinado momento histórico, mesmo sem que ele deixe de utilizar o recurso de superposição de vários tempos independentes. Benedicto reforça o uso de um tempo do fato, do contexto, "economista brasileiro formula o primeiro Plano trienal que é aprovado pelo Presidente da República. Objetivo: manter um ritmo de crescimento elevado (7%), reduzindo paralelamente a taxa de inflação (10%) e realizando as reformas necessárias." (Monteiro, 1991:21). Fato acontecido quando do plano trienal na década de 60 e reafirmada a intenção de que tipo de tempo,

> - E o tempo, como funciona para você?
> Benedicto – Criei o transtempo, o tempo do contexto...
> (Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 02.12.2006)

É um *mix* do tempo leachiano, um indo para trás e para frente, desta vez trabalhando com o contexto de uma Amazônia que vivia uma realidade com várias realidades se interconectando, a do nativo e a imposta pelo governo militar, por vezes em processo anulação de uma em benefício de outra. Com o desenvolvimento deste trabalho apresentaremos como de forma concreta as personagens da Tetralogia de Benedicto Monteiro se posicionam dentro de diversos campos, de um universo social. Apresentam-se com um modo de pensar próprio que este trabalho tem como um dos objetivos analisar, mostrar a possibilidade de estudo antropológico, em um texto literário.

A linguagem literária utilizada por Benedicto Monteiro, por vezes desconstrói a ideia da gênese do texto literário sobre um mundo imaginário, de ficção, até porque se ao autor é dada a oportunidade de falar através de suas personagens, também se oportuniza aí a visibilidade de seu discurso[5]. Negando, por vezes, a ruptura do texto literário com o mundo dito real, que seria a característica do texto ficcional. Esta negação, em Benedicto Monteiro, é observada por sua não projeção de um universo totalmente imaginário, sem, no entanto, deixar de articular seu discurso a partir de um sujeito-narrador. Porém se utiliza de vários sujeitos/narradores construindo, desta forma, a ideia de fala dos diversos campos de um universo social. A fala dos agentes desses campos sociais está na percepção de Benedicto Monteiro, não necessariamente como representantes de classes sociais, mas, como falas dos segmentos sociais existentes no universo social amazônico

> Benedicto -..., mas o meu comportamento já era avançado... entendestes? Eu sabia que aquele grupo era de operários, estaqueiros... mas não tinha visão de classe
>
> (Fragmentos de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

Esta percepção seria necessária, tempos mais tarde, como agente social com trânsito em vários campos, para seu discurso como o "denunciador" de uma situação de opressão, a invasão dos planos de integração do governo militar, utilizando-se da Tetralogia amazônica.

[5] Utilizamos o conceito de Dominique Maingueneau, no qual discurso designa "menos um campo de investigação delimitado do que um certo modo de apreensão da linguagem: este último não é considerado aqui como uma estrutura arbitrária, mas como a atividade de sujeitos inscritos em contextos determinados." (Maingueneau, Dominique, 1998.)

> Benedicto – É meu pai era fazendeiro, meu pai era fazendeiro, grande produtor de castanha, tinha todo a...o arcabouço de uma pessoa ligada a classe.
> (Fragmentos de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

Assim, Benedicto pode encontrar-se na maioria das falas de suas personagens como um narrador, que na narrativa possível de seu segmento social, pode torná-la visível e divulgá-la como a característica de saberes para outros Segmentos-leitores.

Desta forma, pode-se observar que Benedicto, em sua Tetralogia, como uma forma de agir socioantropológico, deixando suas marcas no texto, através de seus discursos nas falas de suas personagens, marcas estas, com visibilidades sociais e históricas do contexto vivido.

Seja nas conversas com Benedicto:

> Benedicto – Ideário
> - Do ideário! és um idealista até hoje?
> Benedicto – É
> - E... a questão do Verdevagomundo, o primeiro livro
> Ela surgiu assim...
> Benedicto – É
> - E as personagens?
> Benedicto – Livro não tem personagens, né! [risos]
> -... Resumem você?
> Benedicto - Eu acho!
> -[risos]
> Benedicto - [risos]
> (Fragmentos de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

Seja nos textos literários:

> Com esse esforço, começava por substituir todo esse passado nas pessoas presentes. Mas, como eu apenas havia chegado, o meu tio teimava em brechar meu pensamento com a sombra de meu pai. As referências ainda bruscas, cortavam como giletes esquecidas no fundo de um saco, ou como arame farpado... dentro da noite. (Monteiro, 1991:21).

Seja interligando conversas/textos literários

> - Mais afinidade com teu pai?
> Benedicto – É
> (Fragmento de conversa com Benedicto Monteiro em Belém a 13.01.2007)

Em síntese, a análise da Tetralogia Amazônica de Benedicto Monteiro, aqui apenas um excerto a partir de Verdevagomundo, revela como sua escrita literária ultrapassa o domínio da ficção para tornar-se uma forma de registro etnográfico da Amazônia sob o regime militar. Ao transitar entre os campos literário, político e social, Monteiro constrói um discurso que denuncia as desigualdades de classe e as tensões entre tradição e modernidade. O conceito de "paresque um campo" traduz essa ambiguidade produtiva, na qual o texto literário se torna também espaço de observação antropológica.

Assim, o estudo reafirma a potência da literatura amazônica como instrumento de crítica e reflexão sobre a realidade regional e nacional. Qualquer que seja os sentidos das interligações, estas prepararam o escritor/político para uma "descida do rio", em direção à diferentes espaços sociais.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 7ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Ofício de sociólogo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004. (b)

DICIONÁRIO PAPACHIBE, VOL. II, p.157, Belém/Pará: MGM Gráfica,1998.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

LEACH, Edmund Ronald. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MONTEIRO, Benedicto. *Verdevagomundo*. 3ªed. Belém: Cultural CEJUP, 1991.

Memórias/contos de recreio: narrativas autobiográficas e a educação das sensibilidades no cotidiano escolar

Recess memories/tales: autobiographical narratives and the sensibilities education in school daily life

Izaque Moura de Faria
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Vitória, ES
izaque.faria@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8374-2365

Cícero Leão da Cunha
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Vitória, ES
ciceroleaocunha@gmail.com
https://orcid.org/0009-0004-0756-7066

Larissa Ferreira Rodrigues Gomes
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Vitória, ES
larissa.rodrigues@ufes.br
https://orcid.org/0000-0002-3256-2652

Recebido em: 21 de janeiro de 2026
Aceito em: 12 de maio de 2026

Resumo:

Este artigo investiga como as narrativas autobiográficas, produzidas por estudantes dos anos finais do Ensino Fundamental, atuam como dispositivos de memória, sensibilidade e re-existência no espaço escolar. A partir de uma pesquisa-intervenção cartográfica, inspirada em Deleuze, Guattari e Freire, acompanhamos o cotidiano de uma escola pública, com destaque para a emergência dos "Contos de Recreio" — narrativas breves que convertem episódios cotidianos em matéria de reflexão coletiva e registro sensível. A análise evidencia que a leitura e a escrita operam como ferramentas de educação das sensibilidades, permitindo a ressignificação de experiências e a articulação entre subjetividades e questões comunitárias. Conclui-se que essas narrativas constituem arquivos vivos de memória escolar, que desafiam a massificação curricular e promovem uma práxis educativa sensível, na qual o desejo atua como força criadora e potência histórica e formativa.

Palavras-chave: Memória escolar. Narrativas autobiográficas. Educação das sensibilidades. Cotidiano escolar. Re-existência.

Abstract:

This article investigates how autobiographical narratives produced by students in the final years of Elementary School function as devices of memory, sensibility, and re-existence in the school environment. Based on a cartographic intervention-research inspired by Deleuze, Guattari, and Freire, we followed daily life in a public school, highlighting the emergence of "Recess Tales" — brief narratives that transform everyday episodes into material for collective reflection and sensitive recording. The analysis shows that reading and writing act as tools for the education of sensibilities, enabling the re-signification of experiences and the articulation between subjectivities and community issues. We conclude that these narratives constitute living archives of school memory, challenging curricular massification and promoting a sensitive educational praxis in which desire acts as a creative force and historical and formative potency.

Keywords: School memory. Autobiographical narratives. Education of sensibilities. School daily life. Re-existence.

Introdução

> Todos os dias, ao final da tarde, o tempo recolhe uma diversidade de eventos que se passam no cotidiano das escolas deste nosso país. Acontecimentos que não viram texto, que não encontram quem os choque. Que seria dos pintinhos se a "mãe" galinha não chocasse os ovos? Quem está chocando o que acontece todos os dias na escola para que extrapole a vida, a memória e o pensamento de quem ali aprende-ensina? E o que tem se pensado acerca de tantos acontecimentos que cotidianamente nos chocam dentro da escola?
>
> Cícero Leão da Cunha, 2024

Em um contexto educacional marcado pela racionalidade técnica, pela eficiência curricular e pela padronização dos saberes, a experiência sensível e memorialística de quem vive-pratica a escola tem sido frequentemente silenciada ou relegada a um plano secundário. No entanto, é justamente no entrelaçamento entre memória, narrativa e educação das sensibilidades que se pode vislumbrar potentes vias de resistência e reinvenção da escola como espaço de produção de conhecimento, afeto e história. Este artigo situa-se nesse diálogo, ao investigar como as narrativas autobiográficas de estudantes dos Anos Finais do Ensino Fundamental operam como práticas de memória sensível e dispositivos de re-existência no cotidiano escolar.

A pesquisa que originou este texto — um mestrado profissional em Educação — partiu do desejo de cartografar o *intermezzo* entre desejo, leitura e escrita em uma escola pública do município da Serra, no Espírito Santo (Cunha, 2024). Inspirada pela filosofia da diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari e atravessada pela pedagogia libertadora de Paulo Freire, a investigação assumiu a cartografia como método-intervenção, um "zigue-zague" conceitual e experiencial que permitiu acompanhar os processos de significação protagonizados pelas/os[1] estudantes. Nesse percurso, emergiram os

[1] A exemplo de Abranches (2009, p.18), sempre que preciso será utilizado ao longo do texto a barra para fazer "[...] referência explícita a ambos os sexos de forma igual e paralela, o que implica tornar visível na

"Contos de Recreio" — narrativas breves, espontâneas e carregadas de afeto, que convertem episódios aparentemente banais do dia a dia escolar em matéria de reflexão coletiva, registro memorialístico e crítica social.

Se, por um lado, os currículos prescritivos tendem a homogeneizar experiências e a privilegiar habilidades mensuráveis (Gomes; Subtil; Gouveia, 2024), por outro, o cotidiano escolar segue pulsante, feito de ondas de desejo, encontros imprevistos e pequenas histórias que tecem memórias. Nesse sentido, as narrativas autobiográficas não são apenas expressões individuais; elas funcionam como arquivos afetivos da escola, documentos vivos que registram não apenas o que se vive, mas como se sente e se significa o vivido. É nessa perspectiva que este artigo se vincula ao dossiê *"Memória, Narrativa e Educação das Sensibilidades",* propondo uma reflexão sobre como as vozes discentes, ao narrarem-se, produzem conhecimentos históricos e educacionais sensíveis, articulando o pessoal, o comunitário e o político.

A partir de uma abordagem cartográfica, que recusa a separação entre pesquisar e intervir (Barros; Kastrup, 2009), acompanhamos estudantes de 14 a 15 anos e sua professora de Língua Portuguesa entre fevereiro e abril de 2024. O material produzido — um Álbum de Narrativas composto por textos autorais, com destaque para os "Contos de Recreio" — serve aqui como base para discutir três dimensões entrelaçadas:

- A narrativa como prática de memória sensível, capaz de converter o cotidiano em patrimônio afetivo-educacional;
- A escrita autobiográfica como educação das sensibilidades, em que desejo, afeto e pensamento se coengendram; e
- A mediação docente como gesto de abertura a narrativas outras, alinhada a uma pedagogia freireana do diálogo e do "inédito viável".

Ao final, espera-se demonstrar que os "Contos de Recreio" e as demais narrativas cartografadas não são apenas registros escolares, mas ato de produção histórica e sensível, que desafia a lógica da massificação curricular e projeta a escola como espaço de invenção de si, do comum e do possível. Nesse movimento, memória e desejo, sensibilidade e política, leitura do mundo e escrita de si compõem um mesmo

linguagem o sexo invisível – na grande maioria dos casos, as mulheres – através da marcação sistemática e simétrica do gênero gramatical".

plano de imanência, aquele que faz da educação um exercício permanente de re-existência com sensibilidade.

Narrativas autobiográficas, experiência e desejo: memória e sensibilidade no cotidiano escolar

As narrativas autobiográficas são, antes de tudo, práticas de memória sensível — modos de dizer, guardar e ressignificar o que nos passa, nos toca e nos constitui. Neste estudo, entendemos a partir de Larrosa (2002, p. 21), que "a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca". Essa noção nos permite pensar as narrativas dos estudantes não como meros relatos, mas como registros afetivos e memorialísticos do cotidiano escolar, onde o vivido se torna narrável, e o narrável se torna matéria de reflexão e de produção de si.

Essa perspectiva ressoa profundamente com a pedagogia freireana, que parte da leitura do mundo dos educandos, de suas histórias e experiências concretas (Freire, 2017). Quando um estudante narra um episódio do recreio, um conflito, uma descoberta ou um sonho, ele não está apenas contando uma história: está tecendo memória, inscrição sensível de um tempo-escola que, de outra forma, poderia se perder na lógica funcionalista dos currículos prescritos. As narrativas, assim, funcionam como arquivos do sensível, documentos vivos que guardam não apenas fatos, mas afetos, desejos e interpretações do mundo escolar.

O cotidiano, como nos lembra Ferraço (2007, p. 87-88), "está pulsando muito mais fortemente do que qualquer análise que façamos 'com' ele". Nesse pulsar, as narrativas autobiográficas dos estudantes revelam-se como ondas de desejo: movimento contínuo, imprevisível, criador. O desejo, aqui, não é entendido como falta, mas como força produtiva (Deleuze; Guattari, 1995), que agencia encontros, produz sentidos e inventa formas de existir no espaço escolar. Esse desejo-onda não se repete, não se domestica; ele surpreende, arrisca, e nos convida a estar atentas/os aos seus signos; signos esses que são também sinais de uma sensibilidade em ação, uma educação do sentir que se faz na própria tessitura narrativa.

Foi nesse ritmo de ondas-desenvolvimentos que a pesquisa-intervenção se desenhou com adolescentes de 14 a 15 anos, turmas do 9º ano do Ensino Fundamental, e sua professora de Língua Portuguesa, em uma escola pública da Serra - ES, entre fevereiro e abril de 2024. Em meio a rotinas, conteúdos e avaliações, o que emergiu foram narrativas carregadas de potência memorialística e sensível: os "Contos de Recreio". Neles, o aparentemente banal ganha densidade histórica e afetiva: uma conversa no pátio, um jogo, um gesto de exclusão ou de inclusão, um objeto esquecido, um riso compartilhado. Tudo isso é matéria-prima para a narração de si, mas também para a construção de uma memória coletiva da escola.

Assim, as narrativas autobiográficas revelam-se como dispositivos de educação das sensibilidades. Ao narrar, a/o estudante não apenas se expõe, mas se interpreta, se emociona, se politiza. A escrita torna-se, então, um exercício de sensibilidade cultivada: um modo de educar o olhar, a escuta, o gesto, a palavra. Essa educação não se dá por transmissão, mas por composição: compõem-se vozes, tempos, afetos; compõe-se memória; compõe-se currículo vivo, feito de histórias que insistem em não caber nos formatos pré-definidos.

Nesse sentido, as narrativas estudantis operam como ferramentas de produção de conhecimento histórico-educacional. Elas não apenas registram o cotidiano, mas o interrogam, o problematizam, o reinventam. Quando a/o estudante escreve sobre "panelas" e "caldeirões", ela/e está fazendo muito mais que descrever um evento: está produzindo uma crítica social, uma reflexão sobre exclusão e inclusão, um documento que poderá, no futuro, compor a história cultural dessa escola, dessa turma, dessas existências.

Portanto, pensar as narrativas autobiográficas a partir da experiência e do desejo é, também, pensá-las como práticas de memória sensível e política. Memória que não se volta apenas para o passado, mas que se faz no presente, como ato de preservação e invenção do sensível. Sensibilidade que não é apenas individual, mas coletiva, comunitária, capaz de conectar subjetividades e transformar o espaço escolar em território de histórias vivas: histórias que, como ondas, vêm e vão, mas deixam marcas, rastros, aprendizados. E é nesses rastros que a escola se reconhece não apenas como

lugar de instrução, mas como espaço de humanização sensível, onde se aprende, também, a lembrar, a narrar e a sentir com os outros.

Escrita como produção do desejo: narrativas, memória e registro do sensível nos "Contos de Recreio"

> A narrativa, que durante tanto tempo floresceu em meio artesão – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o "puro em si" da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso.
>
> Walter Benjamin

A escrita autobiográfica, tal como emergiu nesta pesquisa, não é apenas uma atividade escolar ou uma técnica de expressão; é uma prática de produção do desejo que se entrelaça com a construção de memória sensível e com a invenção de si no mundo. Por meio de diálogos, escritas espontâneas e observação participante, coletamos e compusemos com as vozes das/os estudantes, não para representá-las, mas para deixar-nos afetar por elas e, com elas, produzir deslocamentos nos modos de ler, escrever e habitar a escola.

Nosso objetivo foi compreender como as/os estudantes eram afetadas/os pelo desejo e como, por sua vez, produziam desejo através da escrita, cartografando esse *intermezzo* perene entre desejo, leitura, produção textual e produção de si. Esse *intermezzo*, como nos lembram Deleuze e Guattari (1995, p. 48), "não começa nem conclui, se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser [...] unicamente aliança". É nesse entre que a escrita se faz ferramenta de re-existência, dispositivo de registro sensível e ato político de memória.

O desejo, aqui, é compreendido como produção, e não como falta. Nas palavras de Lazzarato (2014, p. 49), "desejar sempre significa construir um agenciamento; desejar sempre significa agir em e para um coletivo em multiplicidade". Escrever, portanto, é agenciar encontros, é tecer redes de afetos e sentidos, é produzir memória compartilhada. Quando um estudante escreve, ele não está preenchendo uma lacuna, mas criando um mundo possível, um traço de sensibilidade que inscreve sua presença no tempo-escola.

Diferentemente de concepções que associam o desejo à carência, entendemo-lo como força criadora que se efetiva no plano da imanência (Deleuze; Guattari, 2010). Escrever, nessa perspectiva, é experimentar-se, é produzir alegria: não no sentido simplista de felicidade, mas como potência de existir de outro modo, de ressignificar o vivido, de arquivar afetos. É o que Deleuze (1998, p. 77) nomeia como "processo do desejo", que só é interrompido quando se rompe o agenciamento.

No cotidiano escolar, marcado por multiplicidades, signos e afetos, professoras/es e estudantes são constantemente impulsionadas/os a criar, ainda que capturadas/os por rotinas e prescrições. Nesse tensionamento, a leitura e a produção textual surgem como vias de extrapolação do instituído, formas de desejar narrando e, ao narrar, construir memória sensível. As narrativas que daí emergem são, em sua essência, autobiográficas, pois dizem de si e do mundo presente, do cotidiano imanente da escola. Mais do que isso: são (auto)constituintes, pois ao escrever-se, a/o estudante também se inventa, se historiciza, se sensibiliza.

Foi nesse contexto que os "Contos de Recreio" irromperam como acontecimento (Deleuze, 2015) na pesquisa. Eles não foram planejados como um gênero a ser ensinado; emergiram da vida que pulsa no intervalo, no tempo-espaço do recreio. Esses "escassos vinte minutos" que, no entanto, concentram intensidades memoráveis, flashes de vida que ficarão guardados na memória afetiva dos estudantes. Como registrou uma das vozes da pesquisa: "na escola acontecem coisas incríveis" (Estudante n-1[2]) e muitas delas acontecem justamente no recreio.

[2] Para que seja possível vislumbrar a multiplicidade e a diferença de enunciados e enunciantes compondo a cartografia, após cada enunciado capturado ao longo do curso colocaremos a marca Estudante n-1, subtraindo a singularidade da multiplicidade constituída (Deleuze; Guattari, 1995). Afirmando a diferença sem criar identificações e mantendo a integridade dos diálogos em sua linguagem cotidiana e coloquial.

Os “Contos de Recreio” são, assim, narrativas de sensibilidade e memória. Eles transformam episódios aparentemente corriqueiros: um jogo, uma conversa, um gesto de solidão ou de invenção, em matéria de reflexão coletiva e registro histórico sensível. Em um dos contos, por exemplo, duas estudantes narram como transformaram a experiência de exclusão em um movimento por inclusão, propondo a metáfora do “caldeirão” no lugar das “panelas”:

> No recreio existem muitas panelinhas, mas o que isto significa?
> O termo "Panelinhas" foi criado para designar um perfil de pessoas que se encaixava naquele grupo. Uma menina, cujo nome não vou citar, e que chegou este ano na escola, não conseguia fazer amizade com os grupos, ficando por muito tempo sozinha. Até que, um dia, encontrou uma aluna que era de outra sala e que também passou muito tempo só, e perguntou:
> — Por que você fica muito sozinha no recreio?
> — Porque não consigo fazer amigos.
> Então elas decidiram que juntas iriam acabar com as panelinhas. Fizeram uma revolução: um movimento contra formar grupos e não incluir pessoas. Fizeram cartazes que chamaram a atenção de todos. Um deles dizia: “É melhor que no lugar de ‘panelas’ se forme um ‘caldeirão’, que tem como incluir a todos”. É necessário que todos tenham consciência disso para não excluir pessoas (Conto de Recreio – Estudante n-1).

O conto acima descrito não é apenas um registro; é um documento de prática política juvenil, uma fonte para a história das sensibilidades escolares, uma evidência de que o cotidiano é espaço de produção de conhecimento e de crítica social.

Através dessas narrativas, as/os estudantes nos mostram que o recreio e, por extensão, o cotidiano escolar, é um território de linguagens múltiplas: ciência, arte, música, dança, leitura, escrita. Como observou Deleuze (2003, p. 21), “nunca se sabe como uma pessoa aprende; mas, de qualquer forma que aprenda, é sempre por intermédio de signos”. Nos “Contos de Recreio”, os signos do recreio são signos de sensibilidade, que educam o olhar, a escuta, o gesto, a palavra. A menina com a flauta, o trio que dança, o garoto com a lupa, a turma que joga “cartinhas” — todas/os estão, de algum modo, exercitando uma educação das sensibilidades, ainda que não nomeada assim.

> Eu e minha lupa
> Essa história é de quando levei minha lupa para a escola. Em casa, acordei, arrumei minha cama e fui escovar os dentes e tomar meu café. Vesti meu uniforme, peguei minha mochila e esperei a hora de descer. Enquanto eu esperava, pensei em levar minha lupa para a escola, mas minha mãe não podia me ver saindo com ela, então levei escondida na mochila.
> No recreio, mostrei para os meus amigos e eles acharam legal. Queimei um pedacinho de papel e uma folha seca. O pedacinho de papel pegou fogo e na folha abriu um buraco. Minha intenção era só mostrar para os meus amigos, mas acabou juntando uma multidão de meninos e o coordenador chegou e perguntou se eu sabia explicar por que a lupa queimava o papel e a folha seca, e eu expliquei direitinho (Conto de Recreio – Estudante n-1).

Essa escrita-desejo, portanto, não é apenas produção subjetiva; é produção de arquivo sensível, construção de memória educativa, invenção de currículo vivo. Ela nos convida a uma pedagogia dos sonhos possíveis. Nos termos de Freire, uma pedagogia que não tem medo do desejo, que celebra a sensibilidade como força cognitiva e política, que faz da escola um lugar de histórias vivas, onde se aprende, também, a lembrar, narrar e sentir com as/os outras/os.

Análise e discussão: narrativas do desejo, memória sensível e produção de conhecimento no cotidiano escolar

A análise dos dados produzidos na pesquisa, materializados no Álbum de Narrativas e, especialmente, nos "Contos de Recreio", revela que a escrita autobiográfica opera não apenas como produção do desejo, mas como prática de memória sensível, ato de re-existência e dispositivo de produção de conhecimento histórico-educacional. Através de suas narrativas, as/os estudantes não apenas relatam experiências, mas agenciam sentidos, arquivam afetos e constroem uma história viva da escola, articulando subjetividades e questões comunitárias. Esta seção organiza-se em três eixos de análise, que se agenciam entre si.

Memória sensível e escrita de si: narrar para existir, lembrar para re-existir

As respostas das/os estudantes à pergunta "Por que escrevo?" desvelam a potência memorialística e sensível da escrita como prática de si. Frases como "Escrevo para acalmar minha alma", "Escrevo para preservar a minha história" e "Escrevo para conhecer mais" (Estudante n-1) evidenciam que a escrita é, para elas/es, um exercício de cuidado de si, um modo de elaborar afetos, constituir memória e interrogar o mundo.

"Escrevo para dizer o que está acontecendo comigo. Desabafar, falar sobre as coisas que gostaria de dizer mas não tenho coragem" (Estudante n-1). Este depoimento ilustra a dimensão terapêutica e política da escrita autobiográfica: escrever não é apenas externalizar, é criar um agenciamento de coragem, um espaço seguro para a expressão sensível. Na perspectiva Deleuziana, o desejo aqui não é carência, mas produção de novas possibilidades de existir: escrever para existir de outro modo, mais corajoso, mais sensível, mais dono de sua própria história.

A escrita funciona, assim, como ferramenta de educação das sensibilidades: ao narrar-se, a/o estudante educa seu próprio sentir, aprende a nomear afetos, a dar forma à experiência. Esse processo é, também, um ato de memória: a escrita preserva o vivido, transforma o efêmero em registro, constrói arquivos pessoais e coletivos de sensibilidade. Nesse sentido, a pergunta "Por que escrevo?" ecoa a pergunta "Por que lembro?"; e a resposta está na necessidade humana de inscrever-se no tempo, de deixar marcas sensíveis de sua passagem pelo mundo e pela escola.

Cotidiano como arquivo sensível: os "Contos de recreio" e a politicidade das pequenas histórias

Os "Contos de Recreio" surgiram como um acontecimento (Deleuze, 2015) na pesquisa: um estilo narrativo que emergiu da vida que pulsa nos intervalos, nos interstícios do tempo escolar. Eles convertem episódios aparentemente banais em matéria de reflexão coletiva e registro histórico sensível. Como fotografado em um dos muros da escola (Imagem 1), esses contos representam um possível num *intermezzo* de impossibilidades — uma brecha criativa em meio a rotinas rígidas e tempos escassos.

Figura 1 - possível num *intermezzo* de impossibilidades



Fonte: Dados da pesquisa, 2026.

"Panelinhas e o Caldeirão", conto já descrito anteriormente, traduz muito bem o que a imagem evidencia. Ilustra como a experiência singular de exclusão se transforma em narrativa política e memorialística. A metáfora do "caldeirão" não é apenas uma solução criativa; é um conceito sensível, uma proposta pedagógica nascida do cotidiano. O conto funciona, assim, como documento de uma prática educativa invisibilizada, que merece compor os arquivos da história da escola, não como relato oficial, mas como registro sensível de lutas micropolíticas juvenis.

Os "Contos de Recreio" mostram, ainda, que o recreio é um território de linguagens múltiplas: ciência (o garoto com a lupa), arte (as cartinhas), música (a flauta), dança (o trio que ensaia), leitura e escrita (o livro no pátio). Cada uma dessas práticas é um signo de sensibilidade em ação, uma forma de educar o corpo, o gesto, o afeto. Como afirma Deleuze (2003), aprendemos através de signos, e os signos do recreio são signos sensíveis, que ensinam a ver, a escutar, a criar.

Assim, o recreio e, por extensão, o cotidiano escolar, revela-se como espaço-tempo de produção de conhecimento sensível, onde as/os estudantes arquivam experiências, inventam linguagens e resistem à homogeneização curricular.

Mediação docente e autoria discente: a dialogia freireana como gesto de abertura à memória sensível

A mediação da professora de Língua Portuguesa mostrou-se crucial para que essas narrativas emergissem. Diferentes estudantes a citaram como fonte de incentivo as/os professoras/es: "[...] inclusive a minha professora de língua portuguesa. Ela é uma pessoa maravilhosa. Eu vejo que ela só quer ver o bem dos seus alunos" (Estudante n-1).

Sua atuação dialógica, sensível e acolhedora criou as condições para que a autoria discente florescesse. Ela não ensinou um gênero "Conto de recreio"; antes, criou um *espaçotempo* de autobiografia, onde cada estudante pôde narrar suas experiências, ler-se e escrever-se. Como ela mesma relata:

> Como especialista na área de línguas, sei que viver é ler o mundo e escrever é reviver e contestar a história. Eu mesma utilizo as palavras para desabafar, me curar, me entender. [...] E esse tem sido meu norte como professora: 'seduzir' estudantes para que entrem no mundo das letras e se conectem com pessoas de outras culturas e eras. E para que, na escrita, se mostrem, se reinventem e amadureçam (Informação verbal).

Essa fala explicita uma docência sensível, que encarna a palavra pelo exemplo (Freire, 2019) e educa pela escuta e pela provocação. A professora age como mediadora de narrativas-memória, incentivando os estudantes a arquivarem suas experiências sensíveis e a produzirem conhecimento a partir delas.

Quando questionadas/os "se um texto seu pudesse mudar o mundo, sobre o que escreveria?", as/os estudantes mencionaram temas como racismo, *bullying*, desigualdade, guerra, machismo, fome e autismo. Suas narrativas, portanto, transcendem o pessoal e assumem dimensão comunitária e política:

> Sobre o racismo, o bullying, a violência e várias outras coisas, porque assim, talvez, todos fiquem ligados sabendo que isso mata pessoas por serem diferentes (Estudante n-1).
> Sobre os autistas. Eu diria que porque ele é diferente de outras pessoas não deixa de ser uma pessoa (Estudante n-1).

Esses enunciados mostram que a escrita autobiográfica é, também, um ato de denúncia e anúncio, uma forma de inscrever no arquivo escolar questões sociais urgentes. A premissa freireana de que "a leitura do mundo precede a leitura da palavra" (Freire, 2011) é aqui extrapolada: a escrita do mundo, e de si no mundo, torna-se ferramenta de produção de memória sensível e política, que interpela a escola e a sociedade.

Aprendizagem como experiência sensível: entre o conhecido e o desconhecido

A fala de uma estudante sintetiza o caráter experiencial e sensível da pesquisa:

> Nesses encontros que tivemos, cada passo dado foi uma descoberta em um território desconhecido. Uma viagem maravilhosa que emana do conhecido para o totalmente desconhecido. [...] Na pesquisa, somos os protagonistas de uma narrativa que surge em virtude de cada experimento, cada observação, cada momento de clareza (Estudante n-1).

Aqui, a aprendizagem é descrita como viagem sensível, processo de desterritorialização (Deleuze; Guattari, 1997) que desloca certezas e inaugura novos modos de ver, sentir e pensar. A pesquisa não se limitou à repetição do já sabido; foi um exercício de abertura ao desconhecido, onde cada objeto – "uma folha, uma pedra, um grão de areia" – interpelou o estudante como signo sensível, convite à descoberta.

Outro depoimento revela a dimensão afetiva e memorialística da leitura:

> Confesso que senti uma empolgação que não experimentava há muito tempo. Fiquei extremamente feliz por finalmente conseguir concluir a leitura e apreciar a maravilhosa história desse livro. No entanto, após terminar a leitura, foi bastante desafiador retomar outros livros, pois o vício do celular mais uma vez tomou conta de mim (Estudante n-1).

Aqui, a leitura é vivida como experiência de êxtase e desafio, prática de liberdade e de luta contra distrações impostas. A empolgação e a dificuldade são duas faces da mesma moeda: a educação das sensibilidades não é linear, é feita de altos e

baixos, de conquistas e recuos. Cabe à escola criar espaço-tempos que sustentem essas oscilações, que acolham a sensibilidade em sua complexidade.

Considerações finais: narrativas autobiográficas

Este artigo buscou cartografar e problematizar as narrativas autobiográficas de estudantes dos Anos Finais do Ensino Fundamental, compreendendo-as não apenas como expressões do desejo ou do cotidiano escolar, mas como práticas de memória sensível, atos de re-existência e dispositivos de produção de conhecimento histórico-educacional. A partir de uma pesquisa-intervenção realizada em uma escola pública, destacamos a emergência dos "Contos de Recreio", narrativas breves, espontâneas e carregadas de afeto que convertem o aparentemente banal em matéria de reflexão coletiva, registro memorialístico e crítica social.

Os dados analisados permitem afirmar que a escrita autobiográfica opera como um potente dispositivo de educação das sensibilidades, capaz de tensionar a lógica eficientista e massificadora dos currículos prescritos. Ao narrar suas experiências, as/os estudantes não apenas se expressam, mas se interpretam, se emocionam, se politizam. A escrita torna-se, assim, uma ferramenta de cuidado de si e do comum, um modo de arquivar afetos, preservar histórias e construir uma memória viva da escola.

A emergência espontânea do estilo "Conto de Recreio" evidenciou a politicidade das pequenas histórias e a potência do cotidiano como espaço-tempo de invenção pedagógica. Episódios como a metáfora do "caldeirão" contra as "panelinhas" revelam que as/os estudantes não são apenas sujeitas/os à aprendizagem, mas produtores de conhecimento sensível e político, capazes de problematizar estruturas de exclusão e propor alternativas inclusivas. Essas narrativas constituem, portanto, documentos históricos sensíveis, fontes preciosas para se pensar a cultura escolar, as relações de poder e as pedagogias invisíveis que pulsam nos intervalos, nos corredores, nos gestos miúdos do dia a dia.

A mediação docente sensível e dialógica mostrou-se fundamental nesse processo. A professora de Língua Portuguesa, ao criar um espaço-tempo de

autobiografia e ao encarnar a palavra pelo exemplo, atuou como catalisadora de narrativas-memória. Sua prática alinha-se a uma pedagogia freireana do inédito viável, que valoriza o diálogo, a escuta e a curiosidade epistemológica como fundamentos de uma educação libertadora e sensível. Nesse sentido, a docência revela-se não como transmissão, mas como composição de saberes, tecelagem de sensibilidades e abertura ao devir narrativo das/os estudantes.

Em síntese, as narrativas autobiográficas cartografadas nesta pesquisa transcendem o âmbito individual e assumem dimensão comunitária, histórica e formativa. Elas materializam a premissa freireana de que "a leitura do mundo precede a leitura da palavra", e a radicalizam: a escrita do mundo, e de si no mundo, torna-se ato de intervenção na realidade, ferramenta de produção de memória e exercício de educação das sensibilidades.

Ao documentar e problematizar os "Contos de Recreio", este artigo convida a repensar a escola como lugar de produção de arquivos sensíveis, onde memória, narrativa e desejo se entrelaçam para compor outras histórias possíveis, histórias que celebram a sensibilidade como força cognitiva, política e criadora. Longe de ser um apêndice emocional no currículo, a educação das sensibilidades mostra-se como eixo estruturante de uma prática educativa ética, estética e historicamente comprometida.

Por fim, reafirmamos a potência das narrativas estudantis como fontes para a história da educação e para a formação docente. Se a escola deseja, de fato, formar pessoas sensíveis, críticas e criativas, precisa ouvir, arquivar e aprender com as histórias que nela próprias se escrevem. Como nos ensinaram as/os estudantes desta pesquisa, escrever é também lembrar, e lembrar, quando feito com sensibilidade e sentido, é já um começo de transformação.

Referências

ABRANCHES, Graça. *Guia para uma Linguagem Promotora da Igualdade entre Mulheres e Homens na Administração Pública*. Lisboa: Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, 2009. Disponível em:<https://www.cig.gov.pt/siic/pdf/2014/siic-Linguagem.pdf>. Acesso em: 24 set. 2025.

BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. *Cartografar é acompanhar processos*. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia. Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade (Orgs.). Porto Alegre: Sulina, 2009.

CUNHA, Cícero Leão da. *O texto como produção do desejo nos anos finais do Ensino Fundamental.* 2024. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Educação, Vitória, ES, 2024. Disponível em: <https://educacao.ufes.br/pt-br/pos-graduacao/PPGMPE/detalhes-da-tese?id=21392>. Acesso em: 17 set. 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* 3.ed. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução de Antônio Piquet e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor.* Tradução Cíntia Vieira da Silva; revisão da tradução - Luiz B. L. Orlandi. – 1 ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015. – (Estudos; 35 / dirigida por J. Guinsburg).

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo, Iluminuras, 2006 (4ª. reimp., 2019).

FARIA, Izaque Moura de; GOMES, Larissa Ferreira Rodrigues. *O Zigue-Zague Curricular: insurgências ante políticas de formatação da docência no Brasil*. Revista da FAEEBA - Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 34, n. 77, p. 99–116, 2025. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/faeeba/article/view/21818>. Acesso em: 30 set. 2025.

FERRAÇO, Carlos Eduardo. *Pesquisa com o cotidiano*. *In*: Educ. Soc., Campinas, v. 28, n. 98, p. 73-95, jan./abr. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/syPBCCTQ76zF6yTDmPxd4sG/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 44 set. 2025.

FERRAÇO, Carlos Eduardo. *Currículos em redes e pesquisas com o cotidiano e... Movimentos, repetições e diferença na imanência de uma vida*. – Curitiba: CRV, 2021.

FREIRE, Paulo. E*ducação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo; MACEDO, Donaldo. *Alfabetização: leitura do mundo, leitura da palavra.* Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Tradução de Moacir Gadotti e Lillian Lopes Martins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. – 55 ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. – 64. Ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994.

GOMES, Larissa Ferreira Rodrigues; SUBTIL, Rayra Sarmento Ferreira; GOUVEIA, Claudineia Rossini. *Entre a educação infantil e os anos iniciais do ensino fundamental: o que enunciam as crianças?*. Revista Eletrônica de Educação, [S. l.], v. 18, n. 1. Disponível em: <https://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/6847≥. Acesso em: 20 set. 2025.

LARROSA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, ANPEd, n. 19, p. 20-28, Abr. 2002. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5699733/mod_resource/content/1/BOND%C3%8DA_Notas%20sobre%20a%20experi%C3%AAncia.pdf>. Acesso em: 20 set. 2025.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, Máquinas, subjetividades*. Tradução de Paulo Domenech Oneto com a colaboração de Hortência Lencastre. 1ª. ed. – São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2014.

PAIS, José M. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.

Artesãs da nostalgia: entre a figura do connaisseur e possibilidades reinvenção do savoir faire em meio ao colecionismo digital

Artisans of nostalgia: between the figure of the connaisseur and the possibilities of reinventing savoir-faire amidst digital collecting

Morgana Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil
Santa Maria, RS
morganam.machado@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4669-416X

Thainá Saciloto Paulon
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil
Santa Maria, RS
thainasaciloto@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9392-897X

Recebido em: 25 de janeiro de 2026
Aceito em: 12 de maio de 2026

Resumo:

Este artigo investiga as transformações no colecionismo e a reinvenção do savoir-faire na cultura de conectividade contemporânea. Sob uma perspectiva etnobiográfica, analisa a autorrepresentação de sujeitos por meio de trajetórias e memórias ligadas à cultura material. O estudo foca no cenário histórico de Santa Maria/RS, onde as trajetórias de Dona Eli (Época Antiguidades) e Diana (Acervo Polola) revelam o agenciamento de memórias e a resistência ao consumo de massa. A análise discorre sobre como os itinerários dessas "artesãs da nostalgia", marcados por heranças familiares, são transpostos para plataformas digitais, configurando novas práticas de curadoria e experiencialidade. Propõe-se que o storytelling digital é uma performance biográfica perene que legitima a autoridade do connaisseur e atribui novos universos simbólicos aos objetos. Os resultados indicam que a experiência de consumo mediada pelo digital rearticula fronteiras entre materialidade sensorial e imaterialidade simbólica, revelando como histórias de vida moldam novos modos de saber-fazer e de estar no mundo.

Palavras-chave: Narrativas Biográficas. Colecionismo. Saber-Fazer; Experiencialidade. Curadoria Digital.

Abstract:

This article investigates transformations in collecting and the reinvention of savoir-faire within contemporary connectivity culture. From an ethnobiographical perspective, it analyzes subjects' self-representation through trajectories and memories linked to material culture. The study focuses on the historical setting of Santa Maria/RS, where the paths of Dona Eli (Época Antiguidades) and Diana (Acervo Polola) reveal the agency of memories and resistance to mass consumption. The analysis discusses how the itineraries of these "artisans of nostalgia," marked by family heritage, are transposed to digital platforms, configuring new practices of curation and experientiality. It proposes that digital storytelling is a perennial biographical performance that legitimizes the connaisseur's authority and attributes new symbolic universes to objects. The results indicate that the consumption experience mediated by the digital realm rearticulates boundaries between sensory materiality and symbolic immateriality, revealing how life stories shape new modes of know-how and ways of being in the world.

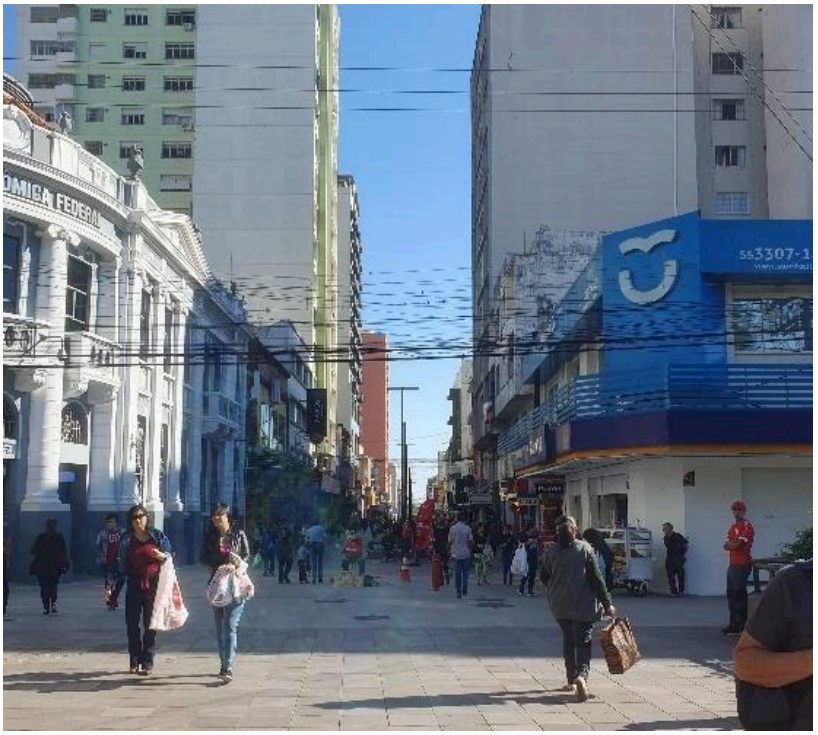
Keywords: Biographical Narratives. Collecting. Know-How. Experientiality. Digital Curation.

Introdução

Em uma das tardes frias do mês de um mês de julho, duas apreciadoras de um campo antropológico voltado para os estudos de consumo decidem realizar um "dever de casa" etnográfico para escrever este artigo. Assim, nosso ponto de partida é o Calçadão da Bozano (Figuras 1 e 2), localizado no centro da cidade. As inquietações iniciais partiram de reticências sobre o que teria feito o consumo estremecer no radar sociológico e antropológico. Em nossas práticas de consumo citadinas, como as novas dinâmicas do viver *online* podem afetar nossas interpretações sobre esta matéria? Para duas mulheres que, cada uma a seu tempo, tem uma história com Santa Maria-RS, seu centro é um lugar emblemático de vivências consumistas. Voltar para o "conhecido" nos pareceu um bom lugar para começar a repensar e *estranhar*, verbo este tão presente na teoria antropológica. Para além do estranhar, observamos então que nosso ponto de partida talvez tivesse mudado. Nas dinâmicas de consumo nos dias de hoje vivem a profunda intervenção do *online* e o consumir é uma ação que nos parece pertencer bem mais à ordem da percepção e, portanto, da experiência e seus desdobramentos sobre sentidos, que classificamos entre sensoriais e simbólicos.

Figuras 1 e 2- sequência de imagens da entrada do Calçadão da Bozano, Centro de Santa Maria/RS.





Fonte: acervo das autoras, 2023.

Para começar nossa jornada, nós nos direcionamos ao café mais antigo da cidade do coração do Rio Grande do Sul, localizado no calçadão da Bozano – Confeitaria Copacabana (Figuras 3 e 4). Fazendo 102 anos de história, esta confeitaria é um espaço que "parou no tempo", e não em um sentido necessariamente pejorativo. Entrar por suas grandes portas de vidro com arabescos é, de certa forma, adentrar à uma Santa Maria que não existe mais fora daquelas paredes. Entre nossos diálogos, lembramos de nossas infâncias e de quanto era clássico ou praxe, para ambas (ainda que de diferentes gerações), ir "para o centro pagar as contas e passar pela Copacabana". Nunca vimos trabalhos de pesquisa sobre a história desta tradicional confeitaria, que traz nos quadros e nos grandes espelhos emoldurados em dourado as marcas das memórias de gerações de confeiteiros. No cardápio típico oferecido, no bule de chá, no clássico mil folhas e outros doces, e, mais recentemente produzidos pela geração atual de confeiteiras formadas na Le Nòtre e na Le Cordon Bleu na França, nos *macarrons*, cuidadosamente feitos e que já são marcas de uma *patisserie* que se transnacionaliza. Um *savoir-faire* em torno da alimentação, em toda a sua antropologia, é uma das maiores marcas de um consumo material como experiência, efêmero por excelência e que mexe com nossa sensorialidade. Entretanto, naquele ambiente, percebemos a construção de um consumo

atual que vai além do possuir um objeto. Enquanto degustávamos um bom café com seus acompanhamentos, pesquisávamos sobre doces e seus estilos em nossos celulares, passando o dedo pelas telas entre uma mordida e outra do “melhor mil folhas da cidade”.

Figuras 3 e 4 - Sequência de imagens da Confeitaria Copacabana.





Fonte: acervo das autoras,2023.

Depois daquele momento no café, decidimos circular, dialogando sempre a partir da ideia de uma etnografia da duração[1] proposta por Eckert e Rocha (2020). Observamos como o calçadão, em matéria de relevo e paisagem, sempre conservou uma certa "nostalgia do obsoleto" ou aquela velha denominação de estilo arquitetônico entre o "vintage" e o "retrô". Segundo Fred Davis (1979), a nostalgia floresce como uma emoção essencialmente social, um suspiro da alma diante do ritmo vertiginoso das transformações culturais. Ela é, no cerne da sociologia, o cinzel que esculpe e ressignifica a memória: um fio invisível que entrelaça as vivências íntimas do indivíduo aos ecos compartilhados por uma nação, transformando recordações em patrimônios do espírito (Boym, 2001). Contudo, a nostalgia raramente é um espelho fiel; ela habita o território do simulacro. Mais do que uma janela para o que foi, ela se manifesta como uma arquitetura do desejo, uma reelaboração idealizada do passado que busca oferecer abrigo e propósito às incertezas do presente (Bauman, 2001).

[1] "Como ensinamos em etnografia da duração, trata-se, em princípio, de um lugar epistemológico de pesquisa a partir do qual aderimos ao pressuposto de que os seres humanos são habitados por imagens, se pensam através delas e enquadram o tempo e o mundo a partir de determinadas constelações de imagens" (Eckert; Rocha, 2020, p.17).

Nesse sentido, como bem define Boym (2001), a nostalgia ergue-se como uma "rebelião contra a ideia moderna de tempo". É um manifesto poético contra a tirania do progresso e a linearidade da história, preferindo, em vez disso, o abrigo do mito e a beleza da história transfigurada em lenda. Assim, decidimos descer do Calçadão, passando pela Avenida Rio Branco (Figura 5), até chegar na Vila Belga (figuras 6 e 7), espaço ferroviário onde, historicamente, Santa Maria constituiu-se como cidade. "Eis que em plena Avenida Rio Branco, esteja um tão rico quão frágil acervo em Art Déco, movimento artístico que surgiu na Europa e chegou em Santa Maria na década de 1940. Rico porque se trata de imponentes imóveis em via contínua. Frágil porque nenhum dos 16 exemplares é tombado como patrimônio, inclusive o mais antigo deles, o Edifício Cauduro, sede do conhecido e extinto Hotel Jantzen.", relata a matéria de um jornal local[2], observando ainda os patrimônios histórico-culturais da cidade, que envolvem O Sítio Ferroviário, que engloba a Vila Belga, a Gare, o Colégio Manoel Ribas e porção do entorno; o Instituto Estadual Educação Olavo Bilac o prédio da Sociedade Cultural Ferroviária Treze de Maio, dentre outros. Ao descer a Rio Branco, já encontramos o antiquário mais antigo da cidade, localizado na esquina com a Rua Vale Machado.

Figura 5 - Imagem do Antiquários Bric localizado na Av. Rio Branco (Santa Maria – RS).



Fonte: acervo das autoras, 2023.

[2] Disponível em: https://diariosm.com.br/noticias/geral/santa_maria_a_cidade_que_estampa_o_expressivo_acervo_continuo_em_art_deco_a_ceu_aberto.463969 Acesso em: 14 jan. 2025.

Essa região é uma espécie de “porta de entrada para a Vila Belga, lugar que, além de outras coisas, concentra-se um número significativo de antiquários ou acervos, onde, tipicamente, pessoas com o hábito de colecionar, frequentam, evidenciando ainda o que Magnani (2013) entende como mancha ou um “recorte” urbano que permitem identificar elementos socioculturais de um determinado espaço. O ato de colecionar, entendido como a reunião e organização sistemática de objetos de uma mesma tipologia, transcende a mera acumulação, constituindo um campo de saber-fazer, de construção de identidade e de sociabilidade. Ao longo da história, o colecionismo esteve intimamente ligado a espaços físicos, como gabinetes de curiosidades, museus e exposições, e à figura do *connaisseur* (Price, 2001), cuja autoridade era legitimada pelo conhecimento enciclopédico e pela posse de objetos únicos. No entanto, a proliferação de tecnologias digitais, e em especial das redes sociais, têm desafiado e reconfigurado essa tradição.

Figuras 6 e 7 - Imagens da Vila Belga (Santa Maria – RS)





Fonte: acervo das autoras,2023.

Na estrutura inerente à estética da velha região enquanto patrimônio tombado, postes coloniais, com forte influência da arquitetura francesa na urbanização das cidades brasileiras durante a Belle Époque, remetem a um estilo eclético do final do século XIX e início do XX, sendo elementos de mobiliário urbano projetado para mimetizar os antigos lampiões a gás que iluminavam as cidades antes da eletrificação total. Lá, um poste não cumpre apenas um valor de uso, no que se refere à iluminação, mas possui um alto valor de troca simbólico, contribuindo para a atmosfera de autenticidade e elegância do bairro, em seu simbolismo ferroviário, em que os próprios postes podem funcionar como "âncoras temporais", evocando o período de prosperidade da viação férrea e o imaginário do *flâneur* benjaminiano que caminha por ruas que "pararam no tempo".

A história de Santa Maria é indissociável das ferrovias, tendo sua avenida principal iniciada na Estação da Gare. Esta região, que abrange a Vila Belga, é marcada por um "tempo suspenso", onde casarões de época, briques e antiquários perfazem a

materialidade da cidade. Sobretudo, o reconhecimento desses espaços como patrimônio cultural e seu processo de tombamento são fundamentais para a manutenção da memória coletiva.

Aqui, a figura do *flâneur*, de Benjamin, encontra eco no Brique da Vila Belga, que ocorre aos domingos. O ato de caminhar sem pressa por esses espaços permite uma percepção estética da cidade que foge à lógica da produtividade acelerada. Essas iniciativas configuram uma estratégia de agenciamento que desafia a lógica burguesa tradicional de consumo. Diferente do consumo contemporâneo norteado por "tendências" efêmeras, os espaços da Vila Belga e arredores operam em uma lógica de reconstrução histórica. O consumo nesses lugares é guiado por sentidos como elegância e autenticidade, reconstruindo a história dos objetos no tempo. Bens duráveis (pratos, quadros) e efêmeros (roupas) ganham um novo universo simbólico. As roupas de "segunda mão" expostas nas portas dos brics e outros espaços de acervo deixam de ser descartes para se tornarem "garimpos afetivos" que carregam charme e sofisticação

Através das frestas da memória coletiva, estes espaços transcendem o mero comércio para se tornarem santuários de revalorização social e cultural; neles, o ato de adquirir deixa de ser um gesto mecânico para florescer como um ritual de preservação e um convite à sociabilidade. No entanto, essa geografia da memória é entrecortada por sutis fronteiras de classe, onde o nome dado ao lugar, seja "brechó", "acervo", "brick" ou "antiquário", revela camadas do *habitus* de Bourdieu (2011). Nessas distinções, o colecionismo e a curadoria emergem como uma busca desesperada pela autenticidade e pela elegância atemporal, erguendo um bastião contra a tirania do efêmero que governa a moda contemporânea. Todavia, nem mesmo esses refúgios de nostalgia estão imunes às engrenagens do agora: a simbiose entre a economia global e o império tecnológico impõe uma dinâmica de vida febril, onde a existência parece reduzir-se a um ciclo ininterrupto de transações e mercadorias, transformando até o passado em um objeto de consumo veloz, o que exige uma readequação das práticas tradicionais de preservação e comércio de memória.

No cenário contemporâneo, o colecionismo de antiquários e acervos deixa de ser uma atividade meramente contemplativa para se tornar um campo de reinvenção do savoir-faire frente às plataformas digitais. Novas acessibilidades e uma capacidade de alcance global, em suas ferramentas de interação próprias das plataformas, criam um ambiente propício para a formação de comunidades de interesse, a troca de informações

e, de forma inédita, a monetização do hobby, reconfigurando a prática para o que entendemos como curadoria digital.

Neste contexto, propomo-nos a analisar como essas novas práticas digitais redefinem o savoir-faire do colecionador, investigando as maneiras pelas quais a curadoria digital, a sociabilidade online e a produção de conteúdo se tornam elementos centrais no processo de colecionar. Assim, historicamente, essa prática, que esteve ligada ao *connaisseur*, cuja autoridade era legitimada pelo conhecimento enciclopédico e pela posse de objetos únicos em espaços físicos, modificou-se, com proliferação das redes sociais, que oferecem um novo palco para essas práticas, transformando perfis em espaços de curadoria digital.

Por meio de uma abordagem etnográfica, com foco em uma análise e observação dos perfis das *connaisseurs*, além do olhar para as redes sociais, em especial o Instagram, nosso corpus de análise procurou observar espaços que se dedicam a colecionar, desde antiguidades diversas, como mobília, objetos de decoração, louças e itens colecionáveis em geral, até roupas, observando perfis que compartilham achados, dicas de garimpo e looks montados com peças de segunda mão. A coleta de dados consistiu também em uma observação sistemática de algumas publicações (*posts*, *stories*, *reels* e vídeos), bem como interações com seguidores (comentários e mensagens diretas). A análise de conteúdo (Bardin, ano) foi guiada por categorias temáticas, como: (a) a representação visual da coleção, (b) as narrativas construídas sobre os objetos, (c) as interações com a comunidade, (d) as estratégias de legitimação do conhecimento e (e) a monetização do conteúdo. Reiteramos ainda, que, no que diz respeito às entrevistadas cujos recortes de suas trajetórias que aqui traçamos, imagens e relatos foram coletados de forma espontânea, no que diz respeito aos termos de consentimento livre e esclarecido, procurando garantir questões éticas e autonomia em suas decisões de participação neste artigo.

Para tanto, esta observação etnográfica observa a transposição do meio físico para o digital, tomando como ponto de partida a cidade de Santa Maria/RS, marcada pela memória ferroviária e por espaços que resistem ao consumo de massa, como antiquários e brechós. Nesse contexto, destacamos figuras como Dona Eli, proprietária do antiquário Época Antiguidades, e Diana, proprietária do Acervo Polola, cujas trajetórias exemplificam o agenciamento de memórias e a reconfiguração, ou não, do mercado em meio às urbanidades digitais.

O artesão do passado: dos sentidos dos sentidos nostálgicos à profissionalização digital das práticas de coleção

E diante dos contextos de uma sociedade ocidental que não admite "parar" ou "andar para trás" e de seus cenários que mudam dinamicamente acelerados através do tempo, as novas cotidianidades urbanas fazem valer discursividades para nossas vivências sobre um "bem-estar", entre o lazer e o prazer, instauradas por meio de lógicas mercadológicas cujo estandarte é alçado sobre o ato ou ação de experenciar. A experiência se transfigura enquanto prática que funciona como uma droga moderna balizadora dos mercados das sociedades capitalistas, e evoca duas polaridades que aqui se entrecruzam: sentidos sensoriais e simbólicos voltados para o consumo. De um lado, reconhecemos muitas abordagens materialistas, voltadas para as práticas em relação aos objetos. Nesta senda, entendemos a importância do corpo e seus sentidos perceptivos (Merleau-Ponty, 2011) inerente à ação de consumo. De outro, os estudos sobre consumo sempre buscaram reconhecer a arena simbólica que confere subjetividade ao consumidor em meio as suas escolhas. No vértice em que estes grandes campos se encontram, observamos o atravessamento da internet e seu aparato online, funcionando como uma espécie de mediador de sentidos, que, de certa forma, potencializa o próprio simbólico dentro daquilo que entendemos como experiências de consumo, urbanas e contemporâneas. Para ilustrar nossa linha de raciocínio, apresentamos o esquema abaixo (figura 8) com tópicos que devemos abordar no decorrer deste artigo:

Figura 8 - Esquema sobre processo de experiência de consumo.



Fonte: elaborado pelas autoras, 2023.

A partir da noção de experiência, buscamos reinterpretar vivências, novos vieses práticos que se instauram entre debates nos campos do consumo e dos sentidos, de certo modo, permeados processos simbólicos que fazem da experiência uma espécie de elo entre a percepção e o consumo, entre simbolicidade e sensorialidade que se engendram na relação corpo-objeto. Resta-nos indagar: como o consumo fala, hoje, sobre essa dualidade (materialidade e imaterialidade)? Como as teorias do consumo vem analisando a materialidade das coisas? Como os aspectos imateriais deveriam ser analisados neste processo? Como ficam as interlocuções ou interdisciplinaridades entre consumo e percepção, hoje tão imiscuídos nas práticas? Por conseguinte, nosso esforço aqui tenta contribuir para compreender os demais elementos presentes em uma cultura ocidental da experiência – enquanto material e imaterial, prática e simbólica, e, sobretudo, vivida.

Dessa forma, alçamos um novo olhar sobre a noção de experiência de consumo que, por sua vez, constitui-se, para nós, por meio de uma *experiencialidade*[3] enquanto

[3] Termo cunhado pelas autoras, com reflexões presentes neste artigo.

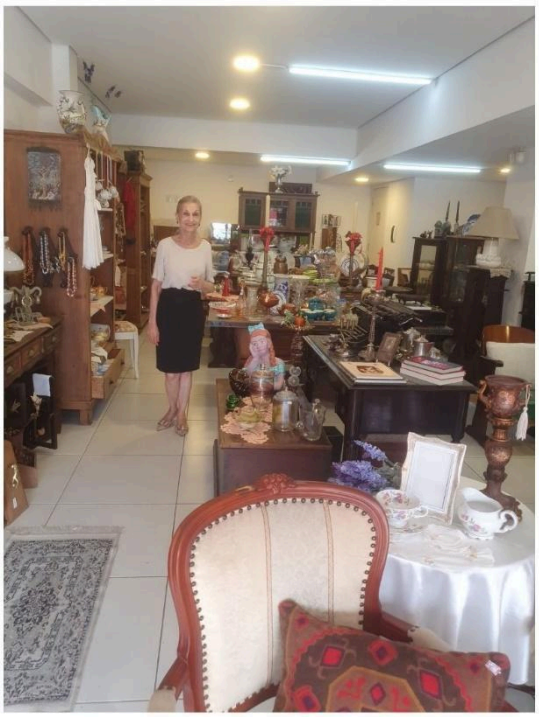
processo sensível inerente a toda e qualquer ação de consumo. Esta categoria pode ser entendida, aqui, como o processo sensível inerente à ação de consumo, encontra no "olhar profundo" da curadora e do *connaisseur* a sua expressão máxima de saber-fazer. Em um processo particular de transubstanciação, esse *connaisseur* reconstrói uma materialidade do objeto físico, intencionalmente, para servir a uma imaterialidade discursiva: o "garimpo afetivo". Esta prática corrobora a noção de que o consumo contemporâneo é um sistema coordenado por processos perceptivos, onde o curador atua como o tradutor que torna o objeto "vivido" para o público digital.

Foi por essas andanças citadinas, que encontramos o espaço Época Antiguidades (Figuras 9 e 10). Antes localizado na Vila Belga, o antiquário, de propriedade de Dona Eli, professora aposentada de 77 anos, foi um projeto que começou no fundo de sua casa, com pequenas restaurações.

> "Eu me aposentei muito cedo. Sempre fui apaixonada por antiguidades. Viajava para Montevideo todo ano e trazia de lá, porcelanas, móveis e todo tipo de objeto antigo de decoração. Junto com o Miguel meu marido, fui aprendendo a logística de um antiquário, sobre como avaliar um objeto em sua raridade e outros critérios. Mas também, aqui é um lugar de memória e apreciação, de heranças familiares e de acolhimento para pessoas. Cada objeto tem uma 'história para contar', mas esta história se torna também tua quando tu compras este objeto e leva para casa e passa a usá-lo, dando 'alma à casa'" (Dona Eli, 77 anos, proprietária do Época Antiguidades.

Estabelecido hoje na Rua Coronel Niederauer, 913, no Bairro Bonfim, o espaço, com mais de 20 anos, carrega a delicadeza da dona. Desde o chazinho servido nas xícaras antigas para os clientes que chegam, cujas visitas sempre são demoradas, envoltas de conversas sobre história, memória e vida em seu dia-a-dia. O cliente lá, antes de tudo, é um apreciador, e como tal, frequenta estes lugares para apreciar.

Figuras 9 e 10 - Imagem do antiquário Época Antiguidades e Dona Eli.





Fonte: acervo das autoras, 2023.

Demonstrando que o *savoir-faire* tradicional da avaliação e raridade é transposto para um lugar de memória e apreciação, Dona Eli resiste aos *showrooms* modernos. Conservando uma certa reserva em relação às redes sociais e as novas possibilidades

digitais, Dona Eli transformou o que era um passatempo privado ou um sinal de possibilidades e acessos de classe em uma atividade profissional. Essas iniciativas configuram uma contramão da perspectiva burguesa tradicional (Marx, 2013), onde se compra o tempo e não apenas a mão de obra.

A percepção sensível de Dona Eli permite que cada objeto tenha sua história "reinventada". Não se consome apenas o objeto em seu valor de uso, mas a experiência de um tempo suspenso, uma nostalgia legitimada pelo conhecimento enciclopédico e pelo cuidado manual. Reinventando-se nos meios digitais, o próprio *connaisseur*, em sua autoconstrução valorativa, representada pelos donos destes espaços, que por sua vez, atua como um artesão que vende sua mão de obra especializada e seu valor de troca, indo além do simples valor de uso do objeto. Tal prática pode ser percebida como uma estratégia de agenciamento (Ortner, 2007) que ressignifica a memória estética de bens duráveis e vestuário.

Contudo, em uma nova roupagem das práticas de colecionismo, antes um hobby solitário ou restrito a um círculo de *connaisseurs*, adquire uma dimensão comunitária e global. Nesta atividade, as redes sociais permitiriam a formação de grupos de interesse onde colecionadores trocam informações, dicas de aquisição e experiências. O saber-fazer é construído de forma colaborativa e distribuída. O colecionador legitima seu conhecimento não apenas pela posse de objetos raros, mas pela capacidade de engajar e liderar uma comunidade, responder a perguntas e participar de discussões. O *connaisseur* de garimpos de brechó, por exemplo, compartilha locais de achados e dicas de avaliação de peças, criando uma rede de conhecimento mútuo que subverte a exclusividade do saber tradicional.

Remodelado suas práticas, os *connaisseurs* proprietários de espaços como antiquários e acervos, passam a buscar, muitas vezes, a popularidade de perfis enquanto colecionadores, o que permite a monetização do próprio hobby através de patrocínios, publicidade, venda de produtos afiliados ou, até mesmo, a comercialização de itens da própria coleção. A habilidade de construir uma marca pessoal, criar conteúdo relevante e interagir com seguidores é um novo componente do saber-fazer do colecionador digital, trazendo uma nova dimensão ao *expert*. Essa profissionalização questiona a pureza do colecionismo como uma atividade puramente intelectual e desinteressada, misturando o prazer da posse com as lógicas do mercado digital.

O artesão do futuro: a curadoria digital como um novo *savoir-faire* de reconfiguração da raridade

Tradicionalmente, a curadoria, que se refere a um processo criterioso de classificar (Levi-Strauss, 1989), cuidar, pesquisar, organizar e interpretar coleções de objetos como antiguidades, obras de arte, etc. para espaços que procuram criar narrativas, que por sua vez, conectam o passado ao presente, garantindo que essas histórias sejam contadas de forma relevante e acessível ao público interessado. Uma coleção envolvia o conhecimento do objeto, a sua história, a sua proveniência e o seu valor. Nas redes sociais, essa prática é transposta para o ambiente digital e se reinventa como uma forma de curadoria digital. O colecionador não apenas adquire o objeto, mas também o seleciona para exibição online, fotografa-o de forma atraente, edita a imagem e o enquadra em uma narrativa visual. Isso requer um novo conjunto de habilidades, que inclui o domínio da fotografia, da edição de vídeo e da linguagem visual das plataformas. A coleção se torna um espetáculo digital, no qual o colecionador assume o papel de curador e produtor de conteúdo.

Assim, a própria curadoria se conecta ao *storytelling*, que pode ser entendido como uma espécie de arte de contar histórias utilizando uma estrutura narrativa, personagens (ou elementos), conflitos e resoluções para engajar o público e gerar uma conexão emocional. Ele transforma fatos e dados soltos em uma experiência memorável e de fácil assimilação, utilizando conteúdo curado para envolver o público de forma emocional, fazendo com que a mensagem seja mais impactante e memorável. Contudo, sem uma curadoria eficaz, o próprio *storytelling* pode carecer de substância ou credibilidade; sem o *storytelling*, a curadoria pode resultar em uma coleção de dados frios e desinteressantes.

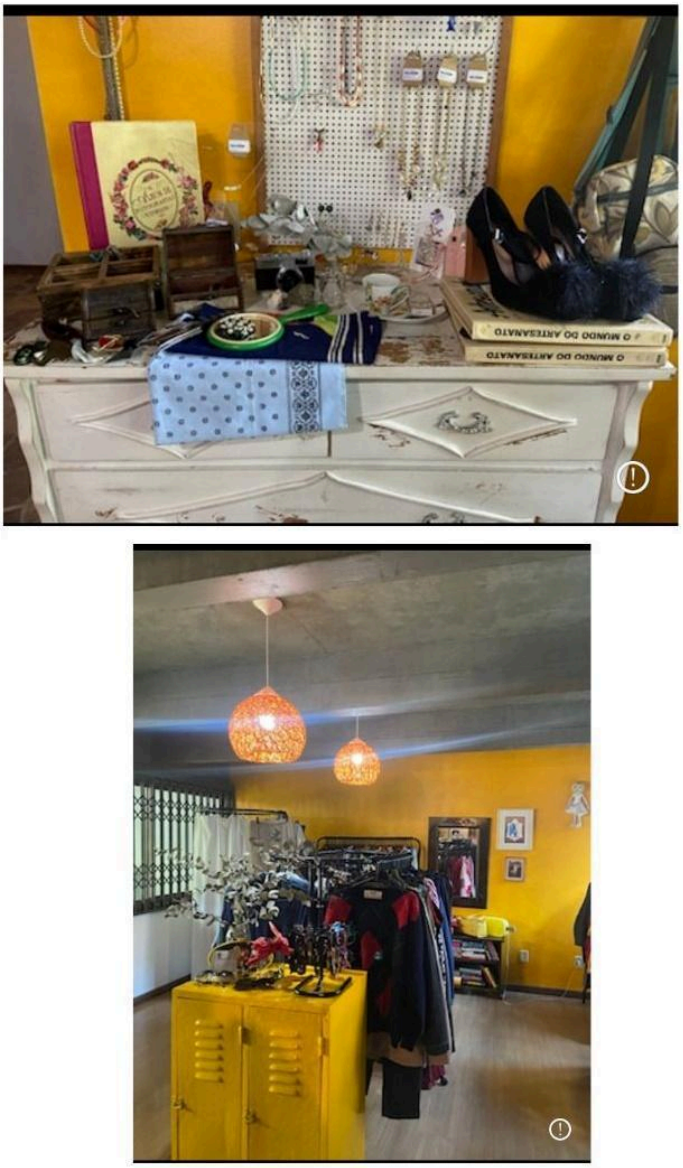
A curadoria de uma coleção, antes restrita ao conhecimento histórico e à proveniência física do objeto, reinventa-se nas redes sociais sob uma "nova episteme" (Foucault, 1992), remarcando o papel do digital na transformação dos saberes (Machado; Paulon, 2025). O colecionador digital, aqui, assume um papel de produtor de conteúdo, onde o saber-fazer agora exige o domínio da fotografia, edição de vídeo e da linguagem visual das plataformas, utilizando o *storytelling*, agora digitalmente, como estratégia de comunicação para com seu público.

Nessa cartografia digital de afetos, cruzamos o caminho de Diana, de 42 anos, a alma por trás do Acervo Papola (Figuras 11 e 12), no coração de Santa Maria. O acervo, contudo, não nasceu de um plano de negócios, mas de uma herança adormecida nas mãos de sua avó, uma *maestra* (ou professora) de corte e costura no Uruguai que transformava tecidos em autonomia para si e para tantas outras mulheres.

> Ideia do acervo nasceu de minha avó, que era 'maestra' de corte e costura no Uruguai e confeccionava suas próprias roupas e de clientes, ajudando ainda muitas mulheres a terem um ofício na época. Com o passar dos anos, desocupou um espaço que tinha em casa e transformou em um "second hand", em que vendia roupas da família, inclusive. Em 2002, ela faleceu e tudo foi guardado pela família. Na pandemia, iniciei o Acervo Polola, de forma muito tímida, sempre buscando ressignificar roupas, em beleza, charme e sofisticação, destacando seus detalhes e o "feito à mão", atrelados a estilos 'vintage' e 'retrô' como conexão, para 'ganhar vida' com pessoas. (Diana, 42 anos, proprietária do Acervo Papola).

Após a partida da matriarca em 2002, o tempo pareceu suspender-se sobre o baú da família, guardando silêncios e costuras por quase duas décadas. Foi sob o isolamento da pandemia que Diana sentiu o chamado para despertar esses tecidos. O que começou de forma tímida floresceu como um exercício de ressignificação: onde o mundo via o antigo, Diana enxergava o atemporal. Através de um olhar que busca a beleza, o charme e a sofisticação nos detalhes do "feito à mão", ela reconecta os estilos *vintage* e retrô ao presente, permitindo que cada peça ganhe uma nova vida. Assim, gera-se uma segunda existência para roupas, acessórios que mantém vivo o fio que a *maestra* uruguaia começou a tecer há tanto tempo.

Figuras 11 e 12 - Imagem Acervo Papola quando ainda era um espaço comercial físico.



Fonte: acervo das autoras, 2023.

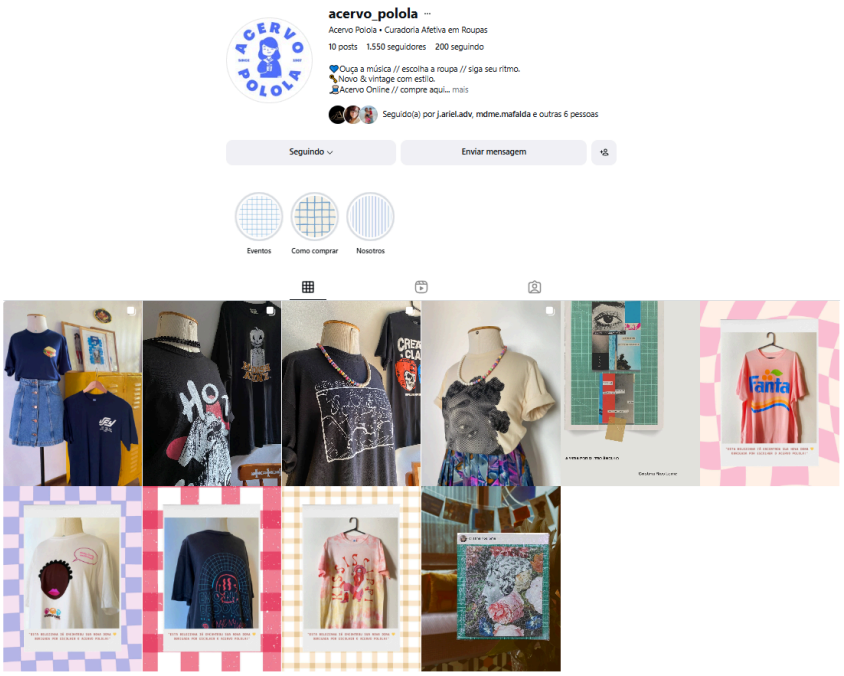
Na sala de sua casa, Diana montou seu ateliê. Após a incerteza gerada pela pandemia de COVID-19, o Acervo resistiu por dois anos como um baluarte físico de memórias que juntava a história da família materializada nas peças da avó de Diana, como também na curadoria cuidadosa feita pela proprietária. No entanto, a trajetória do espaço foi abruptamente alterada pela sombra da violência planejada; um assalto tornou-se o catalisador de uma transição dolorosa, mas necessária. Em uma tarde, Diana recebeu duas mulheres em seu ateliê. Uma das mulheres solicitou à Diana que buscasse uma peça e ficou tirando-lhe a atenção enquanto a outra roubava uma jaqueta jeans.

Onde antes havia o toque das texturas e o encontro presencial, o risco e a insegurança impuseram o fechamento das portas físicas, silenciando o eco dos passos no salão.

Ao abrir a sala de sua própria casa para abrigar o ateliê, Diana não ofereceu apenas um endereço, mas uma extensão. Transformar o lar em acervo significava que cada peça, desde as heranças de sua avó até as novas curadorias, estava ainda mais em sua intimidade, criando uma atmosfera onde o comércio se diluía em hospitalidade. Não havia balcões ou frieza institucional; havia o sofá, a luz da janela de casa e o convite ao café ou chá, transformando a cliente em visitante e o objeto em relíquia. No entanto, essa escolha trazia consigo uma entrega absoluta: o lar é também o refúgio pessoal, e ao permitir que o mundo entrasse em seu espaço sagrado, Diana colocava o coração da casa à mercê do olhar e, tragicamente, da má intenção do outro. A violação ocorrida no assalto, portanto, não foi apenas patrimonial; foi a profanação do espaço onde a vida privada e a paixão profissional floresciam em um único ecossistema.

Dessa ruptura, porém, nasceu também uma nova forma de presença. Diana transmutou a vulnerabilidade do aço e do vidro na fluidez do universo digital, transpondo a alma de seu acervo para a rede. Atendendo apenas com hora marcada e muito mais cuidados, sob o perfil @acervopapola (Figura 13), o lugar físico deu vez ao espaço infinito da tela, onde a curadoria continua a pulsar, agora liberta das barreiras geográficas e das fragilidades da matéria, reinventando a sociabilidade através do olhar e do clique em um novo capítulo de sua história.

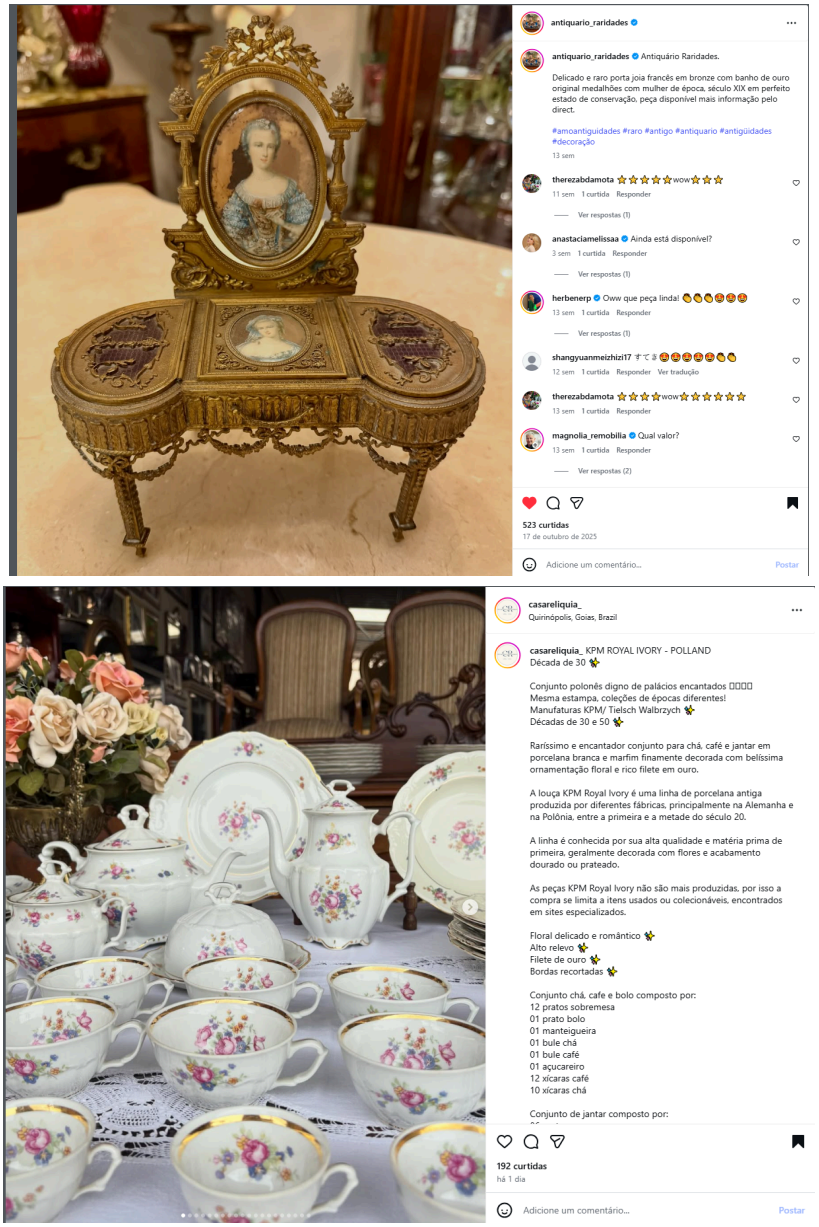
Figura 13 - Perfil digital @acervo_papola.



Fonte: Busca no Instagram
Acesso em: 21 jan. 2026

Nesse processo de transubstanciação do nostálgico para o digital, Diana, em sua curadoria para a o acervo, atua para além do "olhar profundo" e da seleção delicada de peças que carregam significados de beleza e sofisticação, transformando o "garimpo afetivo" em uma prática de mercado profissionalizada. Desenvolvendo uma curadoria digital, permite-nos entender que este trabalho não é apenas exibição, mas uma forma de conferir um novo universo simbólico aos objetos e abrir novos mercados em eras digitais. Como aponta Sally Price (2001), esses espaços legitimam práticas cotidianas da vida material como artísticas, construindo novos imaginários. O curador digital atua na validação da informação, selecionando o que deve ser lembrado e como deve ser consumido.

Figuras 14 e 15 - *Prints* de postagens em perfis de antiquários.



Fonte: Busca no Instagram
Acesso em: 21 jan. 2026

As imagens acima (figuras 14 e 15) demonstram essa transposição do *savoir-faire* tradicional para a curadoria digital. A análise revela que as postagens não são meros anúncios de venda, mas fragmentos de narrativas biográficas performadas no ambiente online. Seguindo os critérios de análise, as imagens utilizam uma estética que evoca o que o texto denomina “casa com alma de casa”. A composição visual não é asséptica como um showroom moderno; há um uso intencional de luz, sombras e

texturas que buscam remediar (Bolter; Grusin, 2000) a experiência sensorial do toque e da proximidade física.

Essa materialidade sensorial atua como o elo da experiencialidade, onde a imagem serve para "potencializar o imaginário" (Van Dijck, 2012), permitindo que o seguidor realize o "hedonismo imaginativo" proposto por Campbell. As legendas das postagens observadas não se limitam a descrever preços ou medidas. Elas constroem um *storytelling* que humaniza o objeto. Ao narrar a origem de uma peça ou o processo de garimpo, todo artesão da nostalgia confere aos itens uma "história reinventada". Desta forma, o *storytelling* digital aqui atua como o "momento da expressão" ou performance de Victor Turner. Ele completa a experiência vivida, transformando o objeto em um símbolo de distinção e, de algum modo, entendemos que sempre foi praticado pelo *connaisseur*, de maneira que, no Instagram, ele apenas ganha uma escala de conectividade permanente (Hine, 2015).

Observando a atuação desse *connaisseur* na rede, bem como sua interação com a comunidade, nas postagens, observa-se que a legitimidade do antiquário é reforçada pelos comentários e diálogos. O saber-fazer é validado quando a curadora responde dúvidas técnicas, demonstrando autoridade sobre a raridade e o estilo. Essa dinâmica reflete a transição de uma "autoridade enciclopédica" para uma "autoridade de engajamento". O colecionador digital torna-se um mediador (Martín-Barbero, 2008) entre o saber técnico e o desejo de consumo do seguidor. Ao classificar os itens como "acervo" ou "garimpo afetivo", as publicações criam uma barreira simbólica contra o consumo fútil de massa.

Pensando ainda uma monetização que pode ocorrer não pela venda agressiva, mas pela oferta de uma "experiência única", o "permitir-se" consumir uma peça de antiquário via Instagram pode ser entendida como uma performance de classe que une o "ser" ao "ter", rearticulando a economia do luxo (Sombart, 2009) para o ambiente digital.

Sobretudo, a figura X comprova que o Instagram pode funcionar como um mediador da experiência. A análise de conteúdo revela que a experiencialidade dessas postagens reside na capacidade de transformar a materialidade sensorial, sobre o objeto antigo, em uma imaterialidade simbólica a partir de uma narrativa de vida. Assim, o antiquário no digital deixa de ser um depósito de coisas velhas para se tornar um "lugar de memória" performado em tempo real, onde o *savoir-faire* é a mercadoria mais

valiosa. Neste sentido, redes sociais tem permitido uma formação de "tribos" ou grupos de interesse onde o saber é construído de forma colaborativa. O colecionador deixa de ser uma figura isolada para se tornar um líder comunitário que compartilha dicas de avaliação e locais de achados, como ocorre no nicho de brechós. Essa dinâmica envolve reflexões de Simmel (2006) sobre novas formas de sociabilidade e a relação entre o indivíduo e a massa.

Uma transição do *hobby* privado para a atividade profissional é uma marca do colecionismo contemporâneo. A habilidade de construir uma marca pessoal e utilizar o *storytelling* torna-se essencial para a monetização por meio de publicidade ou comercialização direta. Diana, por exemplo, utiliza sua pesquisa de mercado sobre o "vintage" e o "retrô" para dar vida nova às peças, unindo a memória familiar à lógica do "*second hand*". Essa profissionalização mescla o prazer da posse com as demandas do mercado digital. Nas plataformas digitais, o "olhar profundo" é mediado pela tecnologia. A própria experiencialidade transmuta-se em curadoria digital, onde o desafio é transmitir a sensorialidade da materialidade por meio de imagens. O colecionador reinventa o seu savoir-faire ao dominar a linguagem visual que permite ao seguidor "perceber" o objeto antes mesmo de possuí-lo.

Esta readequação das práticas pode ser observada em itinerários pessoais que unem a tradição à modernidade tecnológica. Enquanto o antiquário é mantido como um lugar de memória e acolhimento, onde cada objeto possui uma história reinventada e o *savoir-faire* reside na avaliação e no cuidado com o que é raro em oposição aos showrooms modernos, os acervos digitais permitem que um "garimpo afetivo" ganhe vida nova das redes sociais. A curadoria de roupas vintage exige um olhar profundo e pesquisa de mercado para que peças "feitas à mão" recuperem seu charme e sofisticação no ambiente online. Uma economia de conectividade permite que o colecionismo floresça em nichos antes invisibilizados, promovendo uma revalorização social, cultural e econômica. Através da memória coletiva e das interfaces sociais, os colecionadores constroem novos universos simbólicos que resistem à lógica do descarte. Dessa forma, a tecnologia não substitui o objeto físico, mas amplia sua potência como mediador de relações humanas e significados nostálgicos no contexto urbano e global.

Voltando a nossa passagem pela confeitaria e suas possibilidades de experiência em torno dos consumos alimentícios, observamos um jovem casal (com não mais do que 18 anos cada) namorando em uma mesa de entrada da "velha" Copacabana, em

meio a todos os idosos que frequentam a cafeteria pelas tardes. Discretamente, observamos que ambos com seus celulares em mãos, voltando sua atenção muito tempo às telas de seus *smartphones*, mais rolando dedos pelas plataformas do que na troca de carícias e beijos. Ainda assim, vivenciando aquele momento que pode se enquadrar dentro de uma ética romântica e critérios de implementação das práticas capitalistas (Campbell, 2001). Aquela cena nos permitiu também uma reflexão sobre como práticas e hábitos são replicados em meio a memória coletiva (Halbwachs, 2006), e, sobretudo, sobre o quanto as cidades sociais pelo consumo nos convidam às experiências tão própria das lógicas de sociabilidade[4] simmelianas (2006). Evidentemente, dentro das lógicas de gosto e estilos de classe (Bourdieu, 2011), esta busca por experiências é enquadrada por meio de recortes de classe e suas particularidades.

A cidade torna-se um palco de rituais de consumo. O ato de "passear no centro para ver coisas" e depois comprá-las ou postá-las na internet demonstra como as materialidades urbanas (padarias artesanais, antiquários, comércios reinventados) são agora balizadas por negociações de classe e pela necessidade de performance ostentativa nas plataformas digitais. Para tanto, o consumo atual pode ser visto como uma prática cultural calcada na experiencialidade, onde o simbólico frequentemente se sobrepõe ao sensorial, e a vida é vivida como uma performance mediada continuamente pelo olhar do outro através das telas.

Unindo a tradição do *connaisseur* à performance nas redes sociais., a figura do curador digital, em suas novas práticas de seleção e validação de informação na era da internet, reside em construir uma experiência compreendida entre algo "performado" (Turner, 1987) e "vivido". Essa não é apenas mais uma narrativa, mas reflexo das pequenas apropriações da vida cotidiana. No ambiente digital, os sujeitos vão aprendendo a cuidar de suas performances particulares, transformando-se em uma espécie de "mercadoria humana fetichizada" (Marx, 2013) para negociar sentidos e visibilidade.

[4] "Esta interação surge sempre a partir de determinados impulsos ou da busca por certas finalidades. Instintos eróticos, interesses objetivos, impulsos religiosos, objetivos de defesa, ataque, jogo, conquista, ajuda, doutrinação e inúmeros outros fazem com que o ser humano entre, com os outros, em uma relação de convívio, de atuação com referência ao outro, com o outro e contra o outro, em um estado de correlação com os outros. [...] tudo o que existe nos indivíduos e nos lugares concretos de toda a realidade histórica como impulso, interesse, finalidade, tendência, condicionamento psíquico e movimento nos indivíduos – tudo o que está presente nele do modo a engendrar ou mediatizar os efeitos sobre os outros, ou a receber esses efeitos dos outros" (Simmel, 2006, p.60).

Considerações finais

Compreendendo o savoir-faire não como algo abstrato, mas como um conhecimento construído ao longo da vida e reinventado nos caminhos digitais, entre Dona Eli e Diana, foi possível observarmos uma transição do físico para o digital, que, de alguma forma, pode ser narrada através das experiências sensíveis dessas "artesãs da nostalgia". Ainda por meio de suas trajetórias, uma interdisciplinaridade entre consumo e percepção manifesta-se no ato de garimpar: um exercício de sensibilidade que busca, na contramão da efemeridade global, a autenticidade e a elegância. Um "olhar profundo" é, simultaneamente, uma técnica de mercado e um ato poético de preservação da memória material e imaterial da cidade, como nossa *flânerie* pela Vila Belga, transformando o consumo numa prática cultural rica em significados.

Por sua vez, a transição das práticas de colecionismo para o ambiente digital não é meramente uma mudança de meio, mas uma reinvenção profunda do próprio savoir-faire do colecionador. A autoridade, antes baseada na posse e no conhecimento enciclopédico, agora é construída através de habilidades de curadoria digital, de *storytelling* e de engajamento comunitário. As plataformas como Instagram e TikTok democratizam o acesso ao conhecimento sobre objetos colecionáveis e permitem que o colecionismo floresça em nichos antes negligenciados, como os garimpos de brechó, demonstrando que o valor de uma coleção pode estar tanto na sua raridade quanto na narrativa que a acompanha.

Contudo, as limitações de nossas interpretações incluem a natureza volátil e em constante mudança das próprias plataformas digitais. A internet e as redes sociais funcionam como motores de transformação contínua que, ao quebrarem barreiras geográficas e sociais, democratizam o acesso a objetos, mas também reconfiguram as noções de raridade e autenticidade. Assim, a figura do *connaisseur* ou colecionador moderno não apenas adquire o objeto; ele atua como um curador digital que fotografa, edita e enquadra a peça em uma narrativa visual atraente. Suas novas habilidades envolvem uma readequação que exige o domínio de linguagens visuais e técnicas de *storytelling* para transformar a coleção em um "espetáculo digital". A autoridade do *connaisseur*, antes baseada exclusivamente na posse física e no conhecimento enciclopédico, agora é construída por meio do engajamento comunitário e da validação de informações na rede.

Contudo, o próprio *storytelling*, frequentemente tratado como um neologismo do marketing digital, é, em verdade, a roupagem contemporânea de uma prática inerente ao antiquariato e ao colecionismo desde os gabinetes de curiosidades: a atribuição de uma narrativa de proveniência. Como observa Dona Eli ao afirmar que "cada objeto tem uma história para contar", o saber-fazer do *connaisseur* sempre envolveu a capacidade de verbalizar a alma do objeto. O que ocorre no digital é uma remediação (Bolter; Grusin, 2000): a narrativa que antes era restrita ao balcão do antiquário ou ao salão de colecionadores agora é performada por meio de vídeos e legendas, mantendo sua função primordial de agregar valor de troca simbólico. A essência do *connaisseur* não se perde, ela se performa. Sendo assim, o curador digital utiliza o *storytelling* enquanto performance para completar a experiência de consumo. O conhecimento enciclopédico tradicional agora é traduzido em curadoria digital, onde o "olhar profundo" é o que separa a peça de "brechó" (massa/descarte) da peça de "acervo" (curadoria/distinção).

Nesse sentido, o digital não substitui o *connaisseur*, mas exige que ele seja também um performer de seu próprio saber. A autoridade não emana apenas da posse do objeto, mas da capacidade de narrá-lo dentro de um contexto de experiencialidade que ressoe com o público. Para tanto, a manutenção dessa essência é uma estratégia de agenciamento contra a efemeridade do mercado global. Ao insistir na história, no detalhe e no "feito à mão", o *connaisseur* no digital opera na contramão da lógica burguesa de produção em massa. Ele vende o seu "tempo de conhecimento" e a sua sensibilidade interpretativa. O *storytelling* digital, portanto, é a ferramenta que permite que o saber-fazer artesanal e a erudição do colecionador sobrevivam e sejam valorizados em uma economia da atenção, preservando o objeto como um "lugar de memória".

Depois da caminhada, no final daquela tarde no centro da cidade, duas antropólogas enquanto *flâneurs*, ou seja, inspiradas no personagem baudelairiano para pensar suas memórias afetivas sobre a cidade e seus processos de consumo, voltaram para casa com inúmeras reflexões sobre dimensões e perspectivas da experiência para a percepção e o consumo. Estando lá, em meio ao ver a multidão que se entrecruza e performa seus consumismos no centro da cidade, território "onde misturam-se as almas e as coisas" (Eckert; Rocha, 2003, p.12), observamos, de perto, a *experiencialidade* calcada em um contexto sócio-histórico acontecer na nossa frente. Sobretudo, em se tratando da relação entre indivíduos e tecnologia e seus mediadores, observamos

pessoas entre os provadores de roupas das lojas escolhendo peças de roupa para "experimentar", ou em frente ao balcão de doces da Copacabana decidindo qual doce comer, consultando seus celulares. Além disso, a "imergência" de seus "*onlines"* particularizados em suas imagens e informações algoritimizadas no celular que, imediatamente fornece mil informações sobre aquele determinado perfume que está na mão da vendedora da Loja Renner, questionamo-nos se esta mesma *experiencialidade* nos torna sujeitos ou objetos do consumo? Utilizando a imaginação com intenção, os indivíduos que constroem seus caminhos de consumo, tornam-se uma espécie de *bricoleur* (Lévi-Strauss, 1989), recortando artificialidades para compor suas classificações mentais íntimas, em busca da satisfação em cada ato de consumir.

Durante nossa estada na confeitaria, pedimos aos antigos atendentes (que toda uma vida trabalharam na confeitaria) um chá, um café passado, clássicos os mil folhas tão icônicos, as panelinhas de coco... permeadas pelas lembranças, e os recém-chegados *macarons* para levar. Observamos ao redor as pessoas compartilhando suas experiencialidades que não eram só gastronômicas, envolvia sentimentos, diálogos e o consumo – não só de comida, mas de ambiente, relações e sensações (Ingold, 2000). Mesmo em uma era de consumo que se desloca da cultura material para o digital, as experiencialidades precisam ser vivazes. Naquela tarde, pelas diversas experiências, entre imaterialidade e materialidade, articulamos nossa noção incipiente de uma *experiencialidade* em contraponto ao "olhar profundo", que é construído na figura do *connaisseur*, agora, curador digital. Entre um emaranhado de significados e referências, realizamos uma pequena reflexão sobre a construção sensível de novas experiências de consumir que oscilam sentidos de percepção em tempos tão digitais.

Referências

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BAUMAN, Sygmunt. *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Passagens.* Belo Horizonte; UFMG, 2009.

BOLTER, Jay David; GRUSIN, Richard. *Remediation: understanding new media*. Cambridge: Th e MIT Press, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2011.

BOYM, Svetlana. *The future of nostalgia*. New York, NY: Basic Books, 2001.

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

Davis, Fred. (1979). *Yearning for yesterday: a sociology of nostalgia*. New York, NY: Free Press, 1979.

ECKERT, Cornélia.; ROCHA, Ana Luiza de Carvalho. *Etnografia de Rua: Estudo de Antropologia Urbana.* ILUMINURAS, Porto Alegre, v. 4, n. 7, 2003. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/9160 Acesso em: 12 jul. 2024.

ECKERT, C.; ROCHA, A.L. *A arte de narrar as (nas) cidades: etnografia de (na) rua, alteridades em deslocamento.* Revista Hawò, 2020, V.1. Disponível em: https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/63521 Acesso em: 13 jul. 2023.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios.* In: BIB. São Paulo, n. 60, p. 5-25. 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva.* São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2006.

HINE, C. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday.* Bloomsbury: Londres, 2015.

INGOLD, Tim. *The perception of environment: essays of livelihood, dwelling and skill.* London: Rotledge, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. *A Ciência do Concreto* In: O pensamento selvagem. Campinas: Papirus, 1989.

MAGNANI, José G. C. *Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos*. Anuário Antropológico, v.38 n.2 | 2013. Disponível em: https://journals.openedition.org/aa/526 Acesso em: 23 jan. 2026.

MACHADO, Morgana; PAULON, Thainá. *Epistemes de insurgência: desafio à norma e invenções do saber na era da inteligência artificial*. In: Epistemologias dissidentes [livro eletrônico]: desafio à norma e invenções do saber / [organização] Rafaela Oliveira Borges. -- 1. ed. -- Santa Maria, RS: Arco Editores, 2025.

MARTIN-BARBEIRO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política.* São Paulo: Boitempo, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção.* São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ORTNER, Sherry. *Subjetividade e crítica cultural.* Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/pjZf86ZNtHzDmh4QJtXNDGz/?lang=pt&format=pdf Acesso em: 30 abr. 2023.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática.* Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SOMBART, Werner. *Lujo e Capitalismo***.** Madrid: Ediciones Sequitur, 2009.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

TURNER, Victor. *Anthropology of Performance.* New York: PAJ Publications, 1987.

VAN DIJCK, Jsose. *La Cultura de la Conectividad: una história crítica de las redes sociales*. Buenos Aries: Siglo Veintiuno, 2012.

Do quarto de despejo à universidade: Carolina Maria de Jesus na minha formação em psicologia.

From quarto de despejo to the university: Carolina Maria de Jesus to my psychological formation.

Beatriz da Silva Santos
Pesquisadora independente, Brasil
Icó, CE
beatrizsilvas.psi@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8855-7919

Welison de Lima Sousa
Universidade Federal da Bahia, Brasil
Salvador, BA
welisonls@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1076-6507

Recebido em: 9 de dezembro de 2025
Aceito em: 23 de março de 2026

Resumo:

Este artigo foi motivado por inquietações durante minha formação, pela ausência de autoras(es) negras(os) como referências na matriz curricular do curso de Psicologia, o que limita a produção de conhecimento baseada em epistemologias subalternizadas. Nesse contexto, analiso os impactos da leitura da obra "Quarto de Despejo: diário de uma favelada" de Carolina Maria de Jesus na formação em Psicologia. Trata-se de uma pesquisa narrativa (auto)biográfica que utiliza trechos da obra em diálogo com minhas inquietações, articulando autoras(es) decoloniais. Entre os atravessamentos pela leitura, destacam-se o reconhecimento da minha identidade como mulher negra e a compreensão da negritude como processo atravessado por relações raciais, sociais e subjetivas. Observa-se que a discussão a população negra é recente na Psicologia e influencia a formação, visto que a distribuição dos temas na matriz curricular revela o que é considerado relevante para a atuação profissional. Ainda há muito a ser (des)construído e (re)inventado no campo acadêmico e na práxis.

Palavras-chave: Carolina Maria de Jesus. Formação em Psicologia. Psicologia Decolonial.

Abstract:

This article was motivated by concerns that emerged during my academic training, particularly regarding the absence of Black authors as theoretical references within the Psychology curriculum, which restricts the production of knowledge grounded in subalternized epistemologies. In this context, the study analyzes the impacts of reading Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada by Carolina Maria de Jesus on Psychology education. This is a narrative (auto)biographical study that draws on excerpts from the book in dialogue with my own concerns, while engaging with decolonial authors. Among the main effects of this reading experience are the recognition of my identity as a Black woman and the understanding of Blackness as a process shaped by racial, social, and subjective relations. The study also highlights that discussions concerning the Black population have only recently gained visibility within Psychology and continue to influence academic training, insofar as the distribution of topics within the curriculum reflects what is considered relevant for professional practice. There remains much to be (de)constructed and (re)invented within both the academic field and praxis.

Keywords: Carolina Maria de Jesus. Formation in Psychology. Decolonial Psychology.

Introdução

Ao longo da minha graduação em Psicologia, fui me dando conta de um incômodo que inicialmente não conseguia nomear, mas que partia da minha percepção em relação às leituras obrigatórias, que em sua maioria, eram pautadas em autores brancos, homens, europeus, distantes da minha realidade. Além de me deparar, apenas na disciplina de Psicologia Social, com discussões sobre raça, surgindo de forma pontual, como conteúdos complementares e não como parte estruturante da formação em psicologia. Embora naquele momento, ainda não compreendesse o efeito dessa ausência, algo tocava a experiência da minha formação.

Esse desconforto começa a ganhar novos sentidos quando participei do "I Colóquio Nacional On-line Outras Psicologias: sofrimento, clínica e diáspora na contemporaneidade", promovido pela Universidade Potiguar, em 2020. Na época, cursava psicologia em uma instituição privada localizada no interior do Ceará, e foi nesse evento que tive o primeiro contato com a obra "Quarto de despejo: diário de uma favelada" de Carolina Maria de Jesus. Saí do evento mobilizada e determinada a ler a obra de Carolina por completo. Leitura essa que se deu justamente no momento em que estava pensando no que escrever para o meu trabalho de conclusão de curso.

O diário de Carolina me levou a revisitar a minha trajetória, e ao mesmo tempo, me colocou a olhar criticamente para a minha identidade racial e para a minha formação em psicologia. A cada página lida, eu me perguntava: "e eu não sou uma mulher negra?". Ao mesmo tempo, também passei a olhar para o modo de escrita de Carolina, a escrita acadêmica, a minha escrita e a me questionar: "pode a subalterna escrever?".

Quando passo a resgatar as memórias da minha graduação, percebo que vou dando novos sentidos a elas a partir do meu contato com Carolina Maria de Jesus. Lembro, por exemplo, do auditório da clínica-escola da minha faculdade, espaço que era promovido a eventos de psicologia, com profissionais considerados referências importantes na área. Durante muito tempo, a configuração da bancada de profissionais pareceu natural para mim. No entanto, passei a olhar para aqueles rostos/corpos de um outro modo, percebendo que a bancada era composta por profissionais brancos em sua grande maioria. Essa percepção me fez questionar não apenas sobre representatividade, mas também sobre quais pessoas são historicamente reconhecidas como referências

legítimas na produção do saber.

Desse modo, o meu encontro com a autora não produziu apenas uma identificação com a sua narrativa, mas também um olhar crítico à minha formação, seja ela pessoal e profissional. Experiências que antes eram percebidas de maneira isolada, como por exemplo, a ausência de autoras e autores negras(os) na matriz curricular, a predominância de referenciais brancos, entre outras percepções, passam a ser compreendidas por mim como parte de uma estrutura mais ampla da colonialidade do saber.

Ao tentar recuperar memórias durante a minha graduação relacionadas a intelectuais negras, ou debates raciais, encontro na maior parte do tempo lacunas, ausência, silenciamentos, algo que acredito não ser acidental. Essas ausências revelam algo sobre a minha formação, especialmente a forma como determinados temas, corpos, experiências, aparecem de maneira tão sutil, quase como passagens rápidas no percurso acadêmico. Ao revisitar memórias acadêmicas, percebo que os debates sobre raça apareciam de forma pontual, e quando apareciam, concentravam-se em disciplinas específicas e muitas vezes, como conteúdos complementares. Não recordo da presença sistemática de autoras negras nas bibliografias obrigatórias ao longo da graduação, sobretudo em disciplinas consideradas centrais da formação clínica e teórica.

Essa ausência, inicialmente naturalizada por mim, passou a ser percebida como parte de uma organização curricular que produz determinados silenciamentos epistemológicos. É nesse contexto que surge a problemática desta pesquisa: quais os impactos da leitura da obra Quarto de despejo: diário de uma favelada de Carolina Maria de Jesus na minha formação em Psicologia?

A partir das inquietações que foram surgindo no decorrer da minha formação, me dei conta de que o modo como eu compreendia a Psicologia também precisava ser revisitado historicamente. Com isso, passei a compreender que o ensino da Psicologia no Brasil não pode ser entendido isoladamente de seu percurso histórico enquanto ciência e profissão. Desde sua regulamentação em 1962, a Psicologia foi marcada por influências eurocêntricas, sustentadas por ontologias coloniais que moldaram a forma de compreender a subjetividade e a prática profissional (Lucena Filho; Silva, 2018).

Essa percepção passou a fazer sentido quando passei a revisitar as referências estudadas, os autores considerados clássicos, quais sujeitos são reconhecidos como produtores de conhecimento. O fazer colonial pode ser observado tanto nas matrizes

curriculares quanto na atuação, em que se privilegia um sujeito ideal, homem, branco, europeu, e se invisibilizam experiências e saberes de outros grupos (Anselmo, 2021).

Buscando compreender esses apagamentos, me aproximo das ideias de Quijano (2005) sobre colonialidade, a qual me ajudou a compreender que a exclusão de vozes negras e indígenas na produção de conhecimento não é casual, mas resultado de um padrão de poder que, mesmo após o fim formal da colonização, sustenta relações de dominação política, econômica, cultural e epistêmica, sustentadas pelos colonizadores que se mantêm.

É a partir dessa lógica, dessas formas de relacionamento criadas pela colonialidade, baseadas em raça e na hierarquização das relações, que também se criou uma lógica de valorização e compreensão do conhecimento, que seria uma superioridade epistêmica, ou melhor, a colonialidade do saber (Gomes, 2018). As discussões de Maldonado-Torres (2013), contribuíram para ampliar essa compreensão ao apontar que a colonialidade do saber organiza o campo científico a partir de discursos eurocêntricos considerados superiores, enquanto desqualifica saberes produzidos por indígenas, negros, mulheres, sujeitos subalternizados. Essa lógica é também responsável pela colonialidade do ser, que se refere à experiência vivida da colonização e seu impacto tanto na linguagem quanto na construção da subjetividade, se inscreve nos corpos e subjetividades, produzindo exclusão e inferiorização.

Mais do que compreender um conceito até então abstrato para mim, comecei a perceber como a colonialidade do saber atravessava experiências concretas da minha própria formação. Por exemplo, lembrando agora do auditório da clínica-escola, que era o espaço de todos os eventos e atividades coletivas da Faculdade, lembro que nas paredes tinham imagens de profissionais de diferentes profissões, eram em sua maioria pessoas brancas. Nas imagens relativa à psicologia era um homem e uma mulher, ambos brancos, com roupas formais, e essas imagens estiveram presentes durante toda a graduação, a pele negra não aparecia em cards de eventos, em divulgações de profissionais de sucesso.

Isso também aparecia no corpo docente da Faculdade, quantas docentes de cabelo crespo tive? Naquele momento da graduação, eu não questionava aquela composição racial e intelectual. A naturalização desses espaços majoritariamente brancos também revela os efeitos da colonialidade do saber, na medida em que determinados corpos são historicamente legitimados como produtores autorizados de

conhecimento, enquanto outros permanecem ausentes ou aparecem apenas de forma excepcional. Hoje consigo perceber e questionar, sobre quais corpos, quais vozes são historicamente autorizadas a produção de conhecimento.

Nesse processo, as contribuições de Sueli Carneiro (2005) sobre epistemicídio tornaram-se fundamentais para que eu pudesse entender os silenciamentos que perpassam a minha trajetória acadêmica. Ao discutir o epistemicídio como o apagamento de determinados saberes que não se alinham com os padrões hegemônicos de produção de saber, geralmente europeus e ocidentais, a autora aponta que esse processo produz invisibilidades epistemológicas, ao mesmo tempo em que promove e reafirma a hegemonia das epistemologias europeias e norte-americanas. A autora reforça, ainda, que o epistemicídio é um dos pilares do racismo, pois não se limita à exclusão material, mas implica também uma exclusão simbólica e intelectual.

Dessa forma, passei a ver a universidade, não apenas como um espaço de formação profissional, mas também esse espaço de produção e exercício da colonialidade do saber, quando não busca uma perspectiva crítica e contextualizada de seus currículos, aprofundando o racismo epistêmico e o epistemicídio (Jacinto *et al.,* 2023).

Foi a partir desses silenciamentos que as perspectivas do feminismo decolonial passaram a fazer sentido para mim. As contribuições de Maria Lugones (2014), ao denunciarem a invisibilidade histórica das mulheres negras tanto nos movimentos feministas quanto nos movimentos negros, contribuíram para que eu pudesse entender que raça, gênero e classe não devem ser analisados de forma separada.

Desse modo, a interseccionalidade, conceito este desenvolvido por intelectuais negras como Kimberlé Crenshaw e aqui discutido a partir das contribuições de Carla Akotirene (2018), evidencia o pluralismo do sujeito, sobretudo da mulher negra, e as lutas múltiplas que marcam sua experiência, sendo a colonialidade grande responsável pela ascensão do racismo e sexismo institucionais contra identidades produzidas. Nesse sentido, a Psicologia precisa deslocar-se de uma prática neutra e universalizante para uma prática ética e política.

Mesmo reconhecendo que a universidade brasileira tenha passado por transformações importantes nas últimas décadas, especialmente a partir da Lei nº 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, e da Lei nº 12.711/2012, que instituiu a política de cotas nas universidades

federais, os efeitos da colonialidade do saber permanecem presentes nos currículos e práticas acadêmicas.

A ampliação do acesso da população negra ao ensino superior representou um avanço significativo no enfrentamento das desigualdades históricas, mas não garante, por si só, a transformação das epistemologias que sustentam a formação universitária. Nesse contexto, a permanência de referenciais majoritariamente eurocêntricos evidencia que o debate sobre diversidade racial não implica necessariamente uma revisão crítica das bases de produção do conhecimento.

Foi nesse cenário que surgiu a minha inquietação durante a graduação em Psicologia. Aos poucos foi ficando impossível sustentar uma ideia de neutralidade universalizante na psicologia. Passei, assim, a compreender a necessidade de uma psicologia ética, política e comprometida com epistemologias historicamente silenciadas e com outras possibilidades de existência.

Assim, para mim, falar em Psicologia, é falar também de descolonizações epistêmicas: revisitar teorias, práticas e problemáticas a partir do lugar de quem escreve, de onde escreve e para quem escreve. Esse exercício me implicou não só como pesquisadora, mas também como mulher negra em formação, que encontra na escrita um espaço de resistência e reexistência.

É nesse contexto que este artigo analisa quais os impactos da leitura da obra "Quarto de Despejo: diário de uma favelada" de Carolina Maria de Jesus na minha formação em Psicologia, refletindo sobre os deslocamentos diante das exclusões produzidas pela colonialidade e abrindo espaço para epistemologias negras. Nesse caminho, proponho refletir sobre as contribuições da narrativa de Carolina Maria de Jesus para a construção de um olhar crítico na Psicologia; analisar como essa experiência de leitura marca minha trajetória formativa em sua dimensão ética, política e social; e contribuir para o campo científico da Psicologia com uma escrita que emerge das margens e que reconhece a força das narrativas que foram historicamente silenciadas, afirmando a pesquisa narrativa (auto)biográfica como um ato político.

Metodologia

Este estudo constitui-se como uma pesquisa narrativa (auto)biográfica, de abordagem qualitativa e caráter exploratório. Escolher a pesquisa narrativa não foi somente uma decisão metodológica, mas um movimento político. Ao escrever sobre minha formação, compreendo que o conhecimento se tece a partir das experiências, dos afetos e das memórias que me atravessam, e não somente por meio de dados objetivos.

Essa escolha implica reconhecer uma epistemologia contra-hegemônica, que desafia os modos tradicionais de produção de saber pautados na neutralidade, na objetividade e na hierarquização entre sujeito e objeto (Fasano, 2016). Ao colocar a experiência e a subjetividade como fontes legítimas de conhecimento, o estudo alinha-se a perspectivas que reivindicam outros modos de saber, situados, encarnados e implicados, em que o saber emerge do encontro entre quem pesquisa e aquilo que é pesquisado. Nessa perspectiva, as autoras Santos, Cavalcante e Oliveira (2024) afirmam que a efetivação de uma ação contra-hegemônica constitui-se também como instrumento de enfrentamento às estruturas de poder, ao passo que questiona verdades apresentadas como universais ou científicas e sustenta uma postura crítica diante das ideologias dominantes e de suas formas de dominação.

Assim, ao adotar uma epistemologia contra-hegemônica, esta pesquisa também se materializa em um modo de fazer que reconhece o lugar da experiência e da subjetividade como caminhos legítimos de produção de saber. Nessa direção, assumir uma pesquisa (auto)biográfica significa também o encontro com inúmeras possibilidades nas quais o meu eu pessoal dialoga com o meu eu social, ou seja, ao mesmo tempo em que sou autora, também sou narradora do texto, e por meio da autoescuta é possível sinalizar ao mundo questões consideradas relevantes. É com base nessa perspectiva que a pesquisa (auto)biográfica é considerada um dispositivo na medida em que proporciona à pessoa que escreve refletir sobre seu percurso de formação, seja ele formal, não formal ou por meio das experiências ao longo da vida (Passeggi; Souza; Vicentini, 2011).

Assim, o processo metodológico se iniciou com a leitura integral da obra Quarto de despejo: diário de uma favelada, de Carolina Maria de Jesus. Durante a leitura, destaquei os trechos pelos quais fui sendo atravessada por inquietações e afetos. Não selecionei de forma distante ou técnica, mas a partir daquilo que me mobilizou e

ressoou em minha própria história, seja por provocarem afetos, seja por evocar memórias de minha trajetória acadêmica. Esses fragmentos foram então articulados às contribuições de autoras e autores decoloniais e estudiosos(as) das questões étnico-raciais.

Ao escrever, percebi que a narrativa (auto)biográfica me permitia transformar a leitura em reflexão formativa e política, reconhecendo, como afirma Ferreira (2015), que esse tipo de estudo tem como uma das vantagens a aproximação do que é real, do relato de experiência, em que essas narrativas geram impacto significativo no contexto social ao tratar de fatos vivenciados, experienciados por pessoas comuns, presentes nas margens. Esses registros foram fundamentais para que eu pudesse entrelaçar a narrativa de Carolina às minhas próprias narrativas, compondo um material que não é neutro, mas implicado.

A abordagem qualitativa reforça essa implicação, uma vez que ela privilegia a compreensão dos fenômenos subjetivamente, considerando histórias de vida, pesquisa participante, historiografias, pesquisa-ação, etc., na qual é utilizado como ferramentas além da interpretação e descrição do contexto do objeto, textos, fotografias, diários de campo, registro de depoimentos, entre outros instrumentos (Lima, 2018). Tal perspectiva mostra-se favorável em estudos que abordam experiências pouco exploradas e processos sociais emergentes (Kerr; Kendal, 2013). Também por isso, o caráter exploratório se fez necessário: falar dos impactos da obra de Carolina Maria de Jesus em minha formação significou caminhar por um território ainda pouco discutido na Psicologia, ampliando familiaridade com o objeto e abrindo espaço para novas perguntas (Gil, 2008).

Assim, esta metodologia é também a expressão de um encontro entre a escrita de Carolina Maria de Jesus, que denunciou a fome, a exclusão, racismo, epistemicídio, e a minha escrita, que busca afirmar a legitimidade das epistemologias negras e decoloniais na Psicologia. Escolher esse caminho significou assumir a narrativa (auto)biográfica como uma forma de conhecimento que nasce da vida, da memória e da experiência, que se inscreve, ao mesmo tempo, como pesquisa e como ato político.

E eu não sou uma mulher negra?

Ao ingressar no curso de Psicologia, no segundo semestre de 2016, minhas leituras passaram a se orientar por uma perspectiva mais técnica e diretiva. Durante o oitavo semestre, fui convidada a participar de um sarau virtual, no qual a escolha do texto a ser recitado era livre, e escolhi um poema de Bráulio Bessa. Neste evento, fui questionada sobre quais autoras(es) faziam parte das minhas leituras. Respondi a partir das referências que tive no meu ensino médio, majoritariamente compostas por homens brancos. Esse questionamento me provocou um desconforto e levou-me a refletir sobre minhas escolhas. Percebi que não havia mencionado nenhuma mulher, tampouco uma mulher negra. Me senti mobilizada, desde então, à busca por obras de autoras negras, ainda que, naquele momento, sem priorizar tais leituras. Foi nesse percurso que entrei em contato com a obra de Carolina Maria de Jesus, cuja escrita produziu importantes atravessamentos em minha formação e nas reflexões que sustentam este trabalho, portanto, irei apresentá-la e de como fui atravessada por sua narrativa.

Carolina Maria de Jesus nasceu em 1914, em Sacramento–MG, em uma família humilde. Frequentou somente até a 2ª série, onde aprendeu a ler e escrever, desenvolvendo o gosto pela leitura e pela escrita, mas sua escolarização foi interrompida precocemente. Mudou-se para São Paulo, onde exerceu diversos trabalhos e enfrentou grandes dificuldades, sobretudo após a maternidade. Vivendo na favela do Canindé, às margens do rio Tietê, Carolina criou seus três filhos em meio à fome e à precariedade, sobrevivendo como catadora de papel. Nessa rotina, aproveitava cadernos descartados que encontrava no lixo para registrar seu cotidiano, já com a intenção de publicar um livro que denunciava as injustiças da favela (Literafro, 2025).

Foi nesse contexto que seus escritos foram descobertos pelo jornalista Audálio Dantas, que organizou e editou os manuscritos, resultando na publicação de Quarto de Despejo: diário de uma favelada, em 1960. A obra, de caráter testemunhal, narra a luta diária contra a fome, a exclusão e o racismo, revelando a experiência de uma mulher negra, mãe solo e periférica, que usou a escrita como resistência. Sua trajetória evidencia tanto as adversidades de uma vida marcada pela pobreza quanto a potência de uma voz historicamente silenciada, cuja escrevivência desloca fronteiras entre literatura, política e denúncia social (Literafro, 2025).

A obra de Carolina Maria de Jesus possui caráter testemunhal, registrando as

inúmeras dificuldades enfrentadas no cotidiano da favela, tanto por ela quanto por outros moradores. Relata os obstáculos específicos decorrentes de sua condição de mulher, negra e mãe solo de três filhos, que precisou buscar formas alternativas de sustento. A luta diária contra a fome tornou-se uma marca central de sua escrita, evidenciada pelo fato de que os cruzeiros obtidos com a coleta de papeis e outros materiais eram insuficientes para garantir o sustento básico da família (Pinangé *et al*., 2020).

A escrita preta, direta e potente de Carolina Maria de Jesus provocou em mim uma profunda inquietude, levando-me a questionar minha identidade racial e a rememorar experiências pessoais. Cresci ouvindo meus pais e amigas(os) se referirem a mim como parda, uma perspectiva que acabei reproduzindo em outros contextos. No terceiro semestre da faculdade, durante uma aula de filosofia, a professora dirigiu-se a mim, afirmando que não me considerar uma mulher negra seria um equívoco. Naquele momento, a palavra que vinha à minha mente era "parda", e sentia incômodo quando era identificada como negra, sensação que percebi ao ler a obra de Carolina. Surgiu, então, o questionamento: o que não faz de mim uma mulher negra? Ao refletir sobre a trajetória de Carolina, inicialmente me distanciei, considerando que, para ser reconhecida como negra, não deveria frequentar uma faculdade particular ou ocupar determinados espaços, me vendo como uma pessoa privilegiada. Essa percepção está relacionada ao fenômeno do colorismo ou pigmentocracia.

Segundo Devulsky (2021), o colorismo descreve como as discriminações variam segundo o tom de pele e os traços físicos das pessoas. Entre indivíduos negros ou afrodescendentes, o tratamento e as oportunidades podem ser diferentes dependendo da pigmentação da pele, da textura do cabelo ou do formato do nariz e da boca, ou seja, traços associados à negritude. Pessoas de pele mais clara tendem a ser mais aceitas em certos ambientes e, por vezes, consideradas brancas, embora continuem sendo negras. Para compreender melhor esse movimento, é importante situá-lo, ainda que brevemente, no contexto das políticas raciais no Brasil e no histórico processo de embranquecimento.

Desde o período colonial, o Brasil foi atravessado por discursos raciais que afirmavam que o país não poderia se desenvolver por estar habitado por raças tidas como inferiores, o que daria origem a mestiços e pardos. Com base nessa ideia, autoridades começaram a pensar em soluções para garantir o futuro da nação. A

resposta encontrada foi o projeto de embranquecimento da população, que incentivou a vinda de povos europeus, brancos, considerados raças superiores, para o território brasileiro (Munanga, 2019).

A miscigenação de diferentes etnias resultou em uma sociedade marcada por diversos tons de pele. Contudo, aquilo que inicialmente foi apresentado como positivo para a formação de um povo revelou, na realidade, os preconceitos, as violências, já presentes desde o processo de colonização. Nesse contexto, o colorismo emerge como uma forma de discriminação baseada na cor da pele: quanto mais escura e pigmentada a pele, maiores as possibilidades de exclusão e preconceito. Assim, a tonalidade da pele passou a definir a maneira como a sociedade tratava determinados corpos, independentemente de sua origem racial (Devulsky, 2021).

Esse pensamento permanece atualmente, produzindo uma segregação identitária entre pessoas negras e favorecendo o surgimento de nomenclaturas consideradas socialmente "aceitáveis", como parda, morena ou mulata. Segundo Schucman (2023), esse processo opera pela negação do racismo e pela manutenção da ideia de uma suposta democracia racial. Nesse contexto, é importante destacar que pessoas de pele mais clara, cujas características se aproximam do padrão estético imposto socialmente, também sofrem preconceito, opressão e racismo, embora tais violências costumam se manifestar de forma mais sutil ou branda.

A partir dessa compreensão, meu questionamento foi sendo modificado após a leitura da obra de Carolina Maria de Jesus e a tomada de consciência sobre o processo em que me encontrava. Lembrei-me do discurso de Sojourner Truth, escritora, abolicionista afro-americana e ativista dos direitos das mulheres, proferido durante a Convenção dos Direitos da Mulher, nos Estados Unidos. Ouviu pastores afirmarem que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, porque Jesus era homem e porque a primeira mulher havia sido pecadora. Em resposta, Truth proferiu seu famoso discurso "E eu não sou uma mulher?", em que já apontava as múltiplas formas de ser mulher e a necessidade de um feminismo que reconhecesse as intersecções entre raça, gênero e sexualidade (Geledés, 2014).

O discurso de Sojourner Truth e a discussão sobre o colorismo fizeram com que o meu questionamento inicial fosse modificado, tornando-se: e eu não sou uma mulher negra? Neusa Santos (2021), em Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social, discute que o processo de tornar-se negro(a) se

dá no momento em que o indivíduo toma consciência das ideologias que o aprisionam em uma imagem alienada. Trata-se de um processo inacabado, em constante construção, um vir-a-ser contínuo que exige desconstruir preconceitos internalizados e de pensamentos que, muitas vezes, tendem a embranquecer a mente.

Carolina sempre teve consciência de sua negritude, assumindo-a, orgulhando-se, conforme o trecho abaixo:

> [...]. Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (Jesus, 2014, p. 64-65).

Ao me deparar com esse trecho de Carolina, percebo que meu desconforto em ser identificada como negra não era individual, mas atravessado por uma lógica de embranquecimento e negação racial. Enquanto Carolina afirmava sua negritude com orgulho, falava sobre o seu cabelo, eu revisitava memórias as quais buscava categorias socialmente mais aceitáveis, como "parda" ou "morena", ou na busca por "baixar o volume" do meu cabelo com alisamentos, algo que desde cedo eu escutava e tomava como uma verdade. O encontro com sua escrita, tornou-se também o meu encontro com aquilo que eu ainda evitava reconhecer em mim. Diante desse encontro, atravessada por inquietações e mobilizações, percebo o meu próprio processo de negritude: um olhar crítico sobre minha identidade e os modos de subjetivação. Esse movimento convoca a reconhecer as múltiplas possibilidades de ser, que não se ajustam a categorias isoladas, mas demandam um olhar interseccional dos marcadores sociais de gênero, raça e classe.

Ser mulher, negra, pobre, periférica…tudo isso ao mesmo tempo, e nunca separadamente. Esses marcadores se entrelaçam e se atravessam construindo efeitos concretos sobre os lugares que podemos ocupar no mundo. Como bem aborda Gayatri Chakravorty Spivak (2010), a representação desse sujeito colonizado, em que esses processos de subjetivação colocam à margem os não-europeus, negros, mulheres, indígenas, possibilita surgir um ser subalterno, cuja fala é frequentemente mediada, apropriada ou deslegitimada pelas estruturas coloniais de poder.

Em minha trajetória, isso se manifesta no medo recorrente de questionar e perguntar, na autocobrança excessiva e na sensação persistente de estar "atrasada" em relação ao que deveria saber, como se perguntar fosse sinal de incapacidade ou inadequação. Até mesmo, no receio de escrever um texto que será publicado, isso que faço agora.

O sujeito subalterno feminino é colocado em uma condição ainda mais opressora, ao haver uma intersecção entre raça, gênero e classe social. E Carolina traduz isso em cada página de sua obra, onde o peso desse lugar social se revela em sua vida e em sua escrita:

> Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil porque eu lia a história do Brasil e ficava sabendo que existia guerra. Só lia os nomes masculinos como defensor da pátria. Então dizia para minha mãe:
> — Porque a senhora não faz eu virar homem? Ela dizia: — Se você passar por debaixo do arco-íris você vira homem. Quando o arco-íris surgia eu ia correndo na sua direção. Mas o arco-íris estava sempre distanciando. Igual os políticos distantes do povo. Eu cançava e sentava. Depois começava a chorar. Mas o povo não deve cançar. Não Deve Chorar. Deve lutar para melhorar o Brasil para os nossos filhos não sofrer o que estamos sofrendo. Eu voltava e dizia para mamãe: — O arco-íris foge de mim nós somos
> pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais (Jesus, 2014, p. 53-54).

A partir dessa compreensão, a trajetória de Carolina evidencia as lutas múltiplas enfrentadas por ser mulher, negra, periférica, privada do direito de falar por si e sobre si. Considerando seu interesse pela escrita, as chances de reconhecimento enquanto escritora representativa desse contexto pareciam mínimas. Contudo, ainda é necessário problematizar até que ponto há, de fato, o reconhecimento de Carolina como escritora, quais muros foram atravessados por meio de sua escrita e quais lugares são permitidos à sua escrevivência.

Pode a subalterna escrever?

Ao me deparar com Quarto de despejo, não consegui deixar de me perguntar: por que Carolina não apareceu de forma sistemática em minha formação curricular?

Nem nas disciplinas, nos grupos de estudo, nos eventos acadêmicos da minha faculdade, por exemplo. Sua escrita atravessa feminismo, racismo, desigualdades sociais, sofrimento psíquico, tudo de maneira potente e indispensável. Mas ela escreve de outro modo, fora do modelo colonizado e científico que ainda predomina. E é como lembra Veiga (2020): no mundo acadêmico, tudo que parece não-científico provoca arrepios.

Aproximar-me da escrita de Carolina também me fez acessar a potência política daquilo que Conceição Evaristo (2020) nomeia como escrevivência, que é definida como a escrita de mulheres negras sobre suas próprias vivências, uma escrita encarnada, das memórias, daquilo que chega no próprio corpo, de modo que articula memória, cotidiano e denúncia social. Assim, não se trata apenas de narrar as próprias experiências, mas transformar nossas vivências historicamente silenciadas em produção de conhecimento e assim, resistência.

Ao iniciar esta pesquisa narrativa (auto)biográfica, comecei a perceber que escrever sobre minha própria trajetória formativa, e sobre os deslocamentos produzidos pela leitura da obra Quarto de Despejo, também significava disputar um território, reivindicando a legitimidade de nossas narrativas dentro da universidade.

Contudo, esse reconhecimento não eliminou os bloqueios no decorrer da minha escrita, advindos da minha própria formação acadêmica. De início, senti bloqueio, achando que escrever minhas experiências não poderia ser considerado científico ou publicável. A escrita, muitas vezes, parece precisar ser rígida e impessoal.

Grada Kilomba (2019) aponta que essa exigência não é neutra, mas expressão de uma herança colonial que determina quais vozes e saberes são considerados legítimos. Ao impor um padrão eurocêntrico de linguagem, a academia busca silenciar narrativas negras, femininas e periféricas, classificando-as como subjetivas ou pouco científicas. Para a autora, romper com esse modelo significa reivindicar uma escrita situada e engajada, que se constitui como espaço de resistência diante do racismo estrutural.

As reflexões de Grada Kilomba (2019) fazem com que fique ainda mais evidente de que esse desconforto não se tratava de algo individual, mas de uma estrutura acadêmica que define quais sujeitos podem falar, escrever e produzir conhecimento. A trajetória de Carolina mostra isso de forma concreta, quando passa a ter sua escrita constantemente desvalorizada: por ser mulher, negra, favelada, pobre e

por não se encaixar nos padrões coloniais da escrita. Como destacam Amorim e Oliveira (2020), um dos motivos está no fato de sua narrativa ser marcada pelo cunho pessoal. Carolina relata a dor dessas recusas: “É uma pena você ser preta”, ouviu ao apresentar peças a diretores de circo (Jesus, 2014, p. 64). Mais tarde, quando seus originais retornaram dos Estados Unidos, ela escreveu: “Cheguei na favela. Triste como se tivesse mutilado os meus membros. [...] A pior bofetada para quem escreve é a devolução de sua obra” (Jesus, 2014, p. 154).

De acordo com Alós (2009), o gênero pessoal é nomeado de “literatura menor”, textos esses marginalizados, renegados no campo da literatura, a partir de fatos, experiências do(a) autor(a). Ora, o que teria a dizer uma mulher negra com apenas dois anos de escolarização? A narrativa feminina, quando não é totalmente silenciada, é direcionada a gêneros considerados inferiores, como diários, anotações, etc. (Coronel, 2014). Assim, questiono, portanto, o que teria Carolina, com uma obra de gênero pessoal, a contribuir com a Psicologia, sobretudo com o meu processo de formação?

O Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2019) lembra que ainda carregamos uma Psicologia hegemônica, moldada pelo racionalismo moderno, pela ideia de conhecimento universal e por dicotomias rígidas: normal e patológico, alma e corpo, razão e emoção. Nesse cenário, corpos e saberes de mulheres, negras, periféricas, pessoas com deficiência, de todos aqueles que não se encaixam no modelo eurocêntrico, foram sistematicamente deslegitimados e violentados (Carvalho; Costa, 2021).

Até aqui, tenho falado da ausência de mulheres negras como referência teórica na graduação, mas percebo que a questão é ainda mais ampla. Discussões sobre racismo, feminismo negro, saúde mental da população negra, sobretudo de mulheres negras, quase não tiveram espaço. Quando surgiam, era superficialmente, em poucas disciplinas, e só mais próximo do final do curso. Assim, passo a me questionar com que compromisso ético-político parte a atuação da categoria, quais princípios e teorias vêm sendo discutidas, como são abordados os diversos sofrimentos psíquicos, quais ferramentas estão disponíveis para intervir no campo das relações raciais e seus mais diversos contextos. Levanto essas questões não com a pretensão de respondê-las, mas para serem provocações para reflexões e pesquisas futuras.

Nesse momento, diante dessa breve discussão apresentada, cabe enfatizar o que implica esse silenciamento da Psicologia frente à população negra, ao feminismo decolonial e quais os efeitos disso na formação e atuação.

Silenciar-se revela a presença de um pacto de omissão e cumplicidade da Psicologia com a opressão, sustentado pela ideia de democracia racial. Ao revisitar a minha formação, percebo que esse "silêncio institucional" aparecia tanto na ausência de debates raciais, quanto na pouca presença de intelectuais negras nos currículos da graduação. Nesse sentido, as reflexões de Cida Bento (2022) sobre o pacto narcísico da branquitude, ajudam a entender a presença de um acordo, ainda que não verbalizado, entre pessoas brancas em manter silêncio sobre os privilégios da branquitude. Silêncio esse que se manifesta na violação de direitos, na exclusão de determinados corpos, e em negligências que vão contra o código de ética profissional da psicóloga.

A Psicologia foi regulamentada como ciência e profissão em 1962, mas as discussões sobre a população negra e o racismo passaram a ganhar espaço nos Conselhos Regionais de Psicologia somente a partir dos anos 2000 (CFP, 2017). São anos de exclusão que ainda reverberam atualmente, sendo necessários esforços para romper com essa lacuna nas práticas e nos debates institucionais.

A minha preocupação é: que compromisso pode-se ter com a população negra se não há espaços para esse debate na formação? Como posso acolher o sofrimento da pessoa negra, de uma mulher negra, se não discuto sobre isso? Considerando a minha formação, foi pautada por uma psicologia de silenciamentos e de uma psicologia limitada, direcionada aos transtornos mentais, patologias, avaliação psicológica, abordagens, etc., e não quero desconsiderar isso, mas a psicologia não é constituída somente por isso, e quando esse movimento acontece é evidente perceber o que é considerado mais relevante para a atuação profissional na perspectiva institucional.

Cabe observar que a distribuição e frequência dos temas compostos na matriz curricular, denunciam o que provavelmente será considerado relevante pelas(os) psicólogas(os) formadas(os) (CFP, 2017), considerando não um processo cristalizado, podendo surgir o interesse em tais temáticas após a formação acadêmica, mas que a academia deve proporcionar a construção de conhecimento, de saberes, práticas, sobre diversos assuntos referentes ao cotidiano/realidade dos indivíduos, considerando a pluralidade humana, sobretudo no campo da Psicologia. Essas questões vêm ao encontro das nossas intervenções, o nosso olhar para aquele que chega na clínica, nas políticas públicas, e para qual lugar de fala nossa escuta está mais direcionada.

Carolina Maria de Jesus quebrou silêncios dentro do seu possível, mas quantos silêncios teremos ainda que romper na graduação, na atuação profissional e em tantos

outros espaços? Recordo-me do 6º Congresso Brasileiro de Saúde Mental do qual participei em 2018 em Brasília-DF. Após as exposições dos profissionais convidados, o debate foi aberto ao público. Entre estudantes, pesquisadoras(es) na área, profissionais, usuárias(os) dos serviços de saúde mental, um homem em situação de rua, assim apresentado por ele, pediu a palavra para relatar não apenas sua experiência com os serviços de saúde mental, mas sua própria experiência no mundo. No entanto, teve sua fala interrompida antes mesmo de concluí-la:

> "Se você está inserido numa sociedade doente e você não faz nada, só fala, fala, fala, fala, você não só está doente…[interrompido] você não só está doente… eu tô terminando, quero terminar mas é sempre assim...vocês...se você está inserido numa sociedade doente e não faz nada, você não está doente. Você é a própria doença…" (ZÉ QUALQUER[1]).

Ao presenciar a interrupção da fala de uma pessoa em situação de rua em um congresso sobre saúde mental, tornou-se evidente a dificuldade de legitimar experiências sociais marginalizadas em espaços institucionais, não só na sociedade em geral, mas também nos espaços acadêmicos e institucionais. Embora o público tenha reagido com aplausos e palavras de apoio, a cena revelou como o direito à fala não garante, necessariamente, o direito à escuta. Esse episódio mobilizou reflexões sobre quantas vezes a Psicologia, em sua formação e prática, efetivamente produz espaços de escuta para populações historicamente vulnerabilizadas, seja por meio da fala verbalizada, seja por outras formas de expressão, como a escrita, por exemplo. Percebo em minhas memórias que tais espaços foram escassos no decorrer da minha formação. Isso me levou a questionar como o lugar da experiência pode validar uma fala? E, ainda mais, como o nosso modo de escutar pode fortalecer ou negar a ideia de lugar de fala?

As discussões sobre o lugar de fala se fortalecem a partir das contribuições do feminismo negro e de autoras que problematizam os efeitos das desigualdades raciais, de gênero, e classe na produção de conhecimento e na legitimidade dessas vozes. foi sendo aprofundado por autoras como Djamila Ribeiro, bell hooks e Sueli Carneiro. Ribeiro (2017) lembra que todas as pessoas têm lugar de fala, mas isso não deve se confundir com representatividade. Diferentes sujeitos, a partir de suas posições sociais, podem e devem falar sobre opressão, mas não para falar "por", e sim para falar "com",

[1] Nome fictício, por questões éticas. Mencionado por Carolina Maria de Jesus, referente ao catador de papel, na qual morreu e foi sepultado como Zé Qualquer, pois ninguém procurou saber seu nome.

falar junto. Mombaça (2017) amplia esse debate quando provoca: mais importante do que perguntar se podemos falar é pensar se somos capazes de escutar, e quem estamos dispostos a escutar. Na Psicologia, cuja principal ferramenta é a escuta, essa provocação é essencial: afinal, para quais vozes temos aberto nossos ouvidos?

A leitura da obra Quarto de despejo evidencia a grandeza da experiência como narrativa política, rompendo com o pacto de silenciamento imposto pela epistemologia hegemônica. Ao escrever com Carolina, reconheço que narrar é também um modo de disputar o currículo e inscrever experiências que a Psicologia acadêmica costuma relegar ao silêncio.

Essa força também se revela nas palavras escritas por Carolina em 21 de maio de 1958, frente ao descaso e à fome: “Isso não pode ser real no paiz fértil igual ao meu. Revoltei contra o tal Serviço Social que diz ter sido criado para reajustar os desajustados, mas não toma conhecimento da existência infausta dos marginais” (Jesus, 2014, p.40). Ao ler esse trecho, a pergunta veio quase automática: e a Psicologia, Carolina?

Historicamente, a Psicologia atuou para enquadrar sujeitos em normas, reforçando silenciamentos e hierarquias, ressoando em práticas atuais ainda marcadas por dicotomias como normal/patológico e saúde/doença. Essa crítica se conecta à clínica contemporânea. Portanto, torna-se urgente pensar em uma clínica descolonizada, que se afasta da pretensão de descobrir ou saber mais sobre o sujeito do que ele próprio, reconhecendo não haver territórios a serem descobertos, mas sim encontros mediados por uma escuta com alteridade.

Gorjon, Mezzari e Basoli (2019) destacam o conceito de alteridade, compreendido como o reconhecimento de que não podemos existir sem o(a) outro(a). As autoras afirmam que a escuta com alteridade ultrapassa a simples escuta de falas, envolvendo também o acesso e a valorização de teorias e produções elaboradas por populações historicamente oprimidas, em especial por mulheres negras, no contexto deste estudo. Nessa direção, quando a Psicologia se aproxima das perspectivas do feminismo decolonial, promove um engajamento ético e político capaz de tensionar seus próprios fundamentos.

Carvalho e Costa (2021) lembram que precisamos valorizar os conhecimentos historicamente apagados. É isso que abre espaço para novas narrativas contra o epistemicídio e as múltiplas violências que mulheres negras e não europeias têm vivido.

Reconhecer as interseccionalidades é essencial para compreender a complexidade das demandas que chegam até a Psicologia. Se não reconhecemos essas particularidades de dominação, corremos o risco de repetir as mesmas práticas coloniais. Com isso, nossa atuação precisa estar sustentada na "responsabilidade social, análise crítica e histórica da realidade política, econômica, social e cultural" (CFP, 2005).

Enquanto me debruçava sobre o dia a dia de Carolina, perguntava-me a todo instante por quantas Carolinas serei atravessada e qual é o meu compromisso enquanto mulher, negra, psicóloga. O que posso dizer é que o mundo é feito de inúmeras Carolinas, constantemente inviabilizadas, silenciadas, violentadas. É preciso estarmos atentas(os) a essas vozes, ir ao encontro dessas inúmeras Carolinas. Mais do que tudo, é preciso fazer a academia escutar essas, as nossas vozes.

Considerações finais

Este artigo analisa quais os impactos da leitura da obra "Quarto de Despejo: diário de uma favelada" de Carolina Maria de Jesus na minha formação em Psicologia. Mais do que um exercício teórico, foi um mergulho em atravessamentos pessoais e profissionais. A cada página, a obra me deslocava, me fazia rever minha própria trajetória e pensar no quanto minha formação foi marcada por silenciamentos, ausências e também por encontros que se tornaram fundadores.

Carolina me inquietou profundamente. Sua narrativa me convocou a olhar para a minha trajetória, a assumir minha identidade como mulher negra e a reconhecer o caráter político da escrita como resistência. Ela também me apresentou uma Psicologia urgente: uma Psicologia que não pode mais se manter cúmplice do racismo, sexismo, epistemicídio, sustentada por uma tradição eurocêntrica que define como padrão uma realidade que não contempla a pluralidade humana. Percebi como a ausência de autoras negras e feministas na matriz curricular reflete diretamente em nossa prática, no modo como escutamos ou validamos a fala do outro.

Esse percurso só pôde ser compreendido pela via da narrativa (auto)biográfica, que se mostrou não somente adequada, mas necessária e urgente. Narrar minha formação em diálogo com Carolina foi assumir a pesquisa narrativa como epistemologia capaz de colocar em cena outras possibilidades de conhecimento, rompendo silenciamentos e produzindo resistências. É nesse exercício que a narrativa se

revela potente: como epistemologia que acolhe a complexidade do vivido.

A escrita foi a arma de Carolina contra o silêncio, e ainda há muitos silêncios a serem rompidos, principalmente na academia. Ao escrever esta pesquisa, busquei também romper silenciamentos: não terceirizar vivências, mas me apropriar delas, reconhecendo a potência que carregam. Perguntei a mim mesma muitas vezes: por que não encontrei Carolina no início da minha graduação? Hoje só consigo desejar que Carolina, e tantas outras Carolinas, saiam dos quartos de despejo e ocupem a universidade, abrindo caminhos para uma Psicologia que sai do centro e se move para as margens, uma Psicologia decolonial.

O percurso também me mostrou que a formação em Psicologia é também uma disputa de narrativas sobre o que é ou não é conhecimento. Quando afirmo ser urgente a presença de Carolina e das inúmeras Carolinas na formação, digo que acadêmicas(os), docentes, podemos e devemos ocupar essas disputas. Podemos trazer outras epistemologias, discutir as emergências sociais e criar coletivamente espaços de debate e ação, tanto dentro quanto fora da universidade. Nossa atuação precisa estar comprometida com uma ética viva, que se desdobre em práticas concretas.

Não concluo este trabalho como quem fecha uma porta; o que apresento são provocações, e não respostas definitivas. Há muito ainda a ser (des)construído e (re)inventado no campo da Psicologia, tanto na academia quanto na prática profissional, mas também no campo formativo em geral. Que esta (auto)biografia mobilize inquietações em graduandas(os), docentes e demais profissionais, que incentive novas formas de produzir conhecimento e de fazer Psicologia. Uma psicologia plural, crítica e comprometida.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* São Paulo: Letramento, 2018.

AMORIM, Rayanne Caroline da Silva; OLIVEIRA, Érika Cecília Soares. A *escrita de Carolina Maria de Jesus como instrumento de intervenção política.* In: OLIVEIRA, Érika Cecília Soares; MESQUITA, Marcos Ribeiro; SOUZA, Tatiana Machiavelli Carmo (org.). Feminismo, psicologia e resistências contemporâneas. Maceió: EDUFAL, 2020. p. 156-175.

ANSELMO, A. dos S. *Os impactos da colonização: epistemicídios na Psicologia.* Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S. l.], v. 13, n. 35, p. 441-463, 2021. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/917. Acesso em: 2 out. 2025.

ALÓS, Anselmo Peres. *Literatura e intervenção política na América Latina: relendo Rigoberta Menchú e Carolina Maria de Jesus*. Cadernos de Letras da UFF, Niterói, n. 38, p. 139-162, 2009. Disponível em: http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/38/artigo8.pdf. Acesso em: 20 abr. 2021.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639. Acesso em: 17 maio 2026.

BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 30 ago. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711. Acesso em: 17 maio 2026.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Lina Ferrari de; COSTA, Lanna Carolyna Vieira da. *Para não deixar a tinta coagular na caneta: feminismos decoloniais e Psicologia.* In: NETO, José Maria Neto (org.). Gênero, mulheres, raça e classe afroindígena-latino-americanos. Sobral: Editora Faculdade Luciano Feijão, 2021. p. 101-138.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Código de ética profissional do psicólogo*. Brasília, DF: CFP, 2005. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia-1.pdf. Acesso em: 1 out. 2025.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Relações raciais: referências técnicas para atuação de psicólogas/os*. Brasília: CFP, 2017. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf. Acesso em: 1 out. 2025.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*. Brasília: CFP, 2019. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/12/CFP_PovosTradicionais_web.pdf. Acesso em: 1 out. 2025.

DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

EVARISTO, Conceição. *Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita*. In: DUARTE, Constância Lima.; NUNES, Isabella Rosado. (org.). Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Belo Horizonte, Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 48-57.

FERREIRA, Luiz Carlos Pinheiro. *Mo(vi)mentos autobiográficos: historiando fragmentos narrativos de experiências de vida docente e discente em artes visuais*. 2015. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Visual) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

LUCENA FILHO, Everaldo Lauirtzen; SILVA, Isis Lima da. *O processo de colonização e os possíveis impactos na Psicologia da atualidade.* Revista Psicologia e Saberes, João Pessoa, v. 7, n. 9, p. 107-117, 2018. DOI: https://doi.org/10.3333/ps.v7i9.857.

FASANO, Edson. *Pensamento contra-hegemônico: epistemologia freireana e pedagogias do Sul*. Educação & Linguagem, São Bernardo do Campo, v. 19, n. 1, p. 223-243, 2016.

GELEDÉS. *E não sou uma mulher?* – Sojourner Truth. 2014. Disponível em: https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/. Acesso em: 25 set. 2025.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, Geisiane Anatólia. *Decolonialismo e crítica à história única: possibilidades para a historiografia sobre os povos originários do Brasil*. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2018.

GORJON, Milena Garcia; MEZZARI, Danielly Christina de Souza; BASOLI, Laura Pampana. *Ensaiando lugar de escuta: diálogos entre a Psicologia e o conceito de lugar de fala.* Quaderns de Psicologia, Barcelona, v. 21, n. 1, p. 1-15, 2019. DOI: https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1455.

JACINTO, Pablo Mateus dos Santos; SANTOS, Joseane Vilarino da Cruz; SANTOS, Gerluce de Jesus; SANTOS FILHO, Adelmo dos. *Negras intelectuais e ensino de Psicologia: epistemicídio e representatividade.* Revista Com Ciência - Multidisciplinar, Serrinha, v. 5, n. 7, p. 67-76, 2023. DOI: https://doi.org/10.36112/issn2595-1890.v5.i7.p67-76.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

KERR, Lígia Regina Franco Sansigolo; KENDALL, Carl. *A pesquisa qualitativa em saúde*. Revista da Rede de Enfermagem do Nordeste, Fortaleza, v. 14, n. 6, p. 1061-1063, 2013. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/3240/324029419001.pdf. Acesso em: 22 out. 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Paulo Gomes. *Pesquisa qualitativa em educação: estratégias predominantes.* Ensaios Pedagógicos, Sorocaba, v. 2, n. 1, p. 1-12, 2018.

LITERAFRO – Literatura e Afrodescendência no Brasil. *Carolina Maria de Jesus*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2025. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/58-carolina-maria-de-jesus. Acesso em: 2 out. 2025.

LUGONES, María. *Rumo a um feminismo descolonial*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2013. p. 337-382.

MOMBAÇA, Jota. *Palestra proferida no Ciclo de Conferências Vozes do Sul: lugar de fala*, 2017. [Facebook]. Disponível em: https://www.facebook.com/jeferson.isaac/videos/1565383996857643. Acesso em: 10 maio 2021.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

NEVES, Josélia Gomes. *Cultura escrita e narrativa autobiográfica: implicações na formação*. In: CAMARGO, Maria Rosa (org.); SANTOS, Valdeci Cláudia de Carvalho (colab.). Leitura e escrita como espaços autobiográficos de formação. São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2010. p. 123-140. Disponível em: http://books.scielo.org/id/zz66x/pdf/camargo-9788579831263-09.pdf. Acesso em: 22 out. 2020.

PASSEGGI, Maria da Conceição; SOUZA, Elizeu Clementino de; VICENTINI, Paula Perin. *Entre a vida e a formação: pesquisa (auto)biográfica, docência e profissionalização*. Educação em Revista, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, p. 369-386, 2011. DOI: https://doi.org/10.1590/S0102-46982011000100017.

PINANGÉ, Daniella Sotero de Barros et al. *"Quarto de despejo": relato de uma vivência dialogada*. Pesquisas e Práticas Psicossociais, São João del-Rei, v. 15, n. 2, p. 1-12, 2020. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/pdf/ppp/v15n2/04.pdf. Acesso em: 25 mar. 2021.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americana*s*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14084/1/colonialidade.pdf. Acesso em: 23 set. 2020.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Jociane Marthendal Oliveira; ESTEVAM, Rebeca Anselmo; MARTINS, Thiago de Melo. *Pesquisa (auto)biográfica*. Ensaios Pedagógico*s*, Sorocaba, v. 2, n. 1, p. 45-53, 2018. DOI: https://doi.org/10.14244/enp.v2i1.64.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: EDUFBA, 2023.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SANTOS, Maria Lúcia Pacheco Duarte dos; CAVALCANTE, Cláudia Valente; OLIVEIRA, Daniele Lopes. *Epistemologias contra-hegemônicas para internacionalização da educação superior*. Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas, Goiânia, v. 34, n. 4, p. 697-705, 2024. DOI: https://doi.org/10.18224/frag.v34i4.14286.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VEIGA, Ana Maria. *Uma virada epistêmica feminista (negra): conceitos e debates.* Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 12, n. 29, p. 1-15, 2020. DOI: https://doi.org/10.5965/2175180312292020e0101.

Sistema penal escolar: cenas etnobiográficas da experiência negra

School penal system: ethnobiographical scenes of black experience

Eron Fernandes
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Florianópolis, SC
eron.m.fernandes@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0003-7520-7030

Recebido em: 21 de janeiro de 2026
Aceito em: 17 de março de 2026

Resumo:

Este artigo desenvolve uma etnobiografia crítica sobre os processos de racialização, estigmatização e punição que atravessam a experiência escolar negra no Brasil. A partir da articulação entre memória autobiográfica e análise sociológica, proponho o conceito de "Sistema Penal Escolar" para compreender como o Estado necrorracista utiliza suas instituições educacionais para definir diferencialmente os destinos sociais dos corpos, por meio de um sistema punitivo estruturado que opera violentamente, sobretudo, contra pessoas negras. Mobilizando cenas etnobiográficas da infância, da juventude periférica, da experiência prisional e do ingresso na universidade via cotas raciais, argumento que instituições educacionais participam da produção diferencial de suspeição, exclusão e criminalização precoce da população negra. Em diálogo com Frantz Fanon, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron e Paul Willis, o texto inscreve-se no campo das epistemologias negras e das narrativas biográficas, assumindo a experiência vivida como forma legítima de produção de conhecimento crítico.

Palavras-chave: Etnobiografia. Racismo Estrutural. Sistema Penal Escolar. Narrativas Biográficas. Educação Antirracista.

Abstract:

This article develops a critical ethnobiography on the processes of racialization, stigmatization, and punishment shaping Black school experience in Brazil. Through the articulation of autobiographical memory and sociological analysis, I propose the concept of the "School Penal System" to understand how the necro-racist State uses educational institutions to differentially define the social destinies of bodies through a structured punitive system that operates violently, especially against Black people. Drawing on ethnobiographical scenes from childhood, peripheral youth, prison experience, and entry into university through racial quotas, I argue that educational institutions participate in the differential production of suspicion, exclusion, and early criminalization of the Black population. In dialogue with Frantz Fanon, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, and Paul Willis, the article situates itself within Black epistemologies and biographical narratives, assuming lived experience as a legitimate form of critical knowledge production.

Keywords: Ethnobiography. Structural Racism. School Penal System. Biographical Narratives. Anti-racist Education.

1. Introdução: Da Carne ao Conceito, Etnobiografia como Método de Insurgência.

Minha autoridade analítica nasce de um lugar que a ciência social tradicional trata com desconfiança: a encruzilhada entre objeto e sujeito, entre o corpo que sofre e a mente que analisa. Fui estatística viva do que estudo, mais um na conta dos 75% de presos sem ensino médio, e sou hoje o analista que desmonta essas mesmas estatísticas. Esta escrita é, portanto, um ato de desobediência epistêmica que recusa a separação colonial entre conhecimento acadêmico e saber experiencial. Em Lélia Gonzalez (1984), o lugar de fala do negro não é mera posição identitária, mas fundamento de uma cosmovisão que desvela o que a branquitude insiste em ocultar. Woodson (1933) já advertia que a educação racializada não apenas exclui o negro do conhecimento; ela pode ensiná-lo a desconfiar de si mesmo, de sua inteligência e de sua capacidade de produzir mundo.

Minha teoria do racismo estrutural formou-se muito antes de qualquer encontro formal com Foucault ou Mbembe nos corredores da universidade. Ela se gestou na carne que ainda retém o calor da humilhação pública; na oralidade do meu avô, que me contava sobre a escola dos anos 1950, onde professoras batiam nas mãos de crianças negras com régua de madeira; no rap dos Racionais MC's que descrevia, com mais precisão que qualquer manual de sociologia, a trajetória fatal escola, rua, prisão; nas conversas na cela superlotada, que eram aulas espontâneas de uma criminologia crítica nascida da necessidade vital de entender a máquina que nos triturava. Esta etnobiografia inscreve-se explicitamente no campo da antropologia das narrativas biográficas e das instituições punitivas, dialogando criticamente com a tradição que fundamenta os trabalhos de Cornelia Eckert e Hermílio Santos. Se com Eckert e Rocha (2013) aprendo a valorizar o tempo e a memória como constituintes da cidade e da subjetividade, desloco esse olhar para a memória corporal racializada, um arquivo vivo que registra, na pele e no gesto, a violência ordinária do Estado. Se com Santos (2018) analiso narrativas periféricas como atos de reexistência, demonstro como a minha é, antes de tudo, o registro etnográfico de um dispositivo específico: o Sistema Penal Escolar.

Este exercício toma a própria trajetória como campo analítico, mobilizando a etnobiografia como método antropológico para desvelar, através da experiência radical

do vivido, os mecanismos pelos quais dispositivos estatais racializados, da escola à prisão, produzem trajetórias e subjetividades.

Defino o Sistema Penal Escolar como o mecanismo sócio-histórico através do qual a escola pública brasileira, especialmente nas periferias, cumpre uma função penalizadora, seletiva e necropolítica inscrita no projeto mais amplo do Estado necrorracista (Moraes, 2022). Não é metáfora. É uma engrenagem concreta que opera através de: (1) uma classificação racializada de comportamentos infantis (onde a agitação natural da criança se traduz como "indisciplina racial"); (2) uma estigmatização precoce que fabrica, em série e burocraticamente, a figura do "aluno-problema"; (3) uma produção sistemática e previsível da evasão escolar; (4) uma conexão orgânica e funcional com a lógica de suspeição da polícia e de confinamento da prisão.

Este conceito permite avanços analíticos significativos. Ele radicaliza a noção foucaultiana da escola disciplinar ao racializar o eixo estruturante do poder, mostrando que a disciplina não é neutra, é racial desde sua origem. Especifica o complexo industrial-prisional de Angela Davis (2003) ao demonstrar que a escola não é sua mera "preparadora" ou "antecedente social", mas sua parte constitutiva e operacional. Materializa a necropolítica de Mbembe (2016) ao mostrar como a gestão da morte, simbólica, social, física, começa precisamente com a morte antecipada da potencialidade da criança negra, muito antes da bala ou da cela. Por fim, dá concretude analítica ao racismo estrutural de Silvio Almeida (2019) ao revelar como exatamente ele se atualiza nos microgestos pedagógicos, nos olhares de desconfiança, nos "pequenos não" cotidianos que compõem o currículo oculto da exclusão racial.

O método que adoto segue o caminho da escrevivência traçado por Conceição Evaristo (2017), onde a escrita negra se afirma como ato de reparação simbólica e insurgência epistêmica. Organizo o texto em uma oscilação calculada entre a voz do vivido (memória encarnada, primeira pessoa, descrição densa) e a voz do analista (conceituação, distanciamento crítico, diálogo teórico). As cenas que apresento foram selecionadas por seu valor paradigmático; cada uma condensa, em microescala, mecanismos estruturais do Sistema Penal Escolar, e por sua recorrência traumática na

memória corporal. São cenas que doem ao serem escritas e, por isso mesmo, carregam uma verdade etnográfica que dados estatísticos não conseguem transmitir.

Este artigo está estruturado em quatro movimentos. No primeiro, "A Fabricação do 'Aluno-Problema'", apresento cenas escolares fundantes que mostram o Sistema Penal Escolar em ação desde a infância. No segundo, "O Continuum Punitivo: Circuitos e Destinos", traço a trajetória que liga escola, programas de qualificação falidos, rua e prisão, mostrando a continuidade funcional entre essas instituições. No terceiro, "Ressocialização como Descoberta do Intelecto", analiso o processo de retorno à educação formal via CEJA e universidade, destacando as contradições da "inclusão excludente". Por fim, na Conclusão, sistematizo as contribuições teóricas do conceito de Sistema Penal Escolar e suas implicações políticas para uma agenda abolicionista da educação.

2. A Fabricação do "Aluno-Problema": O Curriculum Oculto da Racialização.

2.1 A Estética Racial da Indisciplina: A Fila da Dança (Joinville, 1998).

Aos oito anos, numa escola municipal de Joinville, aprendi uma das primeiras e mais duradouras lições sobre lugar social. Formava-se uma fila para a seletiva de uma escola de dança famosa na cidade. Eu, criança negra entre crianças majoritariamente brancas, estava com minha melhor camiseta, aquela sem buracos, passada com cuidado pela minha mãe antes do dia. A professora de Educação Física, mulher branca de cerca de quarenta anos, percorreu a fila com um olhar que misturava inspeção militar e seleção natural. Seus olhos detiveram-se em mim. Sem que eu tivesse dançado um passo sequer, sem que minha coordenação motora fosse testada, sem qualquer critério aparente além da minha presença corporal, seu dedo indicador apontou-me e sentenciou: "Você, sai da fila. Não teria disciplina para aquilo." O silêncio que se seguiu foi mais ruidoso que qualquer risada. Caminhei de volta para minha carteira sentindo o peso físico de trinta pares de olhos cravados nas costas, cada olhar uma agulha fina de humilhação. Aquela exclusão, aparentemente banal e cotidiana, é paradigmática do Sistema Penal Escolar em sua operação mais pura e eficiente. A professora, como agente do Estado-educador, aplicou não um critério pedagógico, mas um saber racial

incorporado, não escrito em manuais didáticos, mas inscrito na colonialidade do ser (Fanon, 2008). Não se tratava de uma avaliação sobre ritmo, coordenação motora ou aptidão para a dança; era uma lição performática sobre geografia social, sobre quais corpos pertencem a quais espaços. A mensagem, cristalina como vidro quebrado: espaços de beleza, expressão artística, refinamento cultural, leveza corporal não são para corpos como o meu. Corpos negros, especialmente masculinos, são destinados à força bruta, ao trabalho pesado, ao esporte de contato, não à delicadeza aparente da dança. A naturalidade burocrática do gesto, sem raiva explícita, sem explicação pedagógica, quase administrativa, revela o racismo como rotina administrativa, como parte do trabalho cotidiano de gestão da sala de aula. É a aplicação concreta do que Silvio Almeida (2019) define como racismo estrutural: um fenômeno que não precisa de intenção maldosa individual, pois está inscrito na lógica de funcionamento das instituições sociais. Minha mera presença na fila era lida, à luz do que chamo de "estética racial da indisciplina", como potencial desordem, como ameaça à harmonia estética que a dança supostamente representa. Em Frantz Fanon (2008), o corpo negro no imaginário colonial é sempre excessivo, desmedido, fora de medida, seja na sua alegada sexualidade, sua suposta agressividade ou, como neste caso, sua incompatibilidade com a graça controlada da dança. Esta cena exemplifica também o que Mbembe (2016) chama de imaginação racial da desproporção. O corpo negro é imaginado como sempre excessivo em seus movimentos, em sua expressão, em sua presença. Minha potencial "falta de disciplina" para a dança era uma projeção antecipada dessa desproporção imaginada. A professora não via uma criança de oito anos; via um corpo racializado cujos movimentos futuros ela já antecipava como descontrolados, desarmônicos, inadequados ao espaço da arte. É importante notar que essa leitura racial do corpo opera mesmo antes de qualquer comportamento observável, é uma profecia que se autocumpre através da exclusão preventiva.

2.2 Epistemicídio Cotidiano: O Texto "Plagiado" (Quarto ano, 2000).

Algumas séries depois, um novo episódio marcaria profundamente minha relação com o conhecimento e minha autopercepção intelectual. Um trabalho criativo proposto pela professora: escrever uma musiquinha sobre animais. Passei horas em

casa, criando uma história sobre um sapo que queria ser pássaro, brincando com rimas simples mas significativas para mim. Escrevi com um empenho raro, letra caprichada, ilustrações coloridas com giz de cera. Entreguei o texto com um orgulho genuíno, aquele orgulho infantil de ter criado algo do nada. A professora, mulher branca e jovem, recém-formada, folheou meu trabalho e franziu a testa. Seu rosto não expressou admiração ou incentivo, mas uma desconfiança cirúrgica, quase profissional: "Quem fez isso para você? Copiou de algum lugar, né?" Meu mundo desabou naquele instante. Gastei os dez minutos seguintes, que deveriam ser de aprendizagem e socialização do conhecimento, em uma defesa desesperada, trêmula e humilhante de minha própria autoria, como um réu tentando provar sua inocência sem ter sido formalmente acusado. Aqui operava o epistemicídio escolar em sua forma mais crua e cotidiana. Não se suspeitava de um plágio específico, de uma cópia identificável; negava-se radicalmente a possibilidade mesma do intelecto negro infantil. Minha criatividade era lida não como expressão de potencial, mas como fraude necessária, porque o imaginário social colonial, que estrutura também a escola brasileira, não admite a coexistência lógica de "negritude" e "criatividade literária". bell hooks (1994) observa que a educação racista não se limita a negar acesso ao conhecimento; ela nega sistematicamente, através de gestos e palavras, a capacidade mesma de conhecer, criar e teorizar do sujeito racializado. O epistemicídio, conceito desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos (2018), é aqui performado no microespaço da sala de aula: o extermínio da possibilidade de produção de conhecimento legítimo por parte do sujeito negro. Eu não estava sendo avaliado como aluno individual, com habilidades e dificuldades particulares. Estava sendo julgado como representante de uma categoria social cuja característica definidora, no imaginário racista, é precisamente a incapacidade intelectual. Essa lógica remonta ao século XIX, quando teorias pseudocientíficas tentavam "provar" a inferioridade mental dos negros para justificar a escravidão. Século e meio depois, na sala de aula de uma escola pública, o mesmo fantasma reaparecia no gesto da professora. Esse olhar de desconfiança crônica, internalizado através de repetidas experiências, torna-se o que Claude Steele (1997) denominou "ameaça do estereótipo": a ansiedade gerada pela possibilidade de confirmar um estereótipo negativo sobre o próprio grupo, que por sua vez prejudica o desempenho real. A criança passa a duvidar de sua própria capacidade, a temer o sucesso que será lido como fraude, a internalizar a desconfiança alheia.

2.3 A Pedagogia do Desamparo: A Diretoria (Menos de 10 anos, 2000).

A lição mais devastadora, porém, veio de uma tentativa genuína e decidida de cumprir o contrato escolar implícito. Menos de dez anos, em uma manhã fria de inverno, decidi que naquela aula específica eu realmente tentaria estudar, prestaria atenção, faria as atividades. Dois colegas sentados atrás de mim começaram a me importunar com empurrões discretos na cadeira, arranhões no pescoço com a ponta do lápis. Virei-me e pedi, baixo: "Para, cara." Eles riram, trocaram olhares, continuaram. Pedi de novo, voz mais firme: "Para com isso." Nada. Nervoso, sentindo a raiva subir mas tentando controlar, levantei a mão: "Professora, tão me incomodando aqui." Ela olhou de sua mesa, distante, e disse um seco "parem" sem se levantar, sem se aproximar, sem intervir de fato. Quando a importunação recomeçou, agora com risadas mais altas, levantei a mão novamente, voz já trêmula de frustração: "Professora, tão fazendo de novo!" Dessa vez, ela agiu. Mas não como eu esperava ou necessitava. Ela levantou-se, caminhou até nós, e com a mesma frieza burocrática levou os três para a diretoria, eu e meus dois importunadores. Na sala da diretora, diante da coordenadora pedagógica, os três recebemos a mesma bronca, as mesmas ameaças, a mesma advertência verbal. Todos fomos registrados na "ficha do aluno" como "problema disciplinar", sem distinção entre quem importunava e quem pedia ajuda, entre quem violava o espaço alheio e quem tentava proteger o próprio direito de aprender. Algo crucial se quebrou dentro de mim naquele instante preciso: eu tinha ido pedir proteção, garantia do meu direito básico à educação, e saí de lá transformado em cúmplice, parceiro dos que me violavam. A mensagem institucional era pedagógica e profundamente perversa: para a escola, não há diferença material entre quem viola e quem é violado; todos somos igualmente "problema", igualmente merecedores de punição, igualmente parte do ruído a ser silenciado. Esta é talvez a cena mais didática do Sistema Penal Escolar em funcionamento pleno. Segundo Erving Goffman (1988), em seu clássico estudo sobre estigma, o rótulo estigmatizante é uma identidade social deteriorada que, uma vez aplicada, passa a governar todas as interações subsequentes. A "ficha do aluno" funciona como uma versão escolar do prontuário criminal: um registro burocrático que seguirá o aluno de escola em escola, criando uma "reputação" antecipada que precede sua chegada a qualquer nova sala de aula. A partir daquele momento, internalizei uma lógica fatal que muitos jovens negros periféricos

internalizam: “Se vou ser tratado como marginal não importa o que faça, se me defender ou me calar, se estudar ou perturbar, então serei marginal.” É a passagem do estigma imposto à identidade assumida, da profecia que se autocumpre através da desesperança. A diretoria escolar funciona aqui como antessala simbólica do fórum criminal. A advertência escrita na ficha do aluno antecipa, em lógica e função, a futura ficha no sistema de justiça. O continuum punitivo que Foucault (1975) descreve, conectando todas as instituições disciplinares em uma rede de controle, já se ensaiava na mais tenra infância, na microviolência burocrática do cotidiano escolar. Aprendi, com clareza brutal, que a escola não era aliada, não era território seguro, não cumpria sua promessa de proteção. Essa lição de desamparo institucional é fundamental na formação da relação do jovem negro periférico com o Estado. Veena Das (2007), em seus estudos sobre violência e cotidiano, mostra que é nos gestos ordinários de abandono institucional, nas pequenas traições burocráticas, que se constrói a desconfiança radical no Estado e suas instituições.

2.4 A Pré-Criminalização: O Mercado (13 anos, 2005).

A suspeição que a escola plantou e regou logo floresceu em outros solos, mostrando a permeabilidade entre instituições no Sistema Penal Escolar. Aos treze anos, no mercado do bairro, uma cena repetiu a lógica com uma clareza quase didática. Final de tarde, fui comprar um salgadinho com as moedas que tinha guardado. Entrei de capuz, era inverno, vento frio cortante. A funcionária do caixa, mulher branca de meia-idade, me olhou assim que entrei. Seus olhos não percorreram meu corpo em busca do produto que eu carregava; fixaram-se no meu rosto, no meu capuz, na minha postura. Quando me aproximei do caixa, segurando visivelmente o salgadinho em uma mão e o dinheiro na outra, ela soltou, sem saudação ou cortesia: “Esse salgadinho aí embaixo da blusa? Tira daí.” Mostrei minhas duas mãos abertas, o salgadinho à vista: “Tá na minha mão, moça.” Ela insistiu, voz mais alta, para que outros clientes ouvissem: “Tu jogou em algum lugar. Mostra aí dentro da blusa.” A humilhação queimou como álcool na pele. Tive que tirar minha blusa, meu casaco, revirar meus bolsos, sob o olhar misto de curiosidade e condenação de outros clientes. Nada foi encontrado, claro. Saí sem comprar nada, o dinheiro ainda na mão, a dignidade no chão.

Anos depois, já adulto e com várias passagens pela polícia e pelo sistema prisional, minha mãe me perguntou, em um momento raro de intimidade e dor compartilhada: “E aquele dia no mercado... tu tinha roubado ou não?” Ela sabia, no fundo, que provavelmente não. Conhecia meu caráter, minha criação, meus valores. Mas a pergunta precisava ser feita, precisava ser ouvida e respondida. O fato de ela, minha própria mãe, anos depois, precisar perguntar revela a eficácia devastadora da pré-criminalização. Quando o sistema social te trata como criminoso por tempo suficiente, com uma consistência cotidiana que atravessa instituições, até o amor materno, aquele que deveria ser incondicional, começa a duvidar. É a vitória final do estigma sobre a intimidade, da estrutura sobre o afeto, do Estado sobre a família. Esta cena é a pré-criminalização em estado puro, em sua forma mais cristalina. Mbembe (2016) permite compreender que o poder soberano se manifesta precisamente na capacidade de produzir antecipadamente a morte social, a morte do pertencimento, da dignidade, da presunção de inocência. Meu corpo, adolescente, negro, de capuz, pobre, era, no imaginário racista estrutural, um corpo criminoso em potencial. O crime não era um ato futuro possível; era uma qualidade presente, uma essência suspeita. O mercado foi apenas o cenário onde a suspeição estrutural se tornou ato concreto, visível, performático. A funcionária não estava simplesmente cumprindo protocolos de segurança; estava performando um papel social profundamente racializado: o da vigilante branca controlando o corpo negro suspeito. Esta experiência também exemplifica o que Loïc Wacquant (2001) chama de “gestão penal da pobreza”: o tratamento de questões sociais, como pobreza, exclusão, desigualdade, através de lógicas e instrumentos penais. O mercado, espaço de consumo e troca econômica, transforma-se em extensão do sistema penal quando seu funcionário assume o papel de policial, julgador e executor. O corpo negro pobre é sempre suspeito de querer burlar as regras do consumo legítimo, de querer acessar bens sem pagar o preço exigido, não apenas em termos monetários, mas em termos de conformidade racial.

3. O Continuum Punitivo: Circuitos, Destinos e a Exceção que Confirma a Regra

3.1 A Exceção Humana: Dona Ana e os Limites do Cuidado na Estrutura Escolar (2006).

Foi nesse percurso ascendente de suspeição e estigmatização que encontrei, por acaso ou por destino, uma exceção humana que mostrou que o Sistema Penal Escolar não é total, embora seja hegemônico.

Dona Ana representa professores que, mesmo dentro de um ambiente escolar insalubre, precarizado e atravessado por racismo institucional, ainda tentam produzir algum tipo de cuidado e reconhecimento. Mas é importante não romantizar essa figura: esses profissionais não conseguem, individualmente, desfazer uma estrutura organizada historicamente para classificar, punir e excluir determinados corpos.

Sétima série, terceira escola em quatro anos, eu carregava o histórico burocrático como uma marca na testa: "aluno-problema", "repetente", "comportamento inadequado". As professoras me olhavam com desconfiança prévia, os colegas com distância. Até que entrei na sala da professora Ana, mulher negra de cinquenta e poucos anos, cabelos grisalhos presos em um coque, óculos na ponta do nariz. Ela me olhou não com desconfiança, mas com curiosidade genuína, aquela curiosidade do educador que vê potencial, não problema. Durante as primeiras aulas, percebeu minha compreensão de texto acima da média para minha idade e histórico. Me chamou depois da aula: "Você lê bem. Gosta de ler?" A pergunta simples, feita com interesse real, foi um choque. Nunca um professor havia perguntado se eu gostava de ler; presumiam que não, ou que não sabia. Começou a me emprestar seus livros pessoais, em um gesto de confiança que nunca havia experimentado: Carolina Maria de Jesus, Lima Barreto, James Baldwin, Conceição Evaristo. "Você precisa conhecer sua história", dizia, "para entender de onde vem e para onde pode ir." Quando, algumas semanas depois, estive prestes a ser suspenso por uma briga no pátio, eu havia reagido a uma provocação racial, não começado, ela interveio de forma decisiva. Em vez de me levar para a diretoria, levou-me para sua sala vazia. "Me conta o que aconteceu. De verdade." Pela primeira vez em toda minha trajetória escolar, contei a verdade toda, a provocação racial, a humilhação pública, a raiva contida, a reação explosiva. Ela ouviu, acenou com

a cabeça, e disse: “Você não vai ser suspenso. Mas precisa aprender a escolher suas batalhas. Algumas valem a pena; outras só vão te queimar.” Dona Ana não me “salvou” no sentido romântico das narrativas educacionais inspiradoras. Eu ainda evadi da escola pouco depois, ainda fui preso anos mais tarde, ainda percorri o circuito que ela tentou interromper. Mas plantou uma semente que levou anos para germinar: a ideia de que nem todos os adultos eram inimigos, de que a educação poderia ser diferente, de que existiam professores que viam potencial onde outros viam apenas problema. Quando, anos depois no canteiro de obras, decidi voltar a estudar, foi a memória difusa de Dona Ana que me deu coragem, a lembrança de que a escola poderia ser, em algum mundo possível, um lugar de acolhimento e não de punição. Dona Ana encarnava aquilo que bell hooks (1994) chama de “pedagogia engajada”, uma educação que não é neutra, mas conscientemente política, que reconhece as estruturas de poder e trabalha para transformá-las. Como professora negra, ela mobilizava os saberes de resistência acumulados historicamente pela comunidade negra, aquilo que Nilma Lino Gomes (2017) identifica como “táticas pedagógicas de sobrevivência e resistência” dentro de um sistema educacional hostil. Sua intervenção seguia princípios claros das epistemologias negras na educação: a validação do intelecto negro (ao ativar meu potencial com material que falava diretamente à minha experiência racial); a justiça restaurativa (optando pelo diálogo reflexivo em vez da suspensão automática punitiva); a educação como ato político de libertação (oferecendo livros que eram armas simbólicas para entender e combater o racismo). Esta experiência é crucial porque mostra que o Sistema Penal Escolar, embora poderoso, não é totalitário. Há brechas, fissuras, espaços de manobra. James Scott (1990), em seus estudos sobre resistência cotidiana, observa que mesmo nas situações mais opressivas há espaço para infrapolítica, formas sutis, não confrontacionais, de resistência e subversão. Dona Ana era uma praticante dessa infrapolítica pedagógica: dentro das regras da escola, mas subvertendo sua lógica punitiva. No entanto, como a própria experiência mostra, exceções não invalidam a regra. Professores como Dona Ana são minoria estatística, ilhas de resistência em um mar de reprodução do status quo. Minha experiência com ela foi preciosa exatamente por sua raridade. A regra era, e continua sendo, o Sistema Penal Escolar; Dona Ana foi uma brecha humana que tornava a estrutura ao redor ainda mais visível.

3.2 A Produção Burocrática da Evasão: Cansaço Existencial como Resultado Planejado (2008).

Pouco depois do encontro com Dona Ana, a evasão veio não como ato de rebeldia consciente, mas como rendição silenciosa ao cansaço existencial. Dezessete anos, primeiro ano do ensino médio (já repetido), trabalhava como office-boy em um escritório de contabilidade. Acordava às cinco da manhã já cansado, antes mesmo de sair da cama. O trabalho, seis dias por semana, pagava R$ 400 por mês, dinheiro que sustentava parte das despesas de casa. A escola noturna, minha última chance no sistema regular, era um espaço de desalento institucional: salas superlotadas com quarenta, cinquenta alunos; professores desmotivados que liam slides antigos; iluminação fraca; cheiro de mofo e desesperança. Meu histórico me precedia em cada corredor, em cada nova matrícula: eu era o "caso perdido", aquele que já havia passado por muitas escolas, que já havia sido "problema" em muitos registros. Um dia de outono particularmente frio e chuvoso, parei no meio do caminho entre o trabalho e a escola. Olhei para o prédio cinza da escola, janelas sujas, luzes amarelas piscando, e pensei, com uma clareza que não era racional mas visceral: "Para quê?" Não era raiva contra o sistema, não era revolta política, não era decisão calculada. Era um cansaço existencial profundo, uma fadiga da alma que vinha acumulando desde os oito anos na fila da dança. Era a consciência corporal, não intelectual, de que aquele lugar nunca foi feito para mim, de que meu esforço nunca seria reconhecido, de que eu estava cumprindo um ritual vazio que levaria a lugar nenhum. Virei as costas, peguei o ônibus de volta para casa, e nunca mais voltei. Foi apenas anos depois que encontrei em Bourdieu e Passeron uma formulação capaz de iluminar o que meu corpo já sabia: a escola também pode produzir "excluídos do interior", sujeitos que permanecem formalmente dentro da instituição, mas vão sendo empurrados para fora por uma sucessão de pequenas recusas, humilhações, classificações e cansaços. A evasão escolar precisa ser lida como resultado logicamente previsível e burocraticamente produzido pelo dispositivo, não como fracasso individual ou opção moral do estudante. O dado do DEPEN (2023) é incontornável em sua crueza estatística: 75% da população carcerária brasileira não completou o ensino médio. Não se trata de mera correlação ou coincidência; é causalidade estrutural, resultado necessário de um sistema que opera com eficiência burocrática. O Sistema Penal Escolar produz sistematicamente a evasão que, por sua

vez, alimenta o sistema prisional, criando um circuito fechado de exclusão e punição. Cada adolescente negro que sai da escola é menos um "caso de abandono escolar" isolado e mais uma vítima de sucesso de um mecanismo que funciona exatamente como desenhado: filtrar, excluir, descartar. Na análise de Loïc Wacquant (2001) em seu conceito de "gestão penal da pobreza", as sociedades neoliberais desenvolvem uma cadeia de instituições fracassadas que se retroalimentam: escola pública falida (especialmente para pobres e negros), programas de qualificação profissional inócuos, mercado de trabalho precário e informal, sistema penal expansivo. Cada instituição "passa" seus fracassos para a seguinte, criando um continuum de exclusão que parece natural, mas é profundamente político. A evasão não é acidente; é estação necessária nesse circuito. Esta cena também dá corpo ao que podemos chamar de "cansaço racial", um esgotamento existencial que vem de navegar diariamente um sistema cujas regras básicas negam sistematicamente sua humanidade. Para jovens negros periféricos, o simples ato de ir à escola pode demandar um trabalho emocional monumental: gerenciar microagressões racistas, lidar com a desconfiança prévia dos professores, negociar a própria presença em espaços majoritariamente brancos, suprimir reações naturais à humilhação. Esse trabalho invisível tem um custo psíquico enorme, um custo que a instituição escolar ignora completamente enquanto explora até o colapso emocional do estudante. Quando o corpo diz "chega", não é fraqueza individual, é recusa legítima de continuar funcionando como objeto de um sistema que nunca o reconheceu como sujeito.

3.3 A Rua como Espaço de Reconhecimento: Paradoxos da Economia Informal (2009).

Sem escola, sem emprego estável, a rua tornou-se o único território onde minha existência social encontrava algum tipo de reconhecimento e valor. Em casa, era um problema a mais para minha mãe já sobrecarregada; na escola, havia sido um fracasso; no mercado de trabalho formal, era um número substituível, mão de obra barata e descartável. Mas na esquina, com os jovens "do mangue", aqueles que, como eu, haviam sido expulsos ou haviam abandonado o sistema, eu era Eron. Tinha nome, história, habilidades reconhecidas. Foi na rua que descobri uma inteligência que a

escola jamais validara ou sequer percebera. Era bom com cálculos mentais rápidos, juros, divisão de lucros, custos. Desenvolvi uma habilidade negocial aguçada, capacidade de ler intenções, de mediar conflitos. Aprendi uma leitura sofisticada de risco, identificar policiais à paisana, reconhecer situações de perigo, calcular probabilidades. Pela primeira vez desde a proteção precária do lar familiar, sentia-me gente completa, sentia que minhas habilidades tinham valor social, que minha inteligência era reconhecida e recompensada (mesmo que simbolicamente). Foi apenas depois que encontrei em Paul Willis uma chave para compreender essa ambiguidade: aquilo que a escola lia como desvio, a rua reconhecia como inteligência prática, pertencimento e masculinidade possível. Mas esse reconhecimento vinha contaminado pela própria estrutura que me expulsara; não era liberdade plena, era uma forma perigosa de dignidade dentro de um campo já organizado para nos capturar. As atividades da economia informal, e, progressivamente, da ilegalidade menor, apresentavam-se não como uma escolha moral entre "bem e mal", mas como a única alternativa existencial viável que oferecia o que todas as outras instituições haviam sistematicamente negado: agência (controle sobre minhas ações), reconhecimento social (status no grupo), dignidade mínima (ser alguém, não ninguém). Esta experiência revela o paradoxo central e perverso do Sistema Penal Escolar: a instituição socialmente designada para desenvolver minha inteligência (a escola) a negou, ignorou, puniu; o espaço social destinado à repressão dessa mesma inteligência (a rua criminalizada) a reconheceu, valorizou, recompensou. Na leitura de Alba Zaluar (1994), em seus estudos sobre criminalidade urbana, a economia informal e ilegal oferece aos jovens pobres o que o mercado formal sistematicamente nega: autonomia relativa, reconhecimento dos pares, identidade social valorizada, possibilidade de ascensão rápida (embora arriscada). É crucial, aqui, não romantizar a criminalidade ou a economia informal. O ponto é analítico: descrever o mecanismo perverso pelo qual o Estado, ao fechar todas as vias legítimas de reconhecimento, agência e dignidade, produz ele mesmo as condições materiais e subjetivas para a busca de alternativas ilegais. Julita Lemgruber (2018) desloca a pergunta central: ela não deveria ser "por que há tanto crime entre jovens pobres?", mas "por que há tão poucas alternativas legítimas e dignas ao crime?". Esta vivência também ilustra o que Elijah Anderson (1999) chamou de "código da rua", um conjunto alternativo de normas, valores e hierarquias que emerge em contextos de exclusão institucional e abandono estatal. Na lógica da rua, meu valor era medido por

métricas que a escola ignorava completamente: "esperteza" (inteligência prática), "honra" (lealdade ao grupo), "coragem" (capacidade de enfrentar riscos). Enquanto a escola me dizia que eu era "burro" e "indisciplinado", a rua me dizia que eu era "esperto" e "corajoso". Na análise de João Biehl (2005) em seus estudos sobre abandono social, os sujeitos descartados pelo Estado tornam-se, por necessidade de sobrevivência, etnógrafos involuntários de seu próprio abandono, desenvolvedores de saberes práticos para navegar um mundo que os rejeita.

3.4 A Estação Final: As Prisões como Continuação Lógica (2012-2016).

O destino final desse circuito era previsível como um teorema matemático. Entre 2012 e 2016, passei por múltiplas prisões, sempre por crimes de pobreza: furto (de alimentos, roupas, objetos básicos) e receptação (compra/venda de mercadorias roubadas, sabendo ou não da origem). Na cela da penitenciária de Joinville, em 2016, reencontrei rostos que eram espelhos da minha própria trajetória. Estava lá o colega do SENAI suspenso comigo anos antes por um suposto assédio que nenhum de nós havia cometido, punidos coletivamente pela suspeição racial prévia. Estava lá o menino que me importunava na sala de aula quando eu tentava estudar, anos atrás, agora adulto, com os mesmos olhos assustados. Estava lá o jovem do mercado que riu quando fui acusado de roubo, agora acusado ele mesmo. Nossas conversas, no ócio forçado da cela superlotada (12 homens em espaço para 6), eram aulas informais de criminologia crítica nascida da necessidade vital de entender a máquina que nos triturava. Analisávamos, com linguagem própria mas precisão sociológica impressionante, a seletividade do sistema penal ("por que a gente tá aqui e o filho do juiz, que usa droga na festa, não?"); a economia política do tráfico de drogas ("quem lucra mesmo não tá aqui"); a violência policial como instrumento de terror racial ("pra eles, preto é tudo bandido"); a farsa da ressocialização ("aqui dentro você aprende a ser pior"). Foi na solidão absoluta da cela, no cheiro inescapável de mofo, urina, suor e desespero, que a teoria acadêmica que eu viria a ler na universidade ganhou carne, cheiro, textura, verdade visceral. Foucault (1975) falando do panótico, da vigilância disciplinar? Minha cela era vigiada 24 horas por dia por câmeras, grades, agentes. Mbembe (2016) falando de necropolítica, do poder de fazer morrer? Meu corpo era tratado como lixo humano descartável, como coisa,

como número. A prisão, nessa perspectiva, não era o ponto de partida do sistema; era a estação final lógica de um circuito que já estava em pleno funcionamento desde meus oito anos, na fila da dança. Segundo a formulação de Foucault (1975) em Vigiar e Punir, a prisão moderna é a continuação perfeita do trabalho iniciado pelas outras instituições disciplinares, escola, quartel, hospital, fábrica. Todas compartilham a mesma lógica de normalização, controle, produção de corpos dóceis. No meu percurso específico, essa continuidade era visível como uma linha reta: sala de aula, diretoria escolar, suspensão, rua, delegacia, audiência de custódia, cela. Cada ponto do circuito marcava o corpo e a subjetividade do jovem negro, preparando-o meticulosamente para o ponto seguinte. As conversas na prisão revelam também o caráter epistemológico da resistência carcerária. Angela Davis (2003) ajuda a compreender que os presos desenvolvem uma crítica orgânica do sistema penal precisamente por estarem em sua "cozinha", vendo seus mecanismos mais íntimos de funcionamento. Nossas análises de cela antecipavam, em linguagem não acadêmica mas profundamente precisa, conceitos centrais da criminologia crítica: a seletividade penal (que prende mais negros e pobres), a economia política do encarceramento (que gera lucro para empresas privadas), a função social da prisão (gestão dos excedentes populacionais). Minha cela era a materialização espacial daquilo que Ruth Wilson Gilmore (2007) chama de "geografia do abandono": as prisões são estrategicamente localizadas (geralmente em áreas rurais ou periferias distantes) para gerenciar os excedentes populacionais produzidos pelo capitalismo racial, os corpos que o mercado não quer, que a escola expulsou, que o Estado decidiu que são descartáveis.

4. Ressocialização como Descoberta do Intelecto: Da Cela à Universidade

4.1 A Epifania Corporal: O Canteiro de Obras (Florianópolis, 2017).

A virada, se é que podemos chamar assim, começou não na mente, mas no corpo, na carne exausta. Florianópolis, 2017, servente de pedreiro em uma obra na região central. Salário: R$ 80 por dia, sem carteira assinada, sem direitos. Trabalho: carregar caixas de piso porcelanato de 25 kg do caminhão para o prédio, subindo e descendo escadas sem fim. Trabalhava com mais três homens, todos negros, histórias similares, futuros previsíveis. Numa sexta-feira de verão, temperatura passando dos 35

°C, carregava a décima quinta caixa. O sol queimava a nuca, o suor escorria nos olhos misturado com poeira de cimento, as costas latejavam em ondas de dor, as mãos calejadas sangravam levemente nas fissuras. Parei por um segundo, apoiei a caixa no joelho trêmulo para respirar, e a epifania veio não como ideia filosófica, mas como sensação física pura, como verdade visceral: "Não vou sobreviver assim. Segunda-feira eu vou me matricular no CEJA." Minha mãe sempre insistira, como um mantra de esperança: "Termina teu segundo grau, filho." A frase sempre batia na parede de concreto da urgência cotidiana: aluguel atrasado, comida faltando, conta de luz para pagar. Educação era luxo de quem tinha futuro; sobrevivência era necessidade de quem tinha presente. Naquele canteiro, sob o sol que parecia querer me derreter, algo se moveu nas profundezas do corpo. A educação deixou de ser um "direito abstrato" de cidadão e tornou-se uma ferramenta concreta de sobrevivência contra a desumanização, uma alavanca para escapar do destino de corpo descartável. O corpo, à beira do colapso físico, entendeu o que a razão ainda não formulava claramente: sem um movimento radical de fuga, minha vida seria reduzida a carregar peso para enriquecer outros, até que o corpo se quebrasse definitivamente nas costas, nos joelhos, na alma. Angela Davis (2003) ajuda a compreender que em seus escritos sobre abolicionismo penal, movimentos de libertação frequentemente nascem não de abstrações teóricas, mas da experiência concreta de corpos exaustos que se recusam a continuar funcionando como engrenagens descartáveis da máquina capitalista. Minha decisão não surgiu de uma leitura de Marx ou Foucault; surgiu da recusa visceral de um corpo tratado apenas como força de trabalho bruta, como coisa que carrega coisas. Ilustra perfeitamente o conceito freireano (1987) de conscientização: o momento em que a realidade opressiva deixa de ser percebida como destino natural, imutável, e passa a ser compreendida como resultado de estruturas históricas e sociais que podem, e devem, ser transformadas pela ação coletiva. Nesse ponto preciso da trajetória, uma outra dimensão da mesma história começou a se delinear: a formação do analista, do pesquisador, do teórico. Entrei no CEJA ainda como sobrevivente, ferido, cansado, desconfiado. Mas começava a emergir, lentamente, a figura do pesquisador, aquele que olha para a própria trajetória não apenas com dor ou revolta, mas com ferramentas críticas de análise; que transforma sofrimento em método, experiência vivida em conceito analítico, memória corporal em arquivo etnográfico. Se antes eu vivia o sistema, agora começava a lê-lo; se antes era objeto, agora me tornava sujeito da análise.

4.2 O CEJA: Pedagogia da Urgência e Direito Reparatório (2017-2018).

O Centro de Educação de Jovens e Adultos que frequentei em Florianópolis era um mosaico humano de histórias interrompidas e segundas chances precárias. A sala reunia mulheres negras de cinquenta, sessenta anos, que trabalhavam como domésticas e queriam "ler a Bíblia melhor para entender a palavra de Deus"; homens brancos mais velhos, desempregados de longa data após o fechamento de fábricas; jovens negros como eu, com histórias carcerárias visíveis nas tatuagens (caveiras, cruzes, nomes de mães), no olhar desconfiado, na postura defensiva. A professora de Língua Portuguesa, mulher branca de cerca de quarenta anos, percebeu nas primeiras aulas meu raciocínio rápido, minha capacidade de interpretação textual acima da média do grupo. Me chamou depois da aula, enquanto arrumava sua pasta: "Você tem jeito para as Humanas. Já pensou em fazer Direito? Ou Ciências Sociais?" Ri, quase por reflexo defensivo: "Direito? Eu que passei tanto tempo brigando com a lei, sendo tratado como bandido?" Ela insistiu, olhando-me nos olhos: "Exatamente por isso. Quem melhor para falar de justiça do que quem sofreu a injustiça?" No CEJA, encontrei pela primeira vez o que chamo de "pedagogia da urgência". Não havia tempo para os formalismos vazios da escola regular, para a lógica do "conteúdo pela forma", para os rituais burocráticos que disfarçam a falta de sentido. Tudo era intenso, focado, direto ao ponto. O professor de História, ex-metalúrgico e ex-sindicalista, começava suas aulas dizendo: "Aqui a gente não decora data de morte de imperador. A gente entende processo histórico, porque a história tá acontecendo agora, na sua vida, na minha vida." Pela primeira vez, a educação fazia sentido existencial imediato, concreto. Eu não estudava para um "futuro abstrato" que nunca chegava; estudava para sobreviver melhor agora: para negociar melhores condições com o patrão da obra, para entender meus direitos quando a polícia me parava, para escrever uma petição simples, para ler um contrato de aluguel sem ser enganado. O conhecimento era ferramenta, não adorno. O CEJA representa aquilo que Maria Clara Di Pierro (2010) chama de "educação como direito humano em sua dimensão reparatória". Diferente da escola regular, que opera na lógica da formação para um futuro supostamente protegido, linear, progressivo, a Educação de Jovens e Adultos trabalha com a reparação do passado e a sustentação do presente. Seus estudantes não têm o "luxo" da linearidade escolar idealizada: chegam depois de expulsões, evasões, prisões, mortes simbólicas acumuladas. Trazem cicatrizes visíveis e

invisíveis. Há aqui um paradoxo estrutural profundamente revelador: as políticas educacionais de "segunda chance" (como o CEJA) existem justamente para corrigir os fracassos e exclusões do sistema regular, mas operam com menos recursos, menos infraestrutura, menos professores qualificados, menos reconhecimento social. É o Estado reconhecendo seu próprio fracasso, mas oferecendo uma solução precária para o problema que ele mesmo criou. A professora que viu em mim potencial para as Humanas praticava o que bell hooks (1994) chama de "educação como prática da liberdade". Ela não apenas transmitia conteúdo curricular; reconhecia histórias de vida, validava experiências de sofrimento e resistência, abria futuros possíveis que pareciam fechados. Seu convite para pensar em Direito era um ato de subversão pedagógica profunda: transformar a experiência traumática com a lei como violência (prisão, polícia, justiça seletiva) em conhecimento crítico sobre a lei como campo de disputa política, como instrumento possível (embora limitado) de luta por direitos. Se o Sistema Penal Escolar me havia ensinado a desconfiar de todas as instituições estatais, o CEJA tornou-se a primeira reaproximação tensa, contraditória, mas terapêutica com o Estado-educador, um Estado que agora aparecia não apenas como opressor, mas também (em suas brechas) como possível aliado na luta por dignidade.

4.3 A Universidade via Cotas: Inclusão Excludente e Epistemologia da Carne (2019, UFSC).

O ingresso na Universidade Federal de Santa Catarina através do sistema de cotas raciais apresentou um novo cenário de contradições, tão reveladoras quanto as da escola fundamental. Primeira aula de Introdução à Sociologia, sala com cerca de 45 estudantes, três negros (eu e duas mulheres). O professor, homem branco de cabelos grisalhos, ternos impecáveis, perguntou no início da aula sobre nossas expectativas com a disciplina. Quando chegou minha vez, disse, com a clareza crua de quem carrega a resposta na pele: "Quero entender por que o Estado prende tanto pobre e tanto negro. Quero entender a lógica desse sistema." A sala silenciou por alguns segundos, um silêncio carregado de desconforto, curiosidade, talvez incredulidade. O professor sorriu com uma condescendência bem treinada, própria de quem lida com "ingenuidades" de calouros: "Ótimo, vamos estudar Durkheim, Weber e Marx, e você vai ver que as coisas

são mais complexas do que parecem.” A “complexidade” que ele oferecia era abstrata, desencarnada, segura na sua distância acadêmica. Eu trazia a complexidade de carne e osso, feita de cela concreta, algema de metal frio, audiência de custódia com juiz entediado. Num seminário algumas semanas depois, discutindo controle social, citei Michel Foucault. O professor se espantou visivelmente: “Você já leu Vigiar e Punir?” Respondi, sem hesitar: “Não, professor. Eu vivi.” A frase ecoou na sala silenciosa. Não era provocação gratuita; era afirmação epistemológica.

A universidade via cotas exemplifica o que Mário Medeiros (2013) chama de “inclusão excludente”. Estamos dentro fisicamente, ocupando cadeiras antes reservadas a outros, mas nem sempre pertencemos epistemicamente, socialmente, culturalmente. Nossos corpos negros em espaços acadêmicos majoritariamente brancos denunciam, pelo simples fato de existirem ali, a violência histórica que por séculos nos manteve fora desses espaços. Na leitura de Carla Akotirene (2019), nossa presença é em si um ato político, uma ruptura na normalidade branca da academia. Minha resposta na primeira aula exprime o que Akotirene chama de “epistemologia da carne”, uma forma de conhecimento que nasce não da leitura desinteressada, objetiva, mas da experiência corporal da opressão, da dor inscrita na pele, da memória que dói ao ser articulada. Quando afirmo “vivi Foucault”, estou reivindicando que meu corpo é também um arquivo teórico legítimo, tão válido quanto qualquer livro canônico da biblioteca. Minha cela foi meu “Vigiar e Punir”; minha ficha escolar foi meu “História da Sexualidade”; minha experiência com a polícia foi meu “Microfísica do Poder”. A frase recorrente “as coisas são mais complexas” aciona o que Eduardo Bonilla-Silva (2006) identificou como “sofisma da complexidade”: o uso retórico da complexidade para silenciar perguntas incômodas que emanam da experiência racializada. Meu enunciado direto sobre a seletividade penal do Estado era “simplista”, “reducionista”; a resposta com Durkheim, Weber e Marx, autores brancos, europeus, mortos, canonizados, era “complexa”, “sofisticada”, “acadêmica”. A complexidade funcionava, assim, como arma de deslegitimação epistêmica, como modo de invalidar saberes que vêm de lugares corporais e sociais não autorizados pela tradição acadêmica branca.

4.4 A Descoberta da Teoria: O Espelho que Devolve a Dignidade (2020).

O encontro decisivo com a teoria acadêmica, aquele que transformou definitivamente minha relação com o conhecimento, deu-se no terceiro período, na disciplina de Sociologia do Direito. A bibliografia incluía A Cor da Justiça (Adorno et al., 1995). Ao folhear o livro, vi-me nas tabelas, nos gráficos, nas porcentagens. Os números frios confirmavam o que minha carne já sabia: maioria esmagadora dos presos é negra; negros têm probabilidade significativamente maior de receber prisão preventiva; as penas para negros são em média mais longas; a letalidade policial atinge desproporcionalmente corpos negros. Cada porcentagem tinha rosto, nome, cheiro: era o colega de cela, o primo morto pela polícia, o próprio reflexo no espelho sujo da delegacia. Depois veio A Nova Segregação de Michelle Alexander (2010). Sua tese do "novo Jim Crow", o sistema de controle racial através do encarceramento em massa nos EUA, fez meu corpo tremer numa tarde de biblioteca. Era a versão estadunidense, academicamente elaborada, daquilo que meus colegas de cela e eu havíamos analisado empiricamente, com nossas próprias palavras toscas mas precisas. O choque maior, porém, veio com autoras e autores brasileiros que eu não conhecia: Julita Lemgruber, Jacqueline Sinhoretto, Giane Silvestre. Os dados que apresentavam sobre letalidade policial, seletividade penal, perfil da população carcerária brasileira eram, para mim, mais do que números acadêmicos: eram retratos do meu passado, diagnósticos da minha dor, nomes para o meu sofrimento. Cada gráfico era um espelho que devolvia minha imagem não como "caso individual", mas como parte de um padrão estrutural. Esta descoberta encarna o projeto das epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos (2018): formas de conhecimento que emergem não dos centros acadêmicos hegemônicos, mas das experiências de opressão, resistência e luta das populações subalternizadas do Sul global. Minha trajetória era, antes de qualquer matrícula em disciplina acadêmica, uma etnografia involuntária do sistema penal brasileiro, uma imersão forçada no campo, uma observação participante radical. O encontro com a teoria produziu aquilo que o psicólogo social Ignacio Martín-Baró (1994) chamaria de "consciência crítica": a passagem dolorosa mas libertadora da percepção de sofrimento individual ("por que comigo?") para o reconhecimento de um padrão estrutural ("porque sou negro, pobre, periférico"). Houve, também, um efeito profundo de reparação simbólica. Como aponta a pesquisadora negra Dina Alves (2021), ter acesso a

teorias que nomeiam, analisam e denunciam experiências de violência e racismo funciona como uma cura parcial, um antídoto contra a patologização individual do sofrimento. A dor ganha linguagem, o trauma transforma-se em categoria analítica, a humilhação torna-se objeto de estudo. A dialética entre experiência e teoria fechava seu círculo virtuoso: a vivência dava a chave para interpretar o texto (eu sabia que os números estavam certos porque os vivi); o texto oferecia o vocabulário, as categorias, as ferramentas para reorganizar a vivência, para transformar caos em narrativa coerente. Era o duplo movimento freireano (1987) em ação concreta: "ler a palavra para ler o mundo" (a teoria me ajudava a entender minha experiência) e "ler o mundo para redefinir a palavra" (minha experiência me ajudava a criticar e expandir a teoria). Nesse ponto preciso da trajetória, o sobrevivente consolidava-se como pesquisador, o objeto das estatísticas tornava-se sujeito da análise, a vítima do sistema transformava-se em crítico do sistema. A etnografia da própria vida, com toda sua dor, sua humilhação, sua violência, transformava-se em método legítimo de produção de conhecimento, em arquivo vivo de denúncia, em ferramenta política de transformação.

5. Conclusão: Por uma Teoria do Sistema Penal Escolar, Contribuições e Desafios Abolicionistas.

Minha trajetória, da fila da dança à cela, da cela à universidade, não é, repito, uma narrativa de superação individual, um exemplo motivacional para a meritocracia neoliberal. É um caso exemplar, quase didático, de como o Estado brasileiro opera através do que denominei Sistema Penal Escolar: um dispositivo integrado de instituições que filtram, classificam, punem e descartam corpos negros desde a mais tenra infância. Esse sistema não é metáfora literária ou recurso retórico; é uma estrutura material visível nos gestos cotidianos de desamparo institucional, nos rituais burocráticos de humilhação pública, nas pedagogias sutis da suspeição, nas punições antecipadas por pertencimento racial, nos dilemas impossíveis que compõem a experiência educacional da população negra e periférica. A tese central desenvolvida ao longo deste artigo é que existe uma continuidade funcional, uma lógica comum e uma eficiência burocrática conectando instituições aparentemente desconectadas, a escola pública periférica, os programas de formação profissional precária, o mercado de trabalho racializado e informal, o sistema penal expansivo, todas orientadas para a

gestão racializada da pobreza urbana no capitalismo periférico brasileiro. O Sistema Penal Escolar é o braço pedagógico do Estado necrorracista brasileiro (Moraes, 2022), a face educacional de um projeto político mais amplo que define, através de mecanismos cotidianos, quem na sociedade merece ter um futuro e quem deve ser preparado para o confinamento, a morte social ou a morte física.

5.1 Contribuições Teóricas do Conceito.

O conceito de Sistema Penal Escolar oferece uma chave analítica integrada que permite avanços significativos em várias frentes: 1. Reformular radicalmente a noção de "criminalidade" e "criminoso". O "criminoso" deixa de ser uma figura individual, portadora de um déficit moral ou psicológico, para ser compreendido como produto final, quase inevitável, de um circuito institucional que o antecede e prepara meticulosamente: a escola que o humilha e expulsa, os programas sociais que o excluem simbolicamente, o mercado de trabalho que o explora e descarta, a polícia que o seleciona racialmente, a justiça que legitima essa trajetória com seu formalismo vazio. 2. Reinterpretar a função social real da escola pública nas periferias brasileiras. A escola frequentada por crianças e jovens negros pobres não pode ser pensada apenas como lugar de transmissão de conhecimento ou ascensão social. Ela é também, e com frequência decisiva, uma máquina de triagem social, um aparelho burocrático que define, através de mecanismos sutis e não tão sutis, quem será incluído de forma precária no projeto nacional, quem será descartado silenciosamente, e quem será meticulosamente preparado, através da estigmatização, da desqualificação, da produção do fracasso, para o cárcere futuro. 3. Articular de forma concreta e material a educação e os complexos punitivos. O conceito desloca o debate para além da noção de "complexo industrial-prisional" (Davis, 2003), ao incluir as instituições educativas não como meros "antecedentes sociais" ou "fatores de risco", mas como parte constitutiva e operacional do sistema punitivo. A escola não "prepara" para a prisão; ela é a primeira etapa da prisão, sua extensão pedagógica, seu braço formativo. 4. Especificar os mecanismos cotidianos do Estado necrorracista. A importante ideia de Wallace de Moraes (2022) sobre o Estado necrorracista ganha concretude analítica através do conceito: o Estado não é apenas aquele que "mata" (através da polícia) ou "deixa

morrer" (através da negligência); é também aquele que, através de sua rede escolar pública, educa para a morte social, ensina às crianças negras seu lugar de subumanidade, prepara psicologicamente e socialmente os corpos para o descarte futuro.

5.2 Implicações Políticas e Desafios Abolicionistas.

Se esta análise estiver minimamente correta, e as cenas apresentadas sugerem que está, algumas consequências políticas e acadêmicas são inescapáveis, ainda que desafiadoras: 1. Reformas educacionais isoladas são estruturalmente insuficientes e frequentemente contraproducentes. Qualquer política educacional que não enfrente simultaneamente a lógica militarizada da polícia, a seletividade racial da justiça, a precariedade estrutural do mercado de trabalho e a expansão do sistema prisional corre o risco sério de ser absorvida, cooptada e reproduzida pela lógica punitiva geral que conecta essas instituições. Formar mais professores sem desmontar a polícia militar é enxugar gelo com o secador ligado. 2. As atuais políticas de "segunda chance" (como o CEJA) são necessárias, mas insuficientes. Embora fundamentais como reparação individual e sobrevivência imediata, elas não atacam a raiz do problema: a primeira chance nunca foi realmente oferecida. É preciso inverter a lógica: em vez de criar mais programas para corrigir os fracassos da escola regular, transformar radicalmente a escola regular para que ela não produza mais fracassos. 3. As políticas de segurança pública centradas no binômio "mais polícia, mais prisão" não são a solução, mas parte constitutiva do problema. Elas não combatem a violência; reorganizam-na, direcionam-na seletivamente, gerenciam quem na sociedade tem o direito à vida e quem deve morrer. Enquanto o Sistema Penal Escolar continuar fabricando, em escala industrial, os corpos que o sistema penal está desenhado para receber, qualquer aumento no aparato repressivo só acelerará o ciclo, não o interromperá. 4. Professores como Dona Ana não podem permanecer como exceções heroicas e solitárias. Precisam tornar-se o paradigma de uma política pública de formação docente antirracista e abolicionista. Isso demanda formações continuadas profundas (não cursos superficiais de "diversidade"), condições de trabalho que não levem ao esgotamento emocional precoce, salários dignos, e mecanismos institucionais de proteção para docentes que

ousam enfrentar o racismo escolar em suas práticas cotidianas. 5. A universidade, especialmente via políticas de cotas, é porta de entrada, não ponto de chegada. A presença crescente de estudantes negros, indígenas, periféricos, egressos do sistema penal exige uma reorganização curricular, epistemológica e institucional radical: o reconhecimento das autobiografias e narrativas de experiência como fontes legítimas de conhecimento teórico; a incorporação substantiva (não tokenística) de autores negros, indígenas e periféricos aos cânones disciplinares; o compromisso ético com a produção de uma pesquisa que não seja apenas sobre os oprimidos, mas que seja ferramenta para sua libertação, em diálogo horizontal com seus saberes.

5.3 Epistemologia da Carne como Método de Luta.

Escrevo este texto na encruzilhada de identidades que me recuso a separar: sou sobrevivente e pesquisador, objeto das estatísticas e sujeito da análise, vítima do sistema e crítico do sistema. Minha autoridade epistêmica não vem apenas dos livros que li na biblioteca da UFSC, mas das celas que habitei, das salas de aula que me expulsaram, das ruas que me acolheram quando todas as portas se fecharam, dos canteiros de obra que quase me mataram de exaustão física. James Baldwin (1963), em sua lucidez cortante, afirmou: “nem tudo o que é enfrentado pode ser mudado, mas nada pode ser mudado até ser enfrentado”. Este texto é meu gesto de enfrentamento. É a recusa em aceitar o destino que me foi designado, cela ou caixão, como destino natural de todos os meus, como fim inevitável da trajetória negra periférica.

A etnobiografia que aqui apresento não é apenas método acadêmico; é ato político de insubmissão epistêmica. Ao transformar minha dor em análise, minha memória em arquivo, minha trajetória em conceito, afirmo que nossos corpos negros não são apenas territórios de violência, mas também fontes de saber, arquivos vivos de denúncia, ferramentas de transformação. A “epistemologia da carne” (Akotirene, 2019) que adoto recusa a separação cartesiana entre mente e corpo, entre razão e emoção, entre teoria e experiência. Sabe que o conhecimento mais profundo sobre o racismo não está nos livros, mas nas cicatrizes; não nas estatísticas, mas nas histórias de vida; não nos conceitos abstratos, mas nas dores concretas. Se o sistema foi historicamente capaz de nos produzir como “problema”, problema disciplinar, problema social, problema de

segurança, nós somos coletivamente capazes de produzir outro sistema. Um sistema onde a escola seja território de proteção e não de expulsão; onde o trabalho seja espaço de dignidade e não de exaustão suicida; onde a justiça seja prática de cuidado e reparação e não de vingança seletiva; onde o Estado seja, finalmente, garantia de vida para todos, e não administrador da morte para alguns. Nomear o Sistema Penal Escolar é o primeiro passo nessa longa caminhada. Desmontá-lo será a tarefa de gerações, não apenas de pesquisadores, mas de professores, estudantes, mães, pais, avós, sobreviventes, todos aqueles que se recusam a aceitar a naturalização do sofrimento negro. Mas alguém precisa começar a escrever a teoria que nasce da cela e volta para a escola não como súplica, mas como acusação organizada; não como pedido de inclusão, mas como projeto de mundo radicalmente outro: um mundo onde nenhuma criança de oito anos seja excluída da fila da dança pela cor de sua pele, e onde a educação seja prática da liberdade, não treinamento para a submissão ou para a cela.

Referências

ADORNO, Sérgio; PASINATO, Wânia; SILVESTRE, Giane. *A cor da justiça: a violência policial contra negros e a seletividade penal no Brasil*. Revista USP, São Paulo, n. 28, p. 58-73, 1995.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo, Pólen, 2019.

ALEXANDER, Michelle. *A nova segregação: racismo e encarceramento em massa*. São Paulo, Boitempo, 2017.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo, Pólen, 2019.

ALVES, Dina. *Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe no sistema de justiça criminal*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2021.

ANDERSON, Elijah. *Code of the street: decency, violence, and the moral life of the inner city.* New York, W. W. Norton, 1999.

BALDWIN, James. *The fire next time*. New York, Dial Press, 1963.

BIEHL, João. *Vita, life in a zone of social abandonment*. Berkeley, University of California Press, 2005.

BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2006.

DAVIS, Angela Y. *Are prisons obsolete?* New York, Seven Stories Press, 2003.

DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, University of California Press, 2007.

DI PIERRO, Maria Clara. *Educação de jovens e adultos como direito humano*. Educação & Sociedade, Campinas, v. 31, n. 113, p. 939-954, 2010.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2013.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro, Pallas, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1975.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

GILMORE, Ruth Wilson. *Golden gulag: prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*. Berkeley, University of California Press, 2007.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, LTC, 1988.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador*. Petrópolis, Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Ciências Sociais Hoje, São Paulo, p. 223-244, 1984.

HOOKS, bell. *Teaching to transgress: education as the practice of freedom*. New York, Routledge, 1994.

LEMGRUBER, Julita. *O mito da ressocialização*. Rio de Janeiro, Forense, 2018.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo, N-1 Edições, 2016.

MEDEIROS, Mário. *Ação afirmativa no Brasil, desigualdades raciais e políticas públicas*. São Paulo, Selo Negro, 2013.

MORAES, Wallace de. *Estado necrorracista e violência racial*. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 2381-2404, 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SANTOS, Hermílio. *Narrativas periféricas e reexistência*. São Paulo, Annablume, 2018.

SCOTT, James C. *Domination and the arts of resistance*. New Haven: Yale University Press, 1990.

STEELE, Claude M. *A threat in the air: how stereotypes shape intellectual identity and performance.* American Psychologist, Washington, v. 52, n. 6, p. 613-629, 1997.

WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino.* Petrópolis, Vozes, 2014.

WILLIS, Paul. *Aprendendo a ser trabalhador: escola, resistência e reprodução social.* Porto Alegre, Artes Médicas, 1991.

WOODSON, Carter G. *The mis-education of the Negro*. Washington: Associated Publishers, 1933.

Cacique Pequena, líder do povo Jenipapo Kanindé, Ceará: etnobiografia, protagonismo e luta indígena

Chief Pequena, leader of the Jenipapo Kanindé people, Ceará: ethnobiography, protagonism and indigenous struggle

Juliana Alves (Cacika Irê)
Secretaria dos Povos Indígenas do Ceará (SEPINCE), Brasil
Fortaleza, CE
diretoraindigena@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-0204-3755

Rhuan Carlos dos Santos Lopes
Universidade Federal do Pará, Brasil
Belém, PA
rhuan.c.lopes@gmail.br
https://orcid.org/0000-0001-6372-6413

Recebido em: 21 de janeiro de 2026
Aceito em: 11 de abril de 2026

Resumo:

Este artigo, resultado de pesquisa etnobiográfica junto ao Povo Jenipapo Kanindé, localizado em Aquiraz, no estado do Ceará, objetiva analisar a trajetória de liderança da Cacique Pequena e o protagonismo histórico das mulheres indígenas na articulação do Movimento Indígena. A investigação usou narrativas biográficas e o estudo de trajetória como ferramentas metodológicas centrais, mostrando como Cacique Pequena se constituiu como liderança feminina. Argumentamos que sua emergência política fortaleceu a luta pela demarcação territorial e redefiniu as estruturas de poder junto ao Movimento Indígena. O trabalho desafia a matriz patriarcal que historicamente marginaliza a participação feminina nas esferas de decisão. O artigo discute o papel das mulheres Jenipapo Kanindé na continuidade da resistência, na reprodução cultural e na intersecção entre demandas de gênero e lutas étnicas. Ao analisar o caso, o texto contribui à etnobiografia e aos debates sobre feminismos indígenas, etnicidade e agência feminina no Nordeste brasileiro, destacando a potência política do protagonismo na resistência territorial.

Palavras-chave: Cacique Pequena. Povos Indígenas. Protagonismo Feminino. Jenipapo Kanindé. Etnobiografia.

Abstract:

This article, the result of ethnographic research with the Jenipapo Kanindé indigenous people, located in Aquiraz, Ceará state, aims to analyze the leadership trajectory of Chief Pequena and the historical protagonism of Indigenous women in the articulation of the Indigenous Movement. The investigation used biographical narratives and trajectory studies as central methodological tools, showing how Chief Pequena's actions constituted female leadership. We argue that her political emergence strengthened the struggle for territorial demarcation and redefined power structures within the Indigenous movement. The work challenges the patriarchal matrix that historically marginalizes female participation in decision-making spheres. The article discusses the role of Jenipapo Kanindé women in the continuity of resistance, in cultural reproduction, and in the intersection between gender demands and ethnic struggles. By analyzing the case, the text contributes to Ethnobiography and to debates on Indigenous feminisms, ethnicity, and female agency in Northeast Brazil, highlighting the political power of protagonism in territorial resistance.

Keywords: Chief Pequena. Indigenous Peoples. Female Empowerment. Jenipapo Kanindé People. Ethnobiography.

Introdução

No ano de 2025, uma das provas do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) apresentou um conjunto de questões sobre povos indígenas nas Américas. Uma delas, porém, ganhou grande repercussão entre os povos indígenas do Ceará: um texto sobre a atuação política de Maria de Lourdes da Conceição Alves sintetizou 30 anos de sua articulação enquanto uma das lideranças femininas do povo Jenipapo Kanindé, localizado no município de Aquiraz. O texto destacou seu reconhecimento como primeira Cacique mulher do estado. A Cacique Pequena, tal como amplamente conhecida, foi apresentada nacionalmente a partir do "protagonismo feminino na linha sucessória desse povo" (MEC/INEP, 2025, p. 43). Esse destaque para a atuação individual da Cacique, e as relações de gênero no movimento indígena local, colocou em evidência uma história de vida construída socialmente e dentro de campos nos quais a pessoa ocupa posições em espaços sociais dinâmicos (Bourdieu, 2006).

Este artigo, resultado de pesquisa etnobiográfica junto ao povo Jenipapo Kanindé, objetiva analisar a trajetória de liderança da Cacique Pequena e o protagonismo histórico das mulheres indígenas na articulação do Movimento Indígena. A sua trajetória será refletida a partir da relação entre suas dimensões individuais e contextos sociais, tendo como pressuposto que sua biografia possui uma dinâmica permeada por séries de eventos não lineares, com tensionamentos de campos sociais distintos e complexos, repleta de relações de poder que constituem trajetórias individuais (Bourdieu, 2006; Gonçalves, 2012).

A investigação usou narrativas biográficas e o estudo de trajetória como ferramentas metodológicas centrais, mostrando como a Cacique Pequena se constituiu como liderança. Argumentamos que sua emergência política fortaleceu a luta pela demarcação territorial e redefiniu as estruturas de poder junto ao movimento indígena (Vieira; Silva, 2023). O trabalho desafia a matriz patriarcal que historicamente marginaliza a participação feminina nas esferas de decisão. Discutimos, assim, o papel das mulheres Jenipapo Kanindé na continuidade da resistência, na reprodução cultural e na intersecção entre demandas de gênero e lutas étnicas. Ao analisar o caso, contribuímos à etnobiografia e aos debates sobre feminismos indígenas, etnicidade e agência feminina no Nordeste brasileiro, destacando a potência política do protagonismo na resistência territorial.

Para isso, situamos historicamente sua vida, com o objetivo de traçar as redes de fatos e significados que a constituem, tendo em vista as articulações políticas específicas de povos indígenas em contextos de emergência étnica no Nordeste brasileiro (Oliveira, 1998), campo no qual os movimentos individuais e coletivos de Cacique Pequena ocorrem até os dias de hoje, inclusive em relação a outros sujeitos (Bourdieu, 2006).

Etnobiografia e a relação interlocutora-pesquisadora-autores

A produção desse artigo tensiona, em si mesmo, um conjunto de marcadores sociais e relações de poder entre os sujeitos envolvidos. Trata-se de um estudo etnobiográfico (Gonçalves, 2012), produzido por uma pesquisadora indígena (primeira autora do texto) sobre sua mãe (a pessoa biografada), sob orientação, e co-autoria de escrita de um antropólogo não-indígena (segundo autor do texto). Consideramos que entre todas essas pessoas há uma rede de mediações, seja no âmbito do território tradicional do povo Jenipapo Kanindé, seja no mundo acadêmico. Nesse movimento, a primeira pesquisadora acionou diferentes posicionalidades (Tuxá, 2023): diante das demandas de pesquisa junto à Universidade, diante do Movimento Indígena, da família e, em particular, da sua mãe-interlocutora. O jogo de oposição entre estranhamento e familiaridade, tão caro à Antropologia (DaMatta, 1978), gerou um texto com as marcas das epistemologias indígenas, nas quais as suas próprias trajetórias constituem seus interesses de estudo (Eloy Amado, 2020; Fernandes, 2015; Smith, 2018). O segundo autor, por outro lado, assume-se na posição de mediador "entre as epistemologias indígenas e os instrumentos acadêmicos de investigação" (Karão Jaguaribaras; Lopes; Franco, 2026, p. 11), condição essa permeada de tensões próprias à produção acadêmica (Baniwa, 2016; Peirano, 2004). Por essas razões, optamos por, em momentos estratégicos, utilizar pronomes em primeira pessoa no texto, de forma a não retirar a marca da autoria indígena que fala sobre seu próprio povo.

Essa reflexão acima serve para introduzir e situar as definições e metodologia adotadas nesse texto. Primeiro que, considerando o que foi dito no parágrafo anterior, temos a pretensão de apresentar a forma como a teoria antropológica, em especial o debate sobre biografias, se torna "teoria vivida" no exercício da pesquisa e mesmo na produção do texto (Peirano, 2004), entendendo que a etnobiografia constitui "tempos e

lugares de narrativas da vida de uma pessoa" (Rocha; Eckert, 2016, p. 120), e consideramos, do mesmo modo, que os pesquisadores-autores são personagens ativos na construção do texto. Ao lado disso, a etnobiografia permite superar a dicotomia entre indivíduo e sociedade, evidenciando como a singularidade de uma das líderes dos Jenipapo Kanindé diz respeito às categorias coletivas e às transformações históricas de seu povo. Ao narrar sua ascensão ao cacicado, Pequena não relata apenas uma conquista pessoal de gênero, mas a própria resistência e reconfiguração do território do seu povo frente às pressões externas.

Ao lado disso, adotamos a perspectiva de Pierre Bourdieu (2006) acerca do risco da "ilusão biográfica": tendência de criar uma narrativa linear e coerente para uma vida, como se houvesse um destino preestabelecido. No caso da Cacique Pequena, entendemos sua liderança como um deslocamento estratégico entre diferentes campos sociais. Sua autoridade é construída na intersecção entre o campo tradicional da aldeia e o campo político-burocrático do Estado brasileiro, no qual ela mobiliza capitais simbólicos distintos para garantir direitos etnicamente diferenciados e coletivos. Evitamos, assim, narrativas com sentido único, ou linear, que tenderia a reproduzir uma

> [...] vida organizada como uma história [que] transcorre, segundo uma ordem cronológica que também é uma ordem lógica, desde um começo, uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, de início, mas também de princípio, de razão de ser, de causa primeira, até seu término, que também é um objetivo. (Bourdieu, 2006, p. 184)

Desse modo, consideramos o tensionamento entre a agência criativa do indivíduo com as perspectivas sociais do seu próprio grupo, na medida em que

> Não se trata, na verdade, de propor uma integração entre indivíduo e sociedade, fato social e ação individual, pessoa e grupo, ou qualquer outra forma de dualidade, mas simplesmente aceitar uma terceira dimensão desta relação entre indivíduo e sociedade, ou identidade pessoal e papel social que é a consciência de algo construído, pensar a emergência da pessoa-personagem como sugerindo uma síntese entre as dualidades propostas pelas teorias psicológicas ou sociológicas. (Gonçalves, 2012, p. 38)

Nossa intenção, nesse sentido, é construir o texto etnobiográfico "com" a interlocutora da pesquisa, e não "sobre" ela, ao modo como se apresenta em outras experiências nesse sentido (Dias, 2012; Domingues, 2025; Kopenawa (Yanomami), Davi, 2015; Machado; Mirim; Guarani, 2025; Mendonça *et al.*, 2018; Oliveira *et al.*, [*s. d.*],; Sompré, 2025), em particular aqueles em que autores indígenas falam sobre si (Amado, 2020; Fernandes, 2015). As informações que apresentaremos a seguir, portanto, foram geradas em um modo particular de produção de conhecimento antropológico, tendo em vista os marcadores sociais acima indicados, bem como os diferentes campos nos quais a pesquisadora circulou ao longo da pesquisa. Seguiu-se as reflexões de Eloy Amado Terena, para quem as trajetórias de vida dos próprios pesquisadores indígenas são recursos metodológicos:

> Quando um indígena chega em sua comunidade para realizar sua pesquisa, as categorias indígenas e científicas resultantes das leituras se entrelaçam em seu raciocínio. Muito provavelmente, se ele não fosse indígena, iria começar seus escritos descrevendo como foi a chegada ao campo, o contato com o grupo pesquisado e a apresentação do etnógrafo. Mas o indígena pesquisador começa por sua trajetória justamente para justificar sua legitimação junto ao grupo. Por isso, insisto, o indígena antropólogo não vai a campo no sentido tradicional, o processo é inverso. Esta "confrontação de si próprio diante do grupo" de que fala Gerald Berreman (1975) é fundamental para se entenderem os processos relacionais que se operam na execução da pesquisa, mas no caso do indígena, o ponto inicial é o resgate de sua trajetória pessoal. Onde nasceu, a qual família pertence, as relações políticas dentro da comunidade, o movimento indígena e quem são os "troncos" do pesquisador. (Eloy Amado, 2020, p. 4)

A citação acima significa dizer que nós, indígenas antropólogas, estamos produzindo e reinventando as formas do fazer antropológico na medida em que desenvolvemos novas teorias e metodologias orientadas por uma cosmovisão própria, diferente daquelas desenvolvidas que deram origem à antropologia clássica de base colonial e racista (Fernandes, 2015). É sob esse aspecto que afirmo que ser pesquisadora indígena me diferencia de um pesquisador não-indígena, pois essa compreensão do modo indígena de viver faz parte da minha construção enquanto pessoa. Os indígenas pesquisadores têm uma responsabilidade para além do conhecimento acadêmico, ao

mesmo tempo em que criam possibilidades de ocupar esse universo. Manter-se nesse espaço também é algo que vai nos permitindo conhecer como nossos antepassados eram vistos e pesquisados outrora. Assim, circulamos entre os saberes, que nascem e se irradiam no chão batido da aldeia, e o espaço acadêmico.

Vale ressaltar que Cacique Pequena sempre me cobrou acerca do registro de sua biografia, indagando por que ninguém se interessava em registrar a sua história de vida. Em particular, chamava atenção para o fato de que os pesquisadores não-indígenas, os de fora, faziam registros, mas ninguém do nosso próprio povo se dipunha a tal. Continuava dizendo: "Um dia eu vou embora e tudo que eu sei vou levar comigo, pois nenhum estudante do meu povo, nem mesmo minhas filhas, se interessam em registrar a minha história". Ouvindo sempre essa cobrança e, ao ocupar esse espaço da academia, pude apreender sobre a importância do registro através das leituras dos textos do mestrado, que referenciam a luta das mulheres, sejam elas indígenas, negras ou camponesas. Então, me dei conta de que seria possível, sim, escrever sobre a história de vida dessa mulher. Desse modo, o que se verá a seguir é uma narrativa construída no diálogo, ao longo de anos anteriores à pesquisa, junto à Cacique Pequena, aos parentes do território e, claro, considerando as memórias da pesquisadora-filha.

Da dor à luta: a construção do protagonismo político

Vamos começar nossa narrativa pelo dia 22 de abril de 2000. Essa foi a data de culminância de um conjunto de comemorações do Estado brasileiro pelos "500 anos do descobrimento": a festa previa a participação de grande número de autoridades, inclusive o presidente de Portugal e, claro, o do Brasil; além de uma embarcação que reproduziu a nau de uma frota portuguesa colonial – que afundou no dia do evento principal. A intenção era "uma celebração apoteótica da nacionalidade e uma confraternização com os descobridores" (Memorial da Democracia, 2015, s/p). No entanto, a ausência gritante de movimentos sociais, povos indígenas e negros, marcou a agenda oficial da programação. Diante disso, entidades indígenas e indigenistas organizaram caravanas e um conjunto de ações em Porto Seguro e Santa Cruz de Cabrália, municípios baianos nos quais foram realizados os eventos dos descobrimentos. Estima-se que pelo menos 2000 pessoas, de diferentes partes do país, se deslocaram para esses locais (Brasil, 2000). O acesso a essas cidades foi controlado

pelas forças policiais que, com o avanço dos indígenas e outros grupos, reprimiram violentamente os protestos (Memorial da Democracia, 2015). A imprensa nacional afirmou que festa "foi prejudicada pelo confronto entre manifestantes e policiais militares", enquanto internacionalmente falou-se que o Brasil comemorava os "500 anos reprimindo índios" (O Globo, 2013, s/p).

Figura 1- Cacique Pequena.



Foto: Iago Barreto (2017).

Nesse cenário de tensão, uma voz ocupa o microfone durante uma das assembleias indígenas. Era Cacique Pequena, do povo Jenipapo Kanindé, então com 55 anos de idade, e cinco anos de Cacicado. Ela se pôs de pé, com as mãos para trás do corpo, usando um cocar na cabeça, um colar de sementes que destacava, em seu peito, a camisa verde com as palavras do movimento indígena. Falava em voz alta e firme e, rapidamente, associou seu discurso assertivo com um tom emocionado:

> Nós somos pessoas reprimidas pelos não-índios, pelos empresários fortes, pelos latifundiários que querem ser donos das nossas terras. Aonde nós vivemos a tantos anos, com nossos pais, nossos avós, que eram donos das terras deles... livres, que podiam botar o pé! E hoje em dia nós nos encontramos como oprimidos sem poder botar o pé [na terra]. Eu choro o coração e derramo minhas lágrimas como meu parente derramou, porque também somos povo sofrido do Ceará. Somos um pessoal que precisamos também ser um povo cidadão, um pessoal respeitado. (O Relógio & a Bomba: E Os Outros 500 - Parte 1, 2010)

O choro da Cacique, diante do público que a aplaudia, manifestou o que ela nomeou de *sofrimento do povo* que ainda não sentia os efeitos da cidadania plena. Os sujeitos apontados pela Cacique nesse momento ("empresários fortes" e "latifundiários"), certamente são aqueles que atuavam na disputa pela terra, e recursos naturais nela presente, pelo menos desde a década de 1980. A partir desse período, e até meados dos anos de 1990, a principal fonte de água e espaço sagrado no território dos Jenipapo Kanindé, a Lagoa Encantada, foi drenada de forma ilegal pela empresa Ypióca, que assim o fazia por 12 horas cotidianamente, por anos seguidos. Além da retirada de água, utilizada na produção de milhões de litros de bebidas e na irrigação de suas plantações de cana, ainda causou a morte de milhares de peixes ao despejar resíduos da cana de açúcar na Lagoa, desequilibrando gravemente o ecossistema local. Houve uma progressiva redução na variedade e quantidade de pescados. O nível de degradação ambiental era tão severo que ficou quase impossível ter peixes no local. O território do povo, devemos mencionar, está localizada a aproximadamente 30 km desde Fortaleza, a capital do estado, e constitui área de interesse de grandes empreendimentos turísticos, imobiliários e industriais (Lustosa, 2017).

A emoção da Cacique, além disso, remete a esse enfrentamento que, contudo, foi inciado anos antes, na década de 1980, diante dos invasores por ela nomeados. Ao lado do seu tio Odorico Mateus da Silva já lutavam em defesa da mãe terra, passando então a se destacar como liderança feminina. No entanto, em 1992, esse Cacique e Tuxáua faleceu, foi "tombado por pai Tupã", como afirma Pequena. Como não deixou sucessor, o Povo da Encantada ficou três anos sem Cacique. Sua única filha, D. Maria de Fátima, não morava junto aos Jenipapo Kanindé e, por isso, não pode assumir a função do pai. Nesse período, então, Pequena começa a exercer a liderança ainda mais ativa de seu

povo, juntamente com a D. Zuleida Freire, líder da comunidade vizinha de Trairussu. Ambas passaram a participar com mais frequência de reuniões dentro e fora das comunidades, apresentando as suas reinvindicações. Foi então que houve a criação da Associação Comunitária Trairussu, Lagoa Encantada e Tapuio (ASCOTET), firmando a articulação do povo frente ao empreendimento que impactava a Lagoa Encantada e também pela permanência no território, pois o prefeito queria fazer a retirada das 17 famílias que moravam no local.

A partir disso, as ameaças de morte e intimidações, bem como criminalização das suas atuações políticas, tinham como alvo as duas lideranças femininas que se destacavam dentro e fora das suas comunidades (Lustosa, 2017; Vieira; Silva, 2023). Pequena, então, relembra que, apesar de não possuir, nessa época, muito conhecimento na educação formal, entendia que sua sabedoria vinha dos altos dos céus. Segundo ela: "Não troco a minha sabedoria, pela sabedoria de nenhum doutor formado". Essa sabedoria informada por Pequena foi articulada, como se vê, em um contexto de lutas, no âmbito das reelaborações étnicas dos povos indígenas no estado, e as invasões de seus territórios realizadas por entes privados e públicos. Esse fenômeno, observado em diferentes áreas de fronteiras econômicas no Ceará levou "os indígenas a fortalecer a sua resistência, e estes se articulam por via de direitos constitucionais" (Lustosa, 2017, p. 259).

Foi assim, em meio às tensões territoriais que, em 1995, Pequena passou de liderança feminina à Cacique. Segundo Pequena, em 6 de março desse ano, nas mangueiras do Tio Odorico, plantadas no terreiro da aldeia Lagoa da Encantada, o povo reunido em assembleia começou os debates para escolha do novo Cacicado. Nossa interlocutora lembra que, muito animada, disse: "É bom mesmo escolher uma pessoa para ser Cacique para nós não viver soltos!". Após alguns momentos de debate, decidiu-se:

> No final da conversa, disseram que quem ia ser Cacique era eu. [Eu] disse: não, quero não! E eles dizendo: sim, sim! [Eu] pensei: deu Deus do céu, como é que pode? Eu não sei de nada. Eu só sabia parir (que já tinha tido meus 16 filhos)! O Cacique Odorico nunca me ensinou nada do que ele sabia e do que ele não sabia. Eu disse pra eles: bom, é o seguinte, eu posso até aceitar, mas se eu não fizer as coisas certas vocês não vão reclamar de mim não, sou apenas uma mãe de família. E aceitei! (Cacique Pequena, entrevista em abril de 2019).

A agora cacique Pequena tinha 50 anos de idade, era casada desde os 17 anos e, a essa altura, tinha 16 filhos. Até então, como relembra, sempre teve uma vida regrada, ocupada com muito trabalho pesado: "Minha convivência era dentro de casa, trabalhando na roça, fazendo artesanato e parindo menino todo ano", relembra nossa interlocutora. A passagem revela que não houve discordância quanto a Pequena se tornar Cacique, pois ela já vinha desenvolvendo trabalhos na aldeia, mas não sabia que chegaria ao cargo de Cacique, pois se afirmava *apenas* uma mãe de família. Na verdade, ter uma família numerosa também deve ter contribuído para que fosse indicada por todos ali presentes. Não tardou, porém, para que as demandas de Cacique começassem a chegar.

> Com seis dias, chegou uma carta para eu viajar. Fui para essa viagem sem saber de nada, não tinha nem conhecimento de nada, eu só ia até a cidade de Fortaleza e voltava para casa. Mesmo assim, fui! Pensei na cabeça: vou em Brasília cobrar dos órgãos públicos o nosso reconhecimento étnico. Não levei documento escrito do tipo carta, ofício, apenas meus documentos pessoais somente, identidade e CPF, eu ia cobrar era de boca mesmo. (Cacique Pequena, entrevista abril de 2019)

Figura 2- Cacique Pequena.



Foto: Iago Barreto (2019).

Agora já não mais "Pequena" e sim Cacique Pequena, enfrentou, na sua primeira viagem problemas e questionamentos por parte de outros indígenas pelo fato de ser uma Cacique mulher, isso porque não era comum que mulheres assumissem o cacicado nas sociedades indígenas, sendo um espaço de domínio dos homens. No decorrer da viagem, ela relata o estranhamento por parte de outras lideranças masculinas:

> Fomos por Minas Gerais e ficamos hospedados, em Belo Horizonte, nos conventos dos padres porque era muita gente, não era só nós. Deu um total de cinco mil (5.000) índios, e fora as pessoas que não eram indígenas e sim apoiadores, que iam para trabalhar no evento. (Cacique Pequena, entrevista abril de 2019)

Pequena descreve que nesse evento havia todo um público de assessores, repórteres e pesquisadores, mas que também estavam presentes 39 (trinta e nove) Caciques homens, enquanto a única Cacique mulher no grupo todo era ela.

> Deixei todos falarem. Quando terminaram, eu levantei, me apresentei e disse: eu sou Cacique Pequena do povo Jenipapo Kanindé da Lagoa da Encantada, Aquiraz, Ceará. Pra quê eu disse isso? Parecia um bocado de abelha italiana, falando na língua deles... que mulher só servia pra cama e pé de fogão. Eu só fiz perguntar para eles da onde eles tinham vindo? Quem tinha parido eles? Se tinham sido os pais deles ou a mãe deles? De onde vocês vieram senão de uma mulher? Continuei a dizer: com certeza, mulher nenhuma quer o mal de vocês. Agora, eu não tenho culpa se o meu povo me elegeu! Porque eu fui eleita pelo meu povo, eu não fui de pai para filho porque nem isso eu tenho mais (porque eu não tinha mais pais). Mas quero dizer para vocês que muitas coisas que o homem faz, a mulher também faz, só depende da força de vontade dela e a coragem. Eu estou aqui para guerrear pelo meu povo, eu vim para lutar pelo meu povo e fazer a defesa deles assim como vocês! (Cacique Pequena, entrevista abril de 2019)

Logo após sua fala, Cacique Pequena passou a ser observada e testada pelos outros Caciques homens. Eles fizeram um ritual de batismo, pediram que ela entrassem em uma roda e tomasse uma bebida verde: "Um tipo de gororoba", segundo ela. Mesmo sem saber para que servia, ela levantou o olhar para os céus e referendou a bebida, em seguida tomou. Depois desse momento, marchou com eles descalça, em pleno sol do dia, por longas horas. "A Mulher é das nossas", falaram os caciques homens. Cacique Pequena permaneceu entre eles e provou que ser mulher não impedia que ela fosse Cacique, ao contrário, mostrou que as mulheres podem estar à frente e conduzir uma aldeia e um povo, da mesma forma que os homens conduzem. Nesse sentido, ela permaneceu com essas lideranças masculinas durante 19 dias, já em Brasília, participando de várias reuniões nos Ministérios da Saúde, da Educação e da Justiça e aproveitou o momento para pedir o reconhecimento jurídico de seu grupo e do território. Conforme relatou,

> Fomos para Brasília, aí lá eu disse à mesária que queria falar com o presidente da FUNAI, a moça perguntou meu nome e eu disse: Maria de Lourdes da Conceição Alves, Cacique Pequena. Colocou meu nome lá para falar e eu já ia com tudo gravado na minha mente. Pai Tupã já tinha me orientado como eu devia fazer. Quando foi na hora que chegou minha vez, elas disseram: pronto, Cacique, agora fale. Eu disse: senhor presidente, eu não estou aqui em Brasília para fazer turismo, nem vim aqui me exibir, eu

> vim aqui por necessidade. Eu sou uma mulher, sou índia com muito orgulho e hoje estou assumindo o Cacicado do povo Jenipapo Kanindé. O que eu vim fazer aqui foi uma cobrança, cobrar os nossos direitos indígena. Peço a vossa excelência que o senhor mande o seu povo lá na aldeia fazer o estudo dos índios e o estudo da mãe terra. Foi o que vim ver aqui, e dar força aos outros parentes. (Cacique Pequena, entrevista abril de 2019)

Desse dia em diante, Cacique Pequena não parou de reivindicar o reconhecimento jurídico do território de seu povo e, para isso, viajava constantemente para vários estados. Se engajou no Movimento Indígena do Nordeste e do Ceará, participando de Assembleias, encontros, acampamentos, entre outros. Ela sempre nos relata que, quando começou na luta, já não tinha mais tempo dentro de casa, quando pensava que ia cuidar da casa, chegava o comunicado de uma viagem para fazer e, nessa história, não parava mais dentro de sua casa. Viajava para vários estados, Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraíba, Minas Gerais, Brasília... Durante o ano, Cacique Pequena fazia de quatro a cinco viagens para conversar com os "homens de colarinho branco", como os chama.

Em novembro de 1997, chegou na aldeia a equipe técnica da Funai de Brasília. Segundo a Cacique:

> Nunca me esqueço dessa data. Quando eles chegaram, eu estava em reunião, que era a primeira Assembleia indígena do Estado do Ceará na nossa aldeia, mas já tinha tido três [assembleias] pra trás já nas outras etnias, tinha tido nos Tapeba, nos Pitaguary, nos Tremembé. Para o povo Jenipapo, seria sua primeira Assembleia. (Cacique Pequena, entrevista abril de 2019)

Os técnicos da FUNAI chegaram, se apresentaram e, como estava todo mundo na assembleia, foi pedido para que fossem para outra terra indígena, pois, nesse mesmo período, os parentes Pitaguary também estavam aguardando esse estudo e, logo que terminassem lá, voltassem para nossa terra, e assim aconteceu. Quando voltaram para fazer os trabalhos juntos ao Jenipapo Kanindé, já havíamos finalizado a nossa assembleia e começou todo o processo do Grupo de Trabalho da FUNAI. Esse grupo técnico multidisciplinar era composto por sociólogo, historiador, dentre outros profissionais, e coordenado pela antropóloga, Maria de Fátima Campelo Brito. Depois do estudo da terra realizado, chegaram até a Cacique Pequena e falaram que,

> ‘Por mais que digam que vocês não são índios, vocês são índios puros’, afirmaram os técnicos. Nesse estudo que foi feito, encontraram quatro raízes que deram origem aos cabeludos. Porém, já sabíamos que tínhamos essa descendência dos Paiacus, Tapuia, Kanindé e Jenipapo. Cada um desses é um povo indígena. (Cacique Pequena, entrevista em março de 2021).

O estudo da Funai confirmou que o povo que vivia na Lagoa da Encantada já habitava tradicionalmente a região desde os seus ancestrais, o que desencadeou o processo de demarcação do território. Porém, inicialmente, Cacique Pequena não tinha apoio da maioria dos moradores da aldeia, pois ela relata que muitos não se reconheciam como indígenas:

> Nessa história, eu fiquei trabalhando praticamente só e Deus, porque alguns índios não queriam se assumir. Eu passei fome, eu passei sede, eu passei frio, eu passei calor, eu andei suja, só não andei rasgada... pela causa do meu povo eu passava por tudo isso e quanto mais eu lutava mais eu tinha vontade de ir em frente. Nunca chegou o dia de dizer: ai, meu deus, eu vou abandonar que isso não dá certo! Nunca chegou esse dia! Sempre tinha algo dentro de mim que me fortalecia e que me dava força, quanto mais eu lutava mais força eu tinha de ver terminado aquilo ali. Eu tinha uma fortaleza tão grande dentro de mim que às vezes eu dizia assim: eu não me troco por certos homens porque eu tenho uma vontade de ver as coisas acontecerem, de lutar para ver todos em seu lugar e eles não me ajudavam, eram todos parados, era um povo que não acreditavam em si mesmo. Lutei, lutei e até que aconteceu, hoje estou aqui. (Cacique Pequena, entrevista maio de 2021).

Havia uma descredibilidade muito grande por parte dos próprios indígenas naquela época, que não acreditavam que uma mulher conseguiria tantas benfeitorias para dentro do lugar. As pessoas estavam desacreditadas, mas não podemos culpá-los dessa descrença, pois sempre viveram uma vida muito sofrida, sem ninguém olhar para eles. Cacique Pequena fala que se entregou ao Pai e disse, “seja feita a tua vontade e não a minha, eu vou lutar por esse povo e se um dia me encontrarem morta, sabem porque eu morri, morri por lutar por cada um de vocês”.

A sua luta não se resumiu apenas à defesa do território. Pequena relata que logo começou também a lutar por saúde, educação, emprego e qualidade de vida para seu

povo. A educação formal começou a atuar na Lagoa da Encantada com um pessoal que veio de fora. Antes disso, as crianças, na época de 1982 a 1987, estudavam debaixo das mangueiras do Odorico, todos juntos, indistintamente. No inverno, as chuvas impossibilitavam as aulas e não havia critério de idade, as aulas só visavam à alfabetização do povo e eram ministradas por professores não-indígenas, que faziam o trabalho financiado por organizações não-governamentais. Como a escola tinha seu foco voltado para a alfabetização, caso os alunos tivessem o desejo de continuar estudando, deveriam fazer as séries complementares no município do Iguape, a 7 km da aldeia, distância essa que tinha de ser vencida a pé e, ao chegar na cidade vizinha, ainda tinham que lidar com o preconceito e a discriminação dos locais, que chamavam os estudantes de "cabeludos, piolhentos e pé de bicho":

> Nós éramos tão caluniados, os vizinhos que moravam próximo da aldeia chamavam nós de coitados, né? Tanto que fomos apadrinhados por muitos anos, né?... recebendo comida, roupa, remédios. A gente era um povo muito fraquinho, mas a Cacique disse: Deus, nós não somos pobres, somos ricos. O senhor vai mostrar força nessa mulher que ela vai dar a volta por cima e vai mostrar para o povo que xinga a família dela, o povo dela, que chama nós de pé de bicho, piolhento, cabeludos, pelados. Essa mulher ainda vai dar a volta por cima e vai mostrar como é que se dá a volta no mundo. Não é à toa que, hoje em dia, as índias vivem todas no salto. Se vocês veem elas, vão dizer: essas mulheres são índias? Só anda no salto do bico fino, não sei como elas não caem [risos]. (Cacique Pequena, entrevista em abril de 2019).

Depois, com apoio da Associação Beneficente Elcira Gurgel e da Prefeitura de Aquiraz, em 1987, começou a construção da escolinha, conseguida pelas duas comunidades da Lagoa Encantada e do Trairussu e as crianças das duas comunidades passam a estudar todas juntas na educação básica até os anos 2000. Inconformada com essa situação, Pequena decidiu que seu povo deveria ter o direito de estudar em condições mais dignas e, portanto, passou a reivindicar o direito à educação formal para seu povo e, para que esse direito fosse garantido, seria necessário que o Estado fosse o responsável pela construção do prédio escolar na aldeia, o que demandava sua presença diretamente na Secretaria de Estado de Educação (SEDUC) para exigir isso. Então, Pequena passou a fazer visitas frequentes à SEDUC para que sua reivindicação fosse atendida, conforme ela mesma relata:

> Eu trabalhei para entrar a escola de verdade. De verdade que eu digo, é a construção da escola pelo Estado. Aí toda semana eu estava lá na SEDUC, em Fortaleza, brigando com eles. Sei que tive que discutir umas três vezes com o coordenador da SEDUC. Eu disse, eu quero minha escola indígena lá dentro da aldeia. Até que eles se aborreceram e disseram, vamos fazer a escola dessa mulher, senão ela não sai mais daqui. (Cacique Pequena, entrevista abril de 2019)

Com a intenção de provar que na aldeia havia alunos em número suficiente para formar as turmas na escola, Cacique Pequena não ia sozinha para a SEDUC. Procurava levar alguns dos alunos que, anos depois, seriam os futuros professores da escola indígena, reforçando assim a ideia da que a aldeia precisava de uma escola regulamentada pelo Estado, conforme está garantido na legislação brasileira.

> Durante o ano dei muita viagem na SEDUC levando esses professores, que nessa época eles não eram professores, eram alunos. Vinte jovens eu levava daqui, durante o mês… parece que era duas vezes que nós íamos. As mães tinham o maior cuidado que era muita moça, muito rapaz. Eu dizia que não se preocupasse que o que fosse passar o pé diante das mãos eu dou uma tapa neles [risos]. (Cacique Pequena, entrevista em maio de 2021)

Ainda nessa empreitada, Cacique Pequena não teve o apoio dos moradores da aldeia. Novamente, duvidavam que ela fosse conseguir a construção da escola e que, se conseguisse, não haveria interesse, entre os indígenas, de se dedicarem aos estudos. Contrariando esses pensamentos, a escola foi construída e ela se orgulha em dizer que: “Hoje, graças a Deus, os meus meninos que eu conduzi são muito felizes, são todos professores. Não só professor, tem os cargos mais altos deles, têm a Valdisia que é a coordenadora da escola e Juliana minha filha que é diretora.” (Cacique Pequena, entrevista em abril de 2019).

Mesmo depois de construída a escola, Pequena ainda não estava plenamente satisfeita. Os professores da escola eram brancos e as aulas aconteciam de acordo com o modelo branco de ensinar, sem a perspectiva indígena no aspecto educacional, o que fazia com que o sentimento de pertencimento não estivesse presente no povo indígena.

> Como é que eles queriam nossa educação? Que nós fossemos um povo educado, nossos netos, nossos filhos, bisnetos e até nós, se quiséssemos estudar. Mas aprender tudo da forma deles, convencional e não tradicional. Eu debati muito com eles, que nós não podíamos perder nossa tradição. Nós tínhamos que aprender a ler e escrever da forma que nós somos, sem perder nossa tradição [...] sem perdermos o nosso modo de ser. A gente não pode perder nada da gente, principalmente da nossa cultura de dançar o Toré, cantar o Toré, fazer artesanato, brinco, pulseira, colar, saia de índio, cocar. Nada disso a gente pode perder. (Cacique Pequena apud Vieira, 2019, p. 73)

Com esse pensamento, estimulou os estudantes a se tornarem professores para assim poderem ensinar na aldeia. No ano 2000, a escola teve então quatro professores indígenas, que já haviam concluído o segundo grau no Iguape, na escola de ensino médio Osvaldo Studart e, portanto, já podiam dar aulas na escola da sua aldeia. Esse foi o início da transformação da escola, pois Pequena tinha como objetivo que os profissionais fossem todos indígenas, com nenhum professor branco, estimulando a permanência da cultura de seu povo na aldeia e, em 2018, Cacique Pequena concluiu o ensino médio na mesma escola onde foi alfabetizada e pela qual lutou tanto para que existisse e que fosse a escola de que o povo Jenipapo Kanindé pudesse se orgulhar. Quando, juntamente com nosso povo, nossa Cacique efetivou essa conquista, ainda sabia que seria de grande importância que essa escola tivesse a cara do povo, percebe que a cultura de seu povo pode, sim, ser trabalhada e deve ser trabalhada em sala de aula, e tem sido feito assim. Quando assumi a gestão da escola indígena, comecei a trabalhar com os professores que precisávamos estar mais atuantes com nossa história e cultura, que também seria de responsabilidade da escola indígena essa continuidade do repasse cultural.

> Hoje tem 14 professores, os outros foram acompanhando, foram se formando... temos uma diretora que é minha filha, tem secretária... sei que formou a escola, aí pronto! Foi tirado todas as pessoas que não era índio e eles ficaram. Aí eu comecei a trabalhar para eles também estudarem algo melhor, eles fizeram magistério, depois a Licenciatura Intercultural Indígena – PITAKAJÁ na Universidade Federal [do Ceará]. Se formaram 15 professores aqui dentro da aldeia. (Cacique Pequena, entrevista em maio de 2019)

Depois de lutar pela demarcação das terras e pela construção da escola, ela percebeu que a aldeia também necessitava de um posto de saúde, pois, cada vez que alguém precisava de um médico, era preciso ir até Aquiraz, e o deslocamento era complicado. Então foi a vez de lutar pelo posto de saúde: "Fiz a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que era representada no Distrito Sanitário Especial Indígena pela Dra. Meire Fontes, fazer um posto de saúde que teve sua construção em 2006", relata a Cacique. Ela afirma que antes os indígenas viviam tomando remédio da natureza, mas atualmente as doenças necessitam de medicamentos diferentes, não são como antigamente. O posto de saúde foi mais uma grande conquista desta grande mulher. Hoje, entretanto, Cacique nos alerta que isso ainda precisa melhorar, pois ela deseja que a saúde do povo seja pensada de forma diferenciada e que os médicos tenham a sensibilidade de perceber que existe a medicina tradicional do próprio povo e que essa medicina seja incluída. Minha mãe é uma mulher que tem um dom dado pela sabedoria ancestral e sente quando alguns tipos de doenças não são necessariamente para a medicina ocidental, por isso da necessidade que tem de falar que se faz necessário essa inclusão.

Gênero, povos indígenas e articulação de indígenas mulheres

Elisa Ramos (Pankararu) e Francisca Bezerra da Silva (Kambiwá) destacam que o protagonismo feminino nas aldeias é cotidiano, sendo estruturante na organização social de cada povo. Por outro lado, quando se trata dos debates sobre movimento indígena, "pouco se fala da presença das mulheres", ainda que "seus nomes e ações [estejam] gravados na história" (Ramos; Silva, 2018, p. 9). Essa consideração das autoras sintetiza uma lógica própria às políticas coloniais que, além de atuarem sistematicamente no apagamento histórico de povos indígenas (Carneiro da Cunha, 1992), se utilizam do patriarcado como sistema de dominação sobre o feminino, conjugando características pré-coloniais, coloniais e neoliberais (Paredes, 2010).

Nesse sentido, as relações de gênero constroem realidades pautadas na oposição entre o masculino e o feminino, criando hierarquias (Scott, 2016). Ainda que se considere que havia, desde antes da invasão colonial um tipo específico de patriarcado entre os povos indígenas (Paredes, 2010), e que o "tema gênero no universo indígena é a clara expressão da força interventora do mundo branco" (Baniwa, 2006, p. 209), não há

como negar os impactos do contato com as sociedades não-indígenas nos posicionamentos, ou nas relações, entre os gêneros junto aos povos indígenas, e destes com a sociedade nacional (Sacchi; Gramkow, 2012). Ao lado disso, as políticas e debates universalizantes sobre gênero não dão conta de entender, e atender, as especificidades dos contextos indígenas se aplicadas de forma genérica (Sacchi; Gramkow, 2012; Segato, 2006).

É dessa forma que conseguimos compreender as articulações de indígenas mulheres em movimentos sociais. Conforme vimos acima, a mobilização social da Cacique Pequena não se iniciou no seu cacicado. A atuação junto ao seu Tio Odorico e, depois com D. Zuleida, demonstram a construção de uma noção própria sobre direitos (Vieira; Silva, 2023), articulando-se junto com entidades não-indígenas, e as indígenas, para enfrentamentos que são traduzidos na categoria *luta* (seja pela terra, pela educação ou pela saúde). Esse tipo de movimento já foi analisado em outros contextos, como uma forma específica de reinvindicações a partir do engajamento feminino (Lacerda, 2013). No Movimento Indígena, desde a década de 1970, têm-se como pauta central o território, e a formalização dessa mobilização em diferentes entidades diversificou as pautas e as formas de fazer política e constituir lideranças (Baniwa, 2006). A participação das mulheres, organizadas nesse sentido pelo menos desde a década de 1980, criou possibilidade de pautas específicas (Gomes; Aires, 2018), tais como:

> A violência familiar e interétnica, o acesso aos meios técnicos e financeiros para a geração de renda, a saúde reprodutiva, a soberania alimentar, a participação das mulheres nas decisões de políticas dos governos, entre outros temas, são inseridos pelas mulheres indígenas no seio do movimento indígena e nos espaços de debate e decisão de políticas públicas. (Verdum, 2008, p. 14)

Sendo assim, o movimento histórico da Cacique Pequena e do povo Jenipapo Kanindé se constitui nessa rede de interrelação com outros povos indígenas, o movimento social, o Estado e construção de pautas gerais e específicas. Esse fluxo foi denominado por Regilene Vieira e Monalisa da Silva (2023) como construção de autonomia. O *cacicado* de Pequena, tal como é referido junto ao seu povo, nos apresenta uma relação entre a formação de lideranças tradicionais e políticas, por vezes distintas quando o movimento social se formaliza em entidades, tais como associações

ou sindicatos (Baniwa, 2006). Cacique Pequena, portanto, transita entre esses dois marcadores, demonstrando que a diferença entre um e outro é tênue e situacional: ela é tanto uma liderança tradicional formada no cotidiano do povo, orientada pelo Pai Tupã, formada na experiência junto aos troncos velhos; quanto também acionou, quando foi requerida, a posição de articuladora com o mundo dos brancos e com os outros indígenas.

O protagonismo, reconhecido a partir das experiências no território (Ramos; Silva, 2018), tomou outra forma com a constituição de diferentes associações de indígenas mulheres, em particular a partir dos anos 2000, além dos espaços específicos nas entidades já existentes (Gomes; Aires, 2018; Verdum, 2008; Vieira; Silva, 2023). Para o Nordeste brasileiro, a partir da década de 1990, com a Comissão e Articulação dos Povos Indígenas do Leste/Nordeste, em diálogo com diferentes entidades indígenas locais, se constitui a Articulação de Povos e organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerias e Espírito Santo (APOINME), em 1995. Foi nesse mesmo ano que Cacique Pequena foi eleita à sua posição e, ao se deslocar até Belo Horizonte para IV Assembleia Geral (que criou a APOINME), foi testada pelas lideranças masculinas.

Enquanto esse cenário mais amplo se descortinava, no território Jenipapo Kanindé corria outra tensão, pois as lideranças indígenas haviam sido informadas pelo Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (CDPDH), que o Conselho Indígena Jenipapo Kanindé (CIJK), entidade representativa do povo, estava ilegal, uma vez que a prestação de contas não havia sido feita nas datas corretas, e a Receita Federal havia proibido suas ações até que a dívida fosse paga. Paralelo a esse problema, houve ainda uma disputa de poder entre o vice-cacique, José Maria, presidente do Conselho e ex-marido de uma das filhas da Cacique Pequena, que passou a viver com sua nova companheira, uma indígena dos Pitaguary, nas terras da Encantada, ocasionando um problema familiar, além da disputa política. Um outro aspecto importante nesse contexto foi o envolvimento de José Maria com posseiros na Encantada. Para minar o poder político de José Maria, Cacique Pequena apresentou a proposta de criação de uma associação de mulheres, justificando que as mulheres são menos corruptíveis. Assim, nasceu a Associação de Mulheres Indígenas do povo Jenipapo Kanindé (AMIJK).

Sendo assim, o contexto político da Lagoa da Encantada foi crucial para o surgimento da AMIJK, amplamente aceita por todos na aldeia, conforme citação do

Livro de Ata: “O estatuto, que já vinha sendo estudado por uma comissão, foi aprovado por uma média, digo, por unanimidade. E por não ter mais a tratar, eu, Juliana Alves, lavrei a referida ata, que será assinada pelos presentes.” (Ata de fundação da AMIJK, Lagoa da Encantada, 31/01/2002).

Fundada em abril de 2002, a AMIJK tem como objetivo unir mulheres do povo que partilhem espontaneamente do objetivo de melhorar a qualidade de vida e de construir o desenvolvimento sustentável da aldeia através do trabalho conjunto. Além disso, a AMIJK promove atividades culturais, bem como educacionais, socioeconômicas, esportivas, agrícolas e de saúde, buscando promover, integrar e desenvolver de forma eficiente e sustentável os trabalhos comunitários do povo Jenipapo Kanindé. Cacique Pequena, durante o período em que esteve à frente da associação, conseguiu desenvolver alguns projetos voltados para a segurança alimentar das crianças da aldeia. Um deles foi o Projeto da Vaca Leiteira, que foi financiado pela antiga Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), juntamente com o Ministério da Saúde (MS). Esse projeto teve durabilidade de quatro anos na aldeia e todos os dias as famílias vinham buscar leite no curral das vacas para alimentar as crianças que estavam em situação de desnutrição.

A fundação da AMIJK foi outro dos episódios de protagonismo da Cacique Pequena, que foi a primeira liderança no Ceará a organizar uma Associação somente de mulheres em seu povo, a qual liderou como presidenta por oito anos. Ainda como presidenta da Associação, no ano de 2004, conseguiu realizar a primeira Assembleia de Mulheres Indígenas do Ceará, trazendo para dentro do território Jenipapo representações de mulheres das mais variadas etnias indígenas da época. No mesmo ano de 2004, Cacique Pequena organizou o 1º Encontro de Mulheres Indígenas Jenipapo Kanindé, também com a participação de mulheres indígenas das outras aldeias do Ceará.

Cacique Pequena também conseguiu, como marco importantíssimo na vida das mulheres indígenas que estavam participando do encontro, promover a vinda de Maria da Penha, personalidade de referência nacional na luta por direitos das mulheres, que foi um dos momentos importantíssimos para as indígenas do estado. Naquele momento se tratava não somente da participação das mulheres nas atividades do movimento indígena, mas principalmente da violência contra a mulher, pois, como seria de conhecimento de todos, as mulheres indígenas também sofrem essa violência. Essa

problemática continua fazendo parte de suas vidas, pois a cada dia o que mais vemos e ouvimos é parentas sendo agredidas e violentadas dentro do território. No que tange à violência contra a mulher indígena, o avanço foi pouquíssimo, ainda é uma luta diária das aldeias no Ceará. Nesse encontro, as mulheres indígenas fortaleceram a ideia de organizar o I Encontro Estadual de Mulheres Indígenas do Ceará, que ocorreu em maio de 2007 na Terra Indígena (TI) do povo Pitaguary.

Em 2007, foi criada a Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará (AMICE), durante o Encontro Estadual dos Povos Indígenas. Dessa vez, as mulheres indígenas do Ceará se organizaram na Terra Indígena do povo Pitaguary, no município de Pacatuba. Nesse encontro foi formada a AMICE, que tem o objetivo de unificar e organizar a luta das mulheres indígenas de todo o estado do Ceará contra a discriminação de gênero. Além dessa pauta principal, tem como objetivos coadjuvantes a busca pela reflexão sobre seus papéis no interior do movimento indígena, haja vista que a participação de mulheres nas esferas de poder das organizações indígenas ainda se remete a papéis de pouca significância.

Nessa reunião, as mulheres indígenas trouxeram à tona os problemas que mais as atingiam, com amplo espaço de discussão para a violência doméstica e familiar contra a mulher e da Lei 11.340/2006, também conhecida como Lei Maria da Penha, ainda uma novidade para elas, por desconhecerem as ferramentas do Estado para inibir a violência doméstica e familiar. Além da luta pelo território e das pautas de gênero, a AMICE também compreende que é importante o fortalecimento da organização junto às comunidades indígenas, partindo de uma perspectiva educacional, bem como é importante o fortalecimento do espírito de resistência contra todos os que se opõem aos direitos indígenas e que é fundamental o combate à violência, que tem se intensificado cada vez mais nos territórios indígenas, seja pela especulação imobiliária, seja por qualquer outro motivo.

Nesse sentido, e ao dialogarmos com a etnobiografia da Cacique Pequena, compreendemos a afirmação de que é como "mulher e mãe que as [indígenas] justificam sua entrada no mundo político" (Sacchi; Gramkow, 2012, p. 19). Na medida em que visam o bem coletivo do seu povo, entendem que o equilíbrio político é manifesto na preservação de suas identidades tradicionais. Por isso, vê-se nas articulações constantes de Cacique Pequena, demandas que dizem respeito ao povo e, por isso, estão interrelacionadas. Assim como em outras mobilizações indígenas

femininas, a ação inicial de reconhecimento territorial, como se viu, não está dissociada das "alternativas econômicas sustentáveis, principalmente, visando ao fomento à produção agrícola e à proteção e promoção de vários aspectos da cultura" (Sacchi; Gramkow, 2012, p. 19).

Considerações Finais

Utilizamos a passagem de um dos eventos de destaque da trajetória da Cacique Pequena, as manifestações no âmbito das homenagens aos 500 anos do Brasil, para dar o mote da forma da sua atuação. A descrição sobre a forma como, à margem das comemorações, diferentes povos indígenas, junto a outros movimentos sociais, reivindicaram direitos etnicamente diferenciados e afirmaram seu protagonismo, é uma metáfora de como o Estado tem considerado esses sujeitos. Por outro lado, a trajetória de Cacique Pequena, assim como de outras lideranças indígenas no país (Domingues, 2025; Machado; Mirim; Guarani, 2025; Mendonça *et al.*, 2018; Sompré, 2025) evidencia não apenas a singularidade política, mas também sua centralidade para o fortalecimento do Movimento Indígena no Ceará (Vieira, 2019). A análise de sua biografia, de suas estratégias de mobilização e de sua atuação em diferentes arenas institucionais e comunitárias permite compreender como sua emergência enquanto liderança indígena se articula a processos mais amplos de afirmação identitária, reivindicação territorial e luta por direitos específicos.

Ao situar a trajetória de Cacique Pequena no interior das transformações recentes do movimento indígena cearense, o artigo demonstrou como sua liderança se constrói na intersecção entre experiências pessoais, memórias coletivas e contextos históricos específicos (Baniwa, 2006; Eloy Amado, 2020; Sacchi; Gramkow, 2012). Sua atuação revela a importância das lideranças femininas indígenas na reconfiguração das formas de fazer política, rompendo com modelos patriarcais de autoridade e ampliando os repertórios de ação coletiva, com destaque para as articulações femininas. Seu cacicado, como vimos na questão do ENEM, significa reestruturação das formas de constituição de lideranças, na medida em que cria uma sucessão feminina para sua atuação. Nesse sentido, a etnobiografia aqui apresentada permite captar a densidade histórica e simbólica de sua trajetória, mostrando como sua voz e suas práticas foram

fundamentais para a articulação entre demandas locais e agendas nacionais do movimento indígena.

Agradecimentos

A pesquisa que apresentamos neste artigo foi produzida ao longo do mestrado da primeira autora, realizado no Programa Associado em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Agradecemos as considerações da Profª Drª Isabelle Braz Peixoto da Silva (UFC) e Caroline Leal Mendonça (UFPE) pelas considerações nas bancas de defesa do trabalho, todas incorporadas ao texto final. Agradecemos tambéma revisão textual de Ady Jussara Varoli.

Referências

BANIWA, G. *Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias.* In: Diálogos antropológicos contemporâneos. Rio de Janeiro: Rial, Carmem; Schwade, Elisete, 2016. p. 47–57.

BANIWA, G. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006.

BOURDIEU, P. A Ilusão biográfica. *In*: *Usos & Abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ferreira, Marieta de Moraes, 2006. p. 183–191.

BRASIL. Presidência da República. Gabinete de Segurança Institucional. Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais. *Cerimônias do dia 22 de abril em Porto Seguro*. Brasília: 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Introdução a uma história indígena*. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). Introdução a uma história indígena. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 9–24.

DAMATTA, R. *O Oficio do Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues*. In: A Aventura sociológica. Rio de Janeiro: Edson Nunes, 1978. p. 23–35.

DIAS, D. M. *Mokuká: a antropologia de um Kayapó*. In: Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: Gonçalves, Marco Antonio; Marques, Roberto; Cardoso, Vânia Z., 2012. p. 157–178.

DOMINGUES, W. C. L. *Paiakan, líder Kayapó: assassinado pelo Estado brasileiro*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 20, p. e20250019, 2025.

ELOY AMADO, L. H. *Para além da Universidade: experiências e intelectualidades indígenas no Brasil*. IdeAs, n. 16, 2020.

FERNANDES, R. de F. *Povos indígenas e Antropologia: novos paradigmas e demandas políticas.* Espaço Ameríndio, v. 9, n. 1, p. 322, 2015.

GOMES, P. G. do A.; AIRES, J. M. M. P. *Os caminhos trilhados pelas mulheres indígenas na constituição de organizações femininas*. Anais da Reunião Brasileira de Antropologia — *RBA*, Brasília, 2018.

GONÇALVES, M. A. *Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens.* In: Etnobiografia: Subjetivação e Etnografia. Rio de Janeiro: Gonçalves, Marco Antonio; Marques, Roberto; Cardoso, Vânia Z., 2012. p. 19–42.

KARÃO JAGUARIBARAS, M.; LOPES, R. C. dos S.; FRANCO, R. K. G. *Ativismos entre o povo Karão Jaguaribaras: arte, saberes tradicionais e resistência cultural a partir do Ceará*. Espaço Ameríndio, v. 19, p. 9–34, 2026.

KOPENAWA (YANOMAMI), DAVI, A., Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LACERDA, P. M. *Movimentos sociais na Amazônia: articulações possíveis entre gênero, religião e Estado.* Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 8, p. 153–168, 2013.

LUSTOSA, I. M. C. *Turismo e povos indígenas na zona costeira do Ceará: entre impactos e acordos*. In: Saberes Locais, experiências transnacionais: interfaces do fazer antropológico. Fortaleza: ABA Publicações, 2017. p. 251–271.

MACHADO, A. M.; MIRIM, P. Y.; GUARANI, D. L. *Kunangue Tenondetá*: *indígenas mulheres Guarani em movimento.* Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 20, p. e20250018, 2025.

MEC/INEP. Prova de linguagens, códigos e suas tecnologias e Redação - prova de Ciências Humanas e suas tecnologias, Questão 43. *Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM)*, 2025. Disponível em: https://download.inep.gov.br/enem/provas_e_gabaritos/2025_PV_impresso_D1_CD1.pdf.

MEMORIAL DA DEMOCRACIA. *Memorial da Democracia - Protesto marca 500 anos do descobrimento*. [*S. l.*], 2015. Disponível em: http://memorialdademocracia.com.br/card/protesto-marca-500-anos-do-descobrimento Acesso em: 18 jan. 2026.

MENDONÇA, C. L. *et al. Mulheres indígenas da tradição*. Recife: Gráfica Flamar, 2018.

O GLOBO, A.-J. O. *Festas e gafes nos 500 anos do Brasil*. [*S. l.*], 2013. Disponível em: https://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/festas-gafes-nos-500-anos-do-brasil-9283747 Acesso em: 18 jan. 2026.

O RELÓGIO & A BOMBA -- E OS OUTROS 500 (PARTE 1). direção: VERBO FIMES., 2010. (08:28). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JZ5j8QcCjCw Acesso em: 18 jan. 2026.

OLIVEIRA, J. P. D. *et al. Os Brasis e suas memorias – Os indígenas na formação nacional.* Disponível em: https://osbrasisesuasmemorias.com.br/. Acesso em: 18 jan. 2026.

OLIVEIRA, J. P. D. *Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47–77, 1998.

PAREDES, J. *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PEIRANO, M. *A teoria vivida: reflexões sobre a orientação em Antropologia*. Ilha – Revista de Antropologia, v. 6, n. 1, p. 209–2018, 2004.

RAMOS, E. U.; SILVA, F. B. da. *Mulheres indígenas da tradição*. In: Mulheres indígenas da tradição. Recife: Gráfica Flamar, 2018. p. 9–10.

ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. *Documentários Etnobiográficos em etnografias da duração. Filmar narradores em seus tempos vividos e espaços praticados*. Revista Visagem, v. 2, n. 1, p. 117–136, 2016.

SACCHI, Â.; GRAMKOW, M. M. *Gênero e povos indígenas*. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2012.

SCOTT, J. W. *Gênero, uma categoria útil para a análise histórica*. Cadernos de História UFPE, v. 11, n. 11, 2016.

SEGATO, R. L. *Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais*. Mana, Revista de Antropologia, v. 12, p. 207–236, 2006.

SMITH, L. T. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOMPRÉ, J. U. *Kátia Tônkyre, a guerreira que se forjou na luta*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 20, p. e20250017, 2025.

TUXÁ, F. Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade. *Anuário Antropológico*, v. 48, n. 1, p. 61–66, 2023.

VERDUM, R. Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas. *In*: *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: Inesc, 2008. p. 7–20.

VIEIRA, R. A. *Mulheres indígenas em movimento: um olhar sobre o protagonismo das mulheres Jenipapo Kanindé, Aquiraz CE*. 2019. Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual do Ceará, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Fortaleza, 2019.

VIEIRA, R. A.; SILVA, M. L. da. *Mulheres indígenas construindo autonomias: Cacique Pequena na luta por direitos*. Memórias Insurgentes, v. 3, p. 304–327, 2023.

Ser negra e os inimigos internos: experiência da consciência Negra na universidade

Being black and facing internal enemies: the experience of Black consciousness at university

Núbia de Sá Teixeira Lima
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
nunuca21@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-6696-6935

Recebido em: 25 de janeiro de 2026
Aceito em: 11 de abril de 2026

Resumo:

Este artigo descreve a experiência de uma aluna negra na Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), buscando compreender como suas vivências acadêmicas se articulam à construção da consciência Negra e às discussões sobre questões étnico-raciais na formação docente. Fundamentado em Fanon, Neusa Santos, Sueli Carneiro e na noção de consciência "em si" (Vieira), o estudo utiliza a metodologia etnobiográfica para identificar as armadilhas psíquicas do racismo, trazendo os impactos subjetivos e institucionais do preconceito racial no percurso universitário. Os resultados apontam que o currículo hegemônico reproduz mecanismos de exclusão, efeitos psíquicos e barreiras à permanência de estudantes negros. Ao evidenciar que a incorporação de outras epistemes, por meio de narrativas e produções de intelectuais negros, amplia a compreensão das estruturas de poder presentes na educação e contribui para práticas pedagógicas antirracistas. Conclui-se que a experiência pessoal pode ser objeto de pesquisa, entendimento das dinâmicas do racismo acadêmico e potencializando ações afirmativas no campo educacional.

Palavras-chave: Consciência Negra. Epistemologia. Experiência. Formação. Letramento Racial Crítico.

Abstract:

This article describes the experience of a Black female student at the Faculty of Education of University of Rio de Janeiro (UERJ), seeking to understand how her academic experiences are articulated with the construction of Black consciousness and with discussions on ethnic-racial issues in teacher education. Grounded in Fanon, Neusa Santos, Sueli Carneiro, and the notion of consciousness "in itself" (Vieira), the study uses ethnobiographical methodology to identify the psychic traps of racism, bringing the subjective and institutional impacts of racial prejudice in the university trajectory. The results indicate that the hegemonic curriculum reproduces mechanisms of exclusion, psychic effects, and barriers to the permanence of Black students. By evidencing that the incorporation of epistemes, through narratives and productions of Black intellectuals, expands the understanding of power structures in education and contributes to anti-racist pedagogical practices. It concludes that personal experience can be an object of research, understanding the dynamics of academic racism and strengthening affirmative actions in the educational field.

Keywords: Black Awareness. Epistemology. Experience. Education. Critical Racial Literacy.

Introdução

O objetivo deste artigo é descrever a experiência de uma aluna negra no curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da UERJ, uma trajetória marcada por momentos de enfrentamento ao racismo institucional e descobertas de si transformadoras por meio do acesso a produções de intelectuais negros. A minha experiência na graduação foi marcada pela naturalização das epistemologias eurocêntricas que não apenas fomenta a ausência de representatividade nos currículos, mas torna a permanência na universidade um ato desafiador de resistência. No início do curso, observei que a inclusão de produções de acadêmicas de intelectuais negros ocorria, predominantemente, apenas no final de algumas disciplinas. Além disso, os textos que abordavam a questão racial costumavam ser identificados somente nas considerações finais.

A escassez de referências negras nos currículos do curso contribuiu para que se tornasse constante necessidade de pesquisar produções de intelectuais negros em fontes alternativas com intuito de me autoafirmar nas avaliações. Elaborei trabalhos e textos significativos sobre o apagamento da própria consciência. Nesse processo, quanto mais eu acessava o passado, mais consciência crítica sobre o assunto surgia, trazendo expectativas que, na verdade, estavam atravessadas por armadilhas psíquicas. Essas estruturas internalizadas marcaram profundamente o meu curso. A minha escrita e a busca por produções de intelectuais negros foram ferramentas fundamentais que possibilitaram a construção dessa Consciência Negra.

Muitas dessas experiências se tornam dispositivos psíquicos do colonialismo internalizado, uma realidade vivenciada por muitos estudantes negros no ambiente universitário. Essas vivências intensificaram em mim a necessidade de que negros e não negros reconheçam que “cabe ao negro a vanguarda dessa luta, assumindo o lugar de sujeito ativo, lugar onde se conquista uma real libertação” (Souza, 2021: 55). Essa descoberta revelou a urgência de compreender o que significa ser Negra e de que modo a estrutura eurocentrada do espaço universitário impacta profundamente a subjetividade de sujeitos negros, produzindo marcas, tensões e, ao mesmo tempo, possibilidades de resistência.

O acesso a obras de intelectuais negros se tornou crucial para a minha permanência, resistência e reconstrução cultural identitária dentro e para além da

própria universidade para mim. Quanto mais eu leio e escrevo, mais me organizo interiormente. Quando narro, a minha psique organiza as minhas produções, intensifica a criatividade da escrita, atuando em conjunto com a leitura. A importância do ato de ler (Freire, 2003) também possibilita construir estratégias para que os meus dizeres se tornem mais significativos a partir das leituras, pois o livro se apresenta como uma das maiores invenções humanas (Jesus, 2000).

A minha atuação produtiva que antes se encontrava latente emergiu da análise das minhas vivências acadêmicas, o que possibilitou compreender e descrever o ser negra e o processo da construção da consciência Negra na universidade. As produções de conhecimento de intelectuais negros têm contribuído, cada vez mais, para encontrar respostas a questões subjetivas, coletivas e de múltiplas identidades. Afinal, o que é ser negro em uma universidade renomada, onde a luta pela representatividade e permanência é marcante?

A autora Souza (2021) argumenta que, devido à violência do racismo, muitos indivíduos negros internalizam a crença de que podem se tornar brancos. No campo da psicologia, e como base fundamental desta pesquisa, a transição de consciência "para si", traz uma perspectiva sobre o sujeito negro na pós-modernidade. É possível perceber que o mercado global impacta a nossa identidade negra e como somos, constantemente, confrontados e desafiados por uma variedade de diferentes identidades (Hall, 2006).

O ser negro, em outros períodos históricos, era visto como um sujeito inferior, identidade desprezível e universal. Na pós-modernidade surge uma visão diversa e contextualizada do negro. Diante disso, ter a inclusão de intelectuais negros como pressuposto teórico por meio de suas obras agregou ao relato da pesquisa. A revisão bibliográfica desses autores foi fundamental para a temática apresentada e a partir para a estruturação e desenvolvimento desta pesquisa.

O hábito de ler e escrever continuamente sobre temas associados à negritude despertou a minha consciência como sujeito e não apenas objeto de pesquisa. A reflexão do tema baseada nas ideias (Vieira, 2013) sobre a consciência "em si" e a construção de ser negro presente em Fanon (2020), Santos (2021), Carneiro (2023) trouxe luz à problemática pertinente a respeito do que é ser negro. Diante dessa abordagem, surgem adversidades importantes no meio acadêmico.Será possível, de fato, enfrentar o desafio da inclusão e permanência de alunos negros? Como oferecer possibilidades de

crescimento por meio do currículo e garantir a relevância da inclusão de produções de intelectuais negros no ambiente universitário eurocentrado?

As perguntas anteriores contribuíram para descrever o inimigo interno como dual, que tornou minha a permanência mais desafiadora "em virtude do bloqueio imposto pela dor de refletir sobre a própria identidade" (Souza, 2021: 36). Tanto os sentimentos de inferioridade (o psicológico abalado pelo racismo) quanto à vivência na universidade formam barreiras internas e externas. Segundo Souza (2021), o meio acadêmico é um dos setores onde o negro ainda enfrenta preconceito e discriminação racial. A urgência da adequação dos currículos à realidade do negro, por meio da pirâmide social, reflete na perspectiva do poder. Sendo assim, surge o questionamento sobre a possibilidade de negros ocuparem espaços de poder. Precisamos erguer as nossas vozes para produção de saberes insurgentes ou seremos meros reprodutores de saberes que nos desqualificam e oprimem (Carneiro, 2023). Vale ressaltar que:

> adentrar a universidade, longe de significar superação dos estigmas e estereótipos, é o momento da confrontação final, no campo do conhecimento, do negro com os mecanismos que o assombra ao longo de toda a sua trajetória escolar. (Carneiro, 2023: 119)

A presença da característica eurocêntrica nas instituições brasileiras é uma herança do colonialismo e do imperialismo. Em consequência disso, foi construída uma visão de mundo fundamentada nos valores, na crença, na cultura e na história da Europa, que são consideradas como padrão. Essa perspectiva hegemônica deslegitima as culturas e experiências afro-brasileiras, indígenas e de outros povos e suas variedades de tradições não-europeias, perpetuando a exclusão, a invisibilidade e a desigualdade histórica de grupos oprimidos.

No livro Dispositivo de Racialidade, a autora descreve esse processo de modo contínuo. Esse contexto potencializa a ideia de inferioridade, restringe a compreensão da diversidade cultural brasileira, fomenta a ideia de superioridade da cultura europeia e:

> Bell Hooks nos mostra as consequências da negação da autoridade da fala dos intelectuais negros que ocorre na dinâmica das instituições acadêmicas, levando muitos "jovens brilhantes e estudiosas" a desistirem do trabalho intelectual por se sentirem desprezadas na academia e desvalorizadas fora dela (Carneiro, 2023: 118)

A ausência de intelectuais negros na educação brasileira é um grave problema que perpetua a desigualdade racial no sistema de ensino, resultando em uma exclusão epistemológica e limitando a contribuição do conhecimento para o avanço da população Negra. Essa situação requer uma investigação sobre a experiência e a exclusão do negro do sistema de ensino. Analisando as relações com construção social da ideia de raça. Ademais, é muito importante investigar como os currículos escolares negligenciam a complexidade da identidade negra e deixam de abordar sobre as dificuldades internas e externas que são inimigos da população negra.

Por meio da análise dos currículos é possível identificar a falta de representatividade da história e cultura negras como disciplinas obrigatórias. Pesquisar o que envolve a psique do negro e a Educação evidencia-se aos inimigos internos, os obstáculos da inclusão de produções intelectuais negros. A partir do apoio das pesquisas e uma formação continuada esse diagnóstico será desenvolvido simultaneamente às demandas da universidade, com revisão curricular.

"Quais eram os termos da inclusão" (Dávila, 2006: 146)

De acordo com o IBGE, o censo brasileiro de 2020 apontou que o curso superior, majoritariamente, frequentado por pardos e negros, é o de pedagogia representando 47,8% dos estudantes. Entretanto, segundo Dávila (2006) no arquivo de Augusto Malta, referente às suas fotografias, as escolas do Rio de Janeiro, no final do século XIX e início do século XX, apresentavam uma grande representatividade de professores afrodescendentes. Contudo, no final das décadas de 1930 e 1940 foram observadas mudanças neste cenário quando "a esmagadora maioria de professores era composta por mulheres brancas" (Dávila, 2006: 152). No ano de 2001, a UERJ implementou o Programa de Ação Afirmativa com reservas 50% das vagas para estudantes pardos, negros e indígenas.

Hoje a universidade oferece 20% das vagas para os grupos de estudantes autodeclarados negros, pretos e pardos, indígenas e os que têm sua origem de comunidades quilombolas. Outros 20% são reservadas a alunos que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas das redes municipal, estadual ou federal e reserva de 5% das vagas destinadas a estudantes com deficiência, para filhos de policiais civis, militares, bombeiros militares, inspetores de segurança e administração penitenciária que tenham sido mortos ou incapacitados em razão do serviço.

Vale mencionar que os grupos beneficiários dessas políticas também têm direitos como o Passe Livre Universitário, destinado aos candidatos que residem no município do Rio de Janeiro, Bolsa Permanência e Material didático. Os critérios de seleção giram em torno da renda familiar, documentações dos pais, como a escolaridade deles e outras que dizem respeito à situação socioeconômica. As universidades estaduais do Rio de Janeiro foram pioneiras nas políticas de cotas raciais no Brasil e se tornaram um modelo para outras instituições de ensino superior. Além desses benefícios, a permanência e o desenvolvimento acadêmico têm o apoio do Programa de Iniciação Acadêmica (Proiniciar), que oferece diferentes atividades de complementação pedagógica, como diversas oficinas. Inclusive, tive a oportunidade de participar da oficina *Melhore sua Escrita 1- Informações e Habilidades Básicas para a Produção de Textos,* no semestre de 2022.1 e de inclusão ao ambiente universitário.

As ações afirmativas implementadas nas universidades públicas brasileiras, como a política de cotas raciais, contribuíram significativamente para aumentar a representatividade de estudantes negros e indígenas. A UERJ foi uma das primeiras a implementar essa política inclusiva oferecendo cursos noturnos e outras iniciativas, como bolsas de permanência para os alunos cotistas. De acordo com dados do INEP (2022), essas políticas permitiram que 55.371 pessoas ingressassem em universidades, faculdades e institutos federais pelo critério étnico-racial em 2022. Esse número reflete o progresso alcançado pelas ações afirmativas na promoção da diversidade e inclusão nas instituições de ensino superior.

Segundo Gonçalves e Pereira (2013) “a lei é um marco significativo das conquistas daqueles que anseiam uma educação antirracista” (Gonçalves, Pereira, 2013: 42) e lutam por políticas sociais que promovam mais acesso e participação. A UERJ é

uma instituição pioneira em políticas de cotas raciais e inclusão no Brasil, sendo referência a outras instituições. No entanto, a Universidade ainda enfrenta desafios relacionados à exclusão racial em suas estruturas ideológicas e raciais, como a representação desigual de docentes Negros e Indígenas em seu quadro de recursos humanos.

Figueiredo e Grosfoguel (2009) descrevem a exclusão racial como tão escandalosa, não suscitada e que "encontramos exemplos de prática sistemática da exclusão de professores negros[...] internalizada e reproduzida" (Figueiredo, Grosfoguel, 2009: 231). Vale ressaltar que, segundo o levantamento do Jornal Estadão, apenas 3% das instituições de ensino superior têm um quadro de professor que reflete proporcionalmente os percentuais nacionais de raças e a estrutura da própria faculdade. Há uma predominância de professores são brancos evidenciando a ausência de representatividade dos negros, apresentando grande contraste de exclusão comparado ao século XIX em que o padrão histórico segundo Dávila (2006):

> no arquivo de Augusto Malta no Rio, nos anuários do Instituto de Educação e em outras fontes apontam para uma forte presença de professores afrodescendentes nas escolas do Rio de Janeiro. Mais radicalmente, essas fotografias mostram a redução gradual no número de afrodescendentes até que, no final das décadas de 1930 e 1940, eles praticamente não eram mais visíveis[...] Processos históricos que levaram ao gradual branqueamento do quadro de professores do Rio de Janeiro. (Dávila, 2006: 147)

A ausência destes trabalhadores e a "dinâmica do branqueamento", reflexo do epistemicídio dos saberes africanos e dos povos originários, fazem parte, como afirma Dávila (2006), do pensamento eugenista sobre a raça na construção das políticas públicas, em que sujeitos historicamente excluídos são tratados de maneira desigual.

Para Grosfoguel (2016) a fundamentação teórica nas áreas histórica, social, filosófica, econômica e crítica é constantemente apresentada sob uma perspectiva eurocêntrica. Isso ocorre de forma sutil nas universidades, por meio de currículos que utilizam fontes documentais as quais reforçam essa visão de mundo sem explicitar sua origem ou parcialidade.

As fontes como documentos textuais, imagens, documentos sonoros, etc são imprescindíveis (Alberti, 2019). Elas fazem parte de toda produção humana e são essenciais para interpretação, análise e contextualização da história. Mas vale ressaltar que nenhum documento isolado detém todas as respostas das causalidades como a escravidão, exploração, "desumanização psíquica do indivíduo, ou coletivamente, do povo" (Alberti, 2021: 197) negro entre outras formas de desumanização.

Para entender o conceito de percurso curricular, foi necessário articular na perspectiva prática e não somente nas regras técnicas. Com isso, é fundamental pensar no currículo e na avaliação, como separação e definição do que devemos aprender e desenvolver. De acordo com o livro Diploma de Brancura, a análise da elite branca médica, científico-social e intelectual perdura a respeito das questões sociais que atravessam as questões raciais sobre a raça em políticas educacionais e suas práticas até o momento presente, sendo barreiras para a inclusão social e racial brasileira, "limitando a capacidade dos afro-brasileiros de desafiarem sua injustiça inerente" (Dávila, 2006: 22).

Consciência em si e consciência crítica

Nesta pesquisa, refletir sobre o indivíduo e seus níveis de consciência de ser negro envolve dois estados: a "consciência em si" e a "consciência para si" que possibilita a construção de "identidade negra crítica".

A transição da consciência em si, quando o negro sabe que é negro e para si, quando utiliza o letramento racial de forma crítica, considerando a pertinência do letramento racial crítico proporcionado por meio do acesso a intelectuais negros, segundo Fanon (2020), Souza (2021) e Carneiro (2023) sobre a dominação psíquica, que por meio da dominação, os negros internalizam esta opressão.

Faz-se necessária a urgência da conscientização por meio da Educação. Uma Educação crítica, incluindo intelectuais negros e suas contribuições no letramento racial para rupturas de uma dominação psíquica motivada pelo racismo epistêmico, que exclui intelectuais e perspectivas negras no currículo educacional. Segundo De Oliveira e Gonçalves (2020), a dominação psíquica intensifica no negro o sentimento de inferioridade, desqualificando-o e mantendo suas potencialidades invisibilizadas pelos

mecanismos da dominação. É extremamente necessária a mudança educacional, com o objetivo de reconhecer e valorizar a intelectualidade negra para combater o racismo ainda presente.

A distinção entre consciência em si e consciência para si tem uma aplicação direcionada para a classe no reconhecimento de interesses comuns e a partir disso, se organizam para lutarem por seus direitos. Ou seja, consciência de classe, de seus interesses em relação aos trabalhadores para empoderá-los. Para Karl Marx e Friedrich Engels, a classe precisa alcançar essa consciência de "classe para si", ao contrário disso, quando tal consciência não existe, os trabalhadores constituem apenas uma "classe em si", incapaz de expressar reivindicações políticas coletivas (Marx; Engels, 2007).

Segundo Almeida (2019), para compreender o capitalismo e alcançar a consciência de classe é essencial a compreensão da consciência racial pois:

> O conflito social de classe não é único conflito existente na sociedade capitalista. Há outros conflitos que, embora não se articulem com as relações de classe, não se originam delas e tampouco desapareceriam com ela: são conflitos raciais, sexuais, religiosos, culturais e regionais que podem remontar a períodos anteriores ao capitalismo, mas que nele tomam uma forma especificamente capitalista. Portanto, entender a dinâmica dos conflitos raciais e sexuais é absolutamente essencial à compreensão do capitalismo, visto que a dominação de classe se realiza nas mais variadas formas de opressão racial e sexual (Almeida, 2019: 60)

O autor contribui com a construção da consciência racial crítica ou consciência para si ao dizer que "a justificativa da discriminação pela propensão a discriminar é insuficiente, já que o problema da desigualdade salarial residiria na baixa qualidade das escolas, na discriminação em relação ao nível educacional e, por fim, à própria discriminação racial." (Almeida, 2019: 99). Para possibilitar a permanência de estudantes e a inclusão das produções de intelectuais negros na literatura acadêmica, ressalta-se a importância das políticas públicas como ferramentas de redução das desigualdades sociais e educacionais. A eficácia dessas medidas, contudo, depende da capacidade institucional de romper com barreiras, inclusive históricas, das quais o racismo institucional é o fator predominante. Será que a reparação histórica seria

efetivamente alcançada com a erradicação do racismo nas instituições de ensino? Será que consequentemente emergirá a inclusão de outras produções acadêmicas?

Com base na conceitualização de Kilomba (2019), acrescento, enquanto discente, a minha experiência do racismo cotidiano. Fato esse que eu não poderia deixar de mencionar. Além disso, é importante destacar também o que foi possível compartilhar no NEAB (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro). Sofri discriminação racial, especificamente no contexto de uma atitude docente. O incidente não decorreu de uma política institucional, mas da conduta individual de um professor. Toda vez que sou rotulada como a outra violenta entre outras conceituações pejorativas, estou inevitavelmente experienciando o racismo. Situação esta em que me é negado o direito de existir, de falar, pois o termo cotidiano está associado a experiências frequentes e não pontuais (Kilomba, 2019: 78).

Durante um conflito em sala de aula, o docente direcionou sua atenção, exclusivamente, às alunas brancas que estavam envolvidas, resultando na minha invisibilização. Essa atitude provocou um sentimento de martírio profundo, como marcas psíquicas (Kilomba, 2019). O olhar dos colegas e a ausência de suporte imediato intensificaram o impacto emocional, culminando em meu afastamento em estado de sofrimento (choro). Nesse dia, minha jornada acadêmica, que se estendeu das 7h às 22h com intervalo após o almoço, foi desconfortável e traumática.

Outro episódio de racismo, desta vez institucional, está associado à minha experiência durante a tentativa de abrir uma conta no Banco Bradesco, localizado dentro do campus da UERJ no Maracanã. Ao abordar a assistente bancária para esclarecer algumas dúvidas, ela me perguntou se eu era beneficiária do sistema de cotas. Essa pergunta manifesta atitude preconceituosa e visão estereotipada, de forma indevida e automática, como se a minha condição racial fosse um indicativo de que eu teria ingressado na universidade exclusivamente por meio de cotas. Essa atitude sugere a ideia equivocada de que somente alguns grupos raciais são os beneficiários da política de reserva de vagas, desconsiderando outras formas de acesso.

Apesar de defender a importância das políticas de cotas como ferramenta essencial para combater as desigualdades raciais e promover o acesso à educação superior, minha experiência pessoal revelou que há muitos obstáculos a serem vencidos. Enfrentei barreiras significativas e, lamentavelmente, não consegui ingressar no curso

desejado por meio dessas vagas. Essa experiência ressalta as múltiplas camadas de discriminação e preconceito que os estudantes negros enfrentam no cotidiano, mesmo em ambientes que deveriam ser inclusivos e acolhedores.

A permanência do negro no sistema de ensino

A presente pesquisa parte do princípio de que toda experiência pode ser transformadora. Este trabalho não é somente um relato de experiência, mas uma investigação minuciosa que terá como cenário a permanência do negro no sistema de ensino, dialogando com as referências que serão apresentadas. O trabalho aborda a perspectiva histórico-dialética da inferioridade da identidade Negra na educação brasileira, analisando as relações raciais que se originam no eugenismo e se atualizam em processos contínuos de exclusão. A pesquisa destaca experiências afirmativas decorrentes do acesso à produção intelectual negra e do diálogo entre pares, sob a ótica de uma estudante negra.

Este processo contribuiu significativamente para o desenvolvimento de estratégias voltadas ao resgate da consciência para si, promovendo o rompimento com a teoria eurocêntrica identitária no campo educacional. Com base na perspectiva de Freire (1996) sobre a educação crítica, argumenta-se que a conscientização é elemento fundamental para essa transformação, a qual é inspirada em Gordon (2022). Essa abordagem destaca a importância da investigação da Consciência Negra, estabelecendo a distinção entre a consciência negra (consciência em si), frequentemente caracterizada por uma postura passiva, e a consciência para si, que se manifesta de forma efetiva e ativa. Essa construção teórica aprofunda a compreensão da consciência em si e consciência para si, sua relação com a educação, permitindo, por sua vez, uma análise crítica das estruturas de poder e opressão.

O trecho a seguir contextualiza a metodologia utilizada na pesquisa realizada para a disciplina de Economia e Financiamento da Educação. O objeto de análise primário consiste em uma carta o trecho a seguir contextualiza a metodologia utilizada na pesquisa realizada para a disciplina de Economia e Financiamento da Educação. O objeto de análise consiste em uma carta elaborada para apresentação na Assembleia do

Conselho Universitário (Consun) durante o período de greve estudantil de 2024.2[1]. Escrevi a carta porque "se enquadrarmos nossas ideias na linguagem que é familiar e confortável para um grupo dominante" (Collis, 2000, apud Kilomba, 2019), seremos ouvidos. Escrevi argumentando:

> Como estudante afro-brasileira, que não conseguiu acessar como graduanda pela vaga de cotas raciais e incluindo aqueles que necessitam da Bolsa Apoio à Vulnerabilidade Social-BAVS, tenho ciência das barreiras para a entrada de cotas. Gostaria de saber a respeito da proposta de transição para bolsas e auxílios: Quais serão os caminhos, os documentos que serão exigidos, prazos, se a comunicação entre os setores que administram, serão de fácil acesso, de fácil entendimento, maleáveis para tal causa? E principalmente, se ainda teremos que nos preocuparmos com documentos de pessoas que não moram conosco, não fazem parte de nossas vidas ou que vieram a óbito? Tudo isto, continuará sendo múltiplas barreiras de acesso? Não basta ser negro e comprovarmos a nossa vulnerabilidade social?

O aumento da diversidade no programa com a presença de estudantes negros e pardos na universidade, apesar de contribuir com a redução das desigualdades raciais, promoção cultural e inclusão, apresenta desafios na plena inserção do negro. Mesmo com a implementação do programa e a exigência em mudanças significativas na estrutura e cultura da universidade, a dinâmica de acesso ainda apresenta desafios, como exposto a partir da carta citada.

Algumas universidades estão aderindo à banca de heteroidentificação. Esse método facilita a comprovação da raça ou cor autodeclarada, substituindo documentos e procedimentos que, muitas vezes, tornam-se barreiras curricular, impossibilitando o desenvolvimento pleno da consciência racial é possível "evidenciar a existência de um campo institucionalizado e hegemonizado por perspectivas e epistemologias euro-brasileiras" (Figueiredo, Grosfoguel, 2009: 226).

Por que descrever a experiência como aluna negra na Faculdade de Educação? Conforme aponta Dávila (2006), a Educação figura como uma das principais áreas de

[1]A greve estudantil na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 2024.2 foi resultado à implementação do Ato Executivo de Decisão Administrativa (AEDA) 038/Reitoria/2024, que decretou cortes nas bolsas de estudo destinadas a estudantes em situação de vulnerabilidade social, atingindo diretamente a permanência e a inclusão desses estudantes na instituição.

inferiorização do negro por meio das relações Étnico-Raciais. É por meio da educação que se torna possível acessar fontes históricas a respeito das relações de raça e do processo de inclusão do negro no sistema de ensino.

Por meio das minhas próprias experiências cotidianas, como aluna negra na faculdade de Educação, identifiquei muitas das práticas históricas. Práticas estas disfarçadas ideologicamente por meio de barreiras metodológicas, em diferentes linguagens nos discursos raciais e sociais, sendo observadas inclusive no processo de acesso como situado a partir da carta mencionada acima, que expõe as barreiras burocráticas e institucionais existentes no acesso de estudantes negros.

Este projeto propõe uma reflexão sobre como o currículo, o conhecimento e as adequações associados à realidade do negro ainda apresenta uma estrutura hegemônica. Por meio da problematização dos conceitos de conhecimento, a partir das perspectivas de currículo, é considerada a ideia de que o conhecimento deve ser aplicado do mesmo modo para todos. Quando isso ocorre, deslegitimam-se processos, contribuindo para validação hegemônica, em execução das diretrizes curriculares racistas.

A compreensão do negro no sistema de ensino fundamentada na visão eurocêntrica se tornou problematização desta pesquisa. A partir da minha experiência como estudante universitária negra e com base nas ideias de Gordon (2022), é possível argumentar que “há um movimento de uma consciência negra sofredora em direção a uma consciência Negra libertadora” (Gordon, 2022: 30).

A hegemonia, imposta como uma “história única” de um sistema excludente contraria diretamente a perspectiva decolonial, desconsiderando saberes e fatos históricos, que trazem sentidos para a permanência de sujeitos excluídos do sistema educacional. As diferentes formas de organização curricular envolvem disputa de poder, na lógica Foucaultiana (Foucault, 1982 apud Carneiro, 2023). Nessa relação de poder, disputam formatos de organizações entre Estado e Instituições, a exemplo as de ensino, exercendo o poder por meio da exclusão racial controlada, minimizando, assim, a importância das questões raciais como conteúdos obrigatórios.

O currículo atual das universidades brasileiras ainda é marcado por uma forte perspectiva eurocêntrica, o que contribui para o epistemicídio de culturas não-europeias. As disciplinas obrigatórias, com seus conteúdos eurocentrados, proporcionam um

letramento racial crítico limitado aos estudantes. Nesse contexto, as Eletivas que abordam Questões Étnico-Raciais e Educação e História, Cultura Afro-Brasileira e Educação, por serem as únicas a tratar das questões étnico raciais, sozinhas, não conseguem centralizar a discussão das questões étnico-raciais em todo o currículo. Há uma necessidade urgente de um planejamento curricular em que essa temática não seja apenas eletiva.

O letramento crítico, ao utilizar textos como ferramentas pedagógicas que proporcionem profunda reflexão sobre as questões de raça e poder, promoverá diálogos construtivos, valorizando a experiência pessoal e coletiva de opressão e resistência na formação docente. A ausência de intelectuais negros no conteúdo curricular também favorece o apagamento simbólico, ocasiona o silenciamento epistêmico, negando o protagonismo negro na produção do conhecimento.

Reflexões sobre a consciência negra

Incorporar os pensamentos de Fanon (2020**)** e Neusa Santos (2021) no sistema educacional pode enriquecer a formação crítica de estudantes e professores. Vale destacar que a implementação destes teóricos como estratégias, requer sensibilidade e compromisso com o campo educacional. Entende-se que por meio da educação é possível a conscientização, sendo assim, a implementação da obrigatoriedade das teorias decoloniais contribuirá para desenvolvimento da consciência em si, para si sobre a opressão e a resistência.

A Educação Antirracista propõe a inclusão de perspectivas teóricas alternativas, como a teoria de Neusa Santos que questionar o racismo, a hegemonia do conhecimento ocidental para que seja possível fortalecer e empoderar estudantes a se tornarem sujeitos que também produzem, não mais como objetos de estudos. Considera-se importante o empoderamento dos estudantes oprimidos, a descolonização curricular e a formação de cidadãos críticos, engajados na transformação social.

Existem desafios e considerações na luta e resistência ao discurso crítico, como o enfrentamento da oposição de alguns estudantes ou professores que não compreendem

a importância de ser antirracista e a necessidade de que "devemos ter esse direito reconhecido em processos de pesquisa e discursos acadêmicos" (Kilomba, 2019: 82).

A consciência em si como compreensão da própria existência e experiência, na qualidade de que a consciência para si é a capacidade de se ver como sujeito histórico e político, capaz de transformar sua realidade. Vale ressaltar que a "Consciência em si" como um conceito filosófico ligado à autoconsciência ou consciência de si mesmo e a consciência de Ser negro considera que:

> Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigência, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar a sua história e recrear-se em suas potencialidades (Souza, 2021: 18).

Este estudo propõe uma revisão sistemática com o objetivo de investigar a inclusão do negro no sistema de ensino superior brasileiro. Os textos trazem reflexões sobre como a construção da identidade e a consciência Negra estão associadas ao processo de colonização e à consequente inferiorização histórica, fatores que afetam diretamente a permanência e a inclusão desses estudantes, especialmente nas universidades. Além disso, a análise aprofundará os benefícios de se desenvolver uma consciência em si e como usá-la para si, no que destacam a importância da concepção de consciência segundo Fanon (2020), Carneiro (2023) e Souza (2021), que são importantes pensadores na área de estudos raciais e dos impactos psicológicos dos racismos.

A partir da obra de Frantz Fanon em "Pele Negra, Máscaras Brancas" (Fanon, 2020), evidenciam-se explicações da consciência Negra e como ela é atravessada pela colonização e pelo racismo, trazendo a consciência em si (ou consciência de si) como a percepção imediata que o sujeito tem a respeito de sua própria existência, enquanto a consciência para si é a condição de se perceber como negro, sujeito histórico e político.

A construção de uma identidade negra é, antes de tudo, um ato político. Souza (2021) é direta: "a possibilidade de construir uma identidade negra - tarefa eminentemente política - exige como condição imprescindível a contestação do modelo" (Souza, 2021: 115). Essa ideia dialoga com Fanon (2020), que defende a urgência de

uma mudança na consciência negra. Ela deve passar da "consciência em si" (capacidade de adquirir conhecimento da opressão) para a "consciência para si" (a resistência coletiva e o ato político em si). Ter um rosto próprio é possível, pois "a construção de uma nova identidade é uma possibilidade[...] gerada a partir da voz de negros[...]" (Souza, 2021: 116). Todas as nossas experiências servem para a construção do nosso ser no mundo.

A ideia de "consciência para si" Carneiro (2023), uma das importantes pensadoras negras brasileiras, defende que, embora a consciência "em si" seja importante, ela não é suficiente. É necessário desenvolver uma consciência para si, a fim de que as mulheres negras se reconheçam como sujeitas históricas, detentoras de direitos e capazes de transformar a própria realidade.

Neusa Santos, uma importante pensadora negra brasileira, enfatizou a importância do conceito de "consciência para si". Ela argumentou que, embora a consciência em si seja imprescindível, é através da construção de uma "consciência para si" que os negros podem se organizar, resistir e lutar contra a opressão.

A respeito da crítica ao racismo, Fanon (2020) e Souza (2021) também desenvolveram análises que ressaltaram os impactos negativos do racismo na sociedade e nas culturas oprimidas, enfatizando a urgência de combatê-lo e de considerar a interseccionalidade presente. Como teóricos negros da descolonização, ambos identificaram a interseccionalidade das opressões (raça, gênero, classe, etc).

A partir da relação entre Poder e Conhecimento, Frantz Fanon (2020) e Neusa Souza (2021) investigaram como o poder está relacionado ao conhecimento e como isso impacta as estruturas de opressão. Buscaram por meio da Descolonização do Conhecimento, questionar a hegemonia do pensamento ocidental, valorizando saberes locais e periféricos. Apesar de ser possível identificar semelhanças, é importante notar que Santos (2021) elaborou seu trabalho principalmente no contexto brasileiro, enquanto Frantz Fanon atuou em um contexto mais amplo, que incluía a África. Além disso, as perspectivas teóricas e os campos de atuação de ambos eram distintos. Apesar dessas diferenças de contexto e área, é possível reconhecer algumas semelhanças em seus pensamentos e produções.

O pensamento de Frantz Fanon, presente em obras potentes como “Pele Negra, Máscaras Brancas” e “Os Condenados da Terra”, continua a influenciar debates sobre racismo, identidade, descolonização e libertação. Em destaque, para este projeto, o foco e a Teoria da Descolonização, na qual o autor ressalta a importância da libertação dos povos oprimidos e a eliminação do colonialismo que persiste na consciência de si.

O apoio ao nacionalismo negro como um caminho de resistência contrapondo o racismo e o colonialismo, é um percurso importante, pois favorece uma crítica ao colonialismo por destruir culturas, impor valores ocidentais e gerar os profundos danos psicológicos nos oprimidos, destacando a internalização da opressão (Inimigo interno).

Por meio destas análises, articulou-se o que significa ser negro para a compreensão da dualidade do inimigo interno (consequência do racismo na consciência em si) e a inclusão do negro no campo da educação. Nesse contexto, Carneiro (2023) argumenta que os negros não apenas foram privados do direito à educação, mas também foram, e são, atravessados por uma consciência histórica que se renova permanentemente pela memória da alma da escravidão herdada da ancestralidade negra e perpetuada no sistema educacional.

O inimigo interno, consequência da internalização da opressão da consciência, é um desafio latente que os negros enfrentam. Ele se manifesta como uma voz interior que perpetua e potencializa a autodesvalorização. Segundo Carneiro (2023), isso gera uma sensação esquizofrênica, impossibilitando os indivíduos negros de se reconhecerem como sujeitos de direitos e dignidade. Essa internalização da opressão é um reflexo do racismo e do colonialismo, que historicamente geram danos psicológicos profundos.

A universidade, como espaço de poder e saber, reproduz dinâmicas sociais mais amplas, e é nesse cenário que os “inimigos internos” se manifestam de forma subjetiva e institucional. Modificam a percepção de inferioridade entre estudantes e profissionais negros e restringem a produção intelectual crítica dentro do sistema educacional. De acordo com Souza (2021), esses “inimigos” são construídos a partir da internalização profunda do racismo. Esse processo resulta em uma identidade fragmentada, marcada pelo desejo inconsciente de “embranquecimento” e por uma imagem distorcida e falsa de si. O psiquiatra e pensador Fanon (2020), ao argumentar sobre os efeitos do colonialismo na psique negra, também demonstrou como o sujeito negro internaliza a

ideia de inferioridade com base na branquitude. Esses mecanismos subjetivos são reforçados por uma educação eurocêntrica, que exclui produções e narrativas negras dos currículos, inviabilizando o pertencimento e a valorização da identidade negra desde os primeiros anos de escolarização.

Para Grosfoguel (2016) a estrutura educacional é como parte da "episteme eurocentrada" de um sistema que hierarquiza o conhecimento e exclui as experiências não brancas, especialmente as de matriz africana e afro-diaspórica. Essa afirmativa expõe o racismo institucional e o epistemicídio, que desvalorizam sistematicamente as produções de mulheres e homens negros (Carneiro, 2023). É nesse contexto que Gordon (2022) reforça a urgência de uma ruptura com esse paradigma opressor, apresentando a Consciência Negra (com N maiúsculo) como um movimento de afirmação e libertação da negritude.

Nessa perspectiva, o reconhecimento dos "inimigos internos" é fundamental para sair de uma consciência deturpada pela dor da concepção "ser negro" e alcançar a consciência "para si", como ação que afirma essa identidade como uma potência política e epistêmica. A ideia central é transformar a experiência do racismo em ponto de partida para produção de conhecimento antirracista, libertador e crítico, garantindo que o cidadão negro seja autor e protagonista, e não mais o objeto ou coadjuvante.

Entende-se que é necessário combater o "inimigo interno" por meio do desenvolvimento de uma consciência Negra crítica, em que uma reeducação permita aos negros, de forma autônoma, reconstruir sua autoestima, valorizar a ancestralidade e lutar por sua inclusão, igualdade no campo da educação e na sociedade como "força libertadora da verdade e do ar fresco" (Gordon, 2022: 32).

Encaminhamentos futuros: uma abordagem etnobiográfica

A investigação proposta pretende dar continuidade ao uso da abordagem etnobiográfica, que não só revisará os estudos sobre a temática escolhida, mas também discutirá, com base em uma revisão bibliográfica minuciosa, a inclusão do negro no sistema de ensino e a vivência de uma aluna negra no ambiente acadêmico universitário, associando a análise teórica à experiência vivida.

A escrita etnográfica é uma abordagem crítica e importante na antropologia, em que na primeira pessoa tem sua relevância. Ela também desafia o posicionamento aparentemente neutro da etnografia ao identificar a presença e a influência do pesquisador no campo de pesquisa e na produção do conhecimento. Produzir rompendo a escrita da "terceira pessoa" à "primeira pessoa", para contextualizar o conhecimento, apresentando as dificuldades, as circunstâncias da coleta de dados, possibilita tornar o processo da escrita mais transparente reconhecendo a subjetividade do pesquisador como parte complementar da análise.

O acesso de negros ao ensino superior serve como base para a etnobiografia. A pesquisa considera o contexto histórico de desigualdade, que contribuiu para a formação de currículos universitários de perspectiva eurocêntrica, majoritariamente estruturados em torno de pesquisadores brancos. A metodologia etnobiográfica se revela um meio de compreender as perspectivas dos sujeitos, os próprios estudantes negros, sobre a construção de suas identidades, o seu núcleo de formação subjetiva, extraindo resultados significativos de suas próprias experiências.

Nessa abordagem, a pesquisa sobre si mesmo, a respeito da consciência em si, (Josso, 2002 apud Vieira, 2013), inclui a autobiografia, a autoformação, a transformação pessoal e o uso de recursos de pesquisa etnográfica, considerando a consciência "em si" (Vieira, 2013). O planejamento do projeto etnobiográfico pressupõe ainda a experiência do pesquisador no campo de estudo, reconhecendo o sujeito como um observador crítico de sua realidade. Incluir diferentes perspectivas e narrativas no texto, desafiando narrativas eurocêntricas, tem seus impactos, relevância e transforma o objetivo da etnografia, não mais apresentando a representação coerente da realidade, reduzindo a presença do pesquisador autor no texto. Fazer uso dessa metodologia como elemento da escrita criativa, não só nos permite explorar a experiência vivida como ferramenta para produção de conhecimento científico, mas também uma transformação e evolução ética, que busca representar de modo mais multifacetado as realidades estudadas. O diário de campo muito utilizado durante o percurso da graduação, antes um documento privado, ganhou muita relevância como um possível documento a ser examinado para essa pesquisa, valorizando meu percurso como investigadora.

Segundo Vieira (2013), a etnobiografia valoriza a narrativa da experiência da consciência em si, abrindo espaço para o protagonismo individual ou imaginação

pessoal criativa. Nesta pesquisa, as vivências da graduação, as participações na Faculdade de Educação e a consciência em si do "ser negro" serão consideradas para construir essa reflexão. Serão articuladas aos aspectos teóricos as vivências e experiências práticas desta aluna que subscreve, convidando o leitor a refletir sobre a relação entre o ser negro, a importância do ensino de Questões Étnico-Raciais e a revelar como os currículos escolares ignoram memórias subjetivas provocadas a partir do eugenismo que influenciam e inferiorização de si.

Para isto, a análise do que é ser negro e a experiência na faculdade de educação serão os fios condutores da discussão a respeito das questões étnico-raciais e educação, da inclusão do negro no sistema de ensino e da sua consciência em si. As referências utilizadas neste trabalho expressam com propriedade experiências de pessoas negras que descrevem o racismo vivido pelo negro e que, segundo De Oliveira e Gonçalves (2020):

> Desse modo, vemos no espelho da sociedade a manifestação dos discursos racistas em que o negro é retratado como um sujeito ausente de si; todas as suas referências se encontram no projeto europeu que mapeia a realidade histórica a partir da supremacia branca, advinda do colonialismo." (De Oliveira, Gonçalves 2020: 267)

O conteúdo de análise de dados desta pesquisa compreende os trabalhos realizados em diversas disciplinas na graduação. O destaque é dado àqueles que abordam aspectos da consciência em si, atuando para si, na produção de trabalhos acadêmicos que ressaltam a implementação de saberes decoloniais como relevância da inclusão, permanência e valorização do negro. Argumenta-se que a inserção das produções de intelectuais negros no currículo favorece uma perspectiva antirracista, confrontando os procedimentos eurocentrados.

Pensar na educação a partir do par "experiência/sentido" é uma possibilidade existencial, sem ser existencialista, onde "o saber de experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana" (Bondía, 2002: 26). Na universidade, o acesso à produção de intelectuais negros a partir dessa perspectiva valorizou a relação direta entre a minha vida e a produção de conhecimento.

O autor Benjamin (1994) argumentou que existe uma pobreza de experiência que define a sociedade moderna. Ele observou uma transformação que torna a experiência e seus sentidos cada vez mais escassos, um resultado do excesso de informação e da falta de tempo para a vivência. Para Benjamin (1994), a informação é superficial e acumuladora, enquanto a experiência é comunicável, significativa e transformadora. A experiência pode contribuir para a produção de conhecimento, que, segundo Kilomba (2019), potencializa e cria possibilidades de entender os mecanismos e a estrutura de poder acadêmica. Retomando as ideias de Benjamin (1994), é importante saber narrar histórias para que a experiência seja comunicável. Desenvolver, com sabedoria, uma compreensão mais profunda de si mesmo e do mundo ao meu redor, pois é a experiência que nos permite ter consciência do diverso.

Na universidade, a desvalorização do conhecimento que vem da experiência e a exigência acadêmica e perspectiva alheia à minha realidade, muitas vezes, me impediam de escrever, criar e desenvolver meu pensamento crítico construtivo. A mudança aconteceu quando adotei a perspectiva que aborda as questões de raça, incluindo a análise das interseções e questionamentos das estruturas de poder e privilégio da branquitude, com isso passei a valorizar minhas próprias experiências e perspectivas. O que me permitiu confrontar a história construída pela branquitude que marginaliza a negritude.

Estar no campo acadêmico, consciente da minha constante exposição às experiências, é uma oportunidade de me abrir para novos aprendizados e novas experiências. Ser Negra na universidade me possibilitou o desenvolvimento da consciência para si, em que tenho consciência de que estou sendo moldada pelas minhas vivências. Esse entendimento vai além do acesso aos livros, das minhas produções intelectuais ou das ações pontuais.

Considero-me um sujeito da experiência e tenho me permitido experienciar, de forma genuína, os acontecimentos e seus impactos em mim. Por meio dessas vivências, pesquiso e produzo conhecimento e saberes ancestrais, reconhecendo a importância da experiência pessoal. Nesse sentido, "[...] ninguém pode aprender da experiência de outro, a menos que essa experiência seja de algum modo revivida e tornada própria" (Bondía, 2002: 27). Segundo o autor:

> o saber da experiência é um saber que não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna. Não está com o conhecimento científico, fora de nós, tem sentido no modo como configura uma personalidade, um caráter, uma sensibilidade ou, em definitivo, uma forma humana singular de estar no mundo, que é por sua vez uma ética (um modo de conduzir-se) e uma estética (um estilo). (Bondía, 2002: 27)

O livro *O Medo da Consciência Negra*, de Lewis R. Gordon, demonstra como a sociedade lida com a identidade negra. Publicado em 2022, o filósofo argumenta que a concepção da negritude pode ser simultaneamente oprimida e ativa. A leitura do livro me levou a refletir sobre a minha experiência acadêmica e a compreender a relação da transição da "consciência em si" para a "consciência para si", em que a experiência e vivência pessoais tornam-se uma ferramenta essencial para a produção de conhecimento.

O que distingue a consciência negra com a letra n minúscula (consciência em si), em que ser negro é reconhecido, bem como a discriminação e opressão, só que a consciência Negra com n maiúsculo (consciência para si), em que ser negro é combater o racismo estrutural acadêmico que perpetua a história da perspectiva eurocêntrica de "raça" e suas implicações na formação da consciência negra. Essas ideias alinham-se com as discussões de Gordon (2022), que analisa como os movimentos negros e a produção cultural recente abordam o antirracismo, interseccionando gênero, classe social e ideologia política. A influência de pioneiros como Frantz Fanon é crucial, pois oferece ferramentas para entender as "armadilhas psíquicas do racismo", aprofundando a compreensão dessa jornada da consciência "em si" para a consciência "para si".

Para Benjamin (1994), a narrativa como uma prática artesanal de comunicação possibilita a transmissão de experiências e saberes que ocorrem de modo autobiográfico, pessoal e único. Segundo ele, a essência da narrativa não é descrever informações objetivas. Sua importância reside em trazer à tona a experiência e a perspectiva mais íntima de quem conta a história.

A narrativa é um instrumento potente para o compartilhamento de conhecimentos a partir de experiências vividas. Retomando a ideia de Vieira (2013), que considera a experiência uma fonte valiosa de saber, incluindo a autobiografia e

autoformação nessa abordagem. De acordo com essa ideia, pode ser considerada como um canal para transmitir conhecimentos e compartilhar experiências, conforme sugerido por Benjamin (1994). O autor afirma que os narradores gostam de iniciar suas histórias com uma descrição das circunstâncias em que foram informados dos fatos que vão contar a seguir ou atribuir essa história a uma experiência pessoal. Essa abordagem ressalta a relevância da experiência pessoal e da reflexão crítica no processo narrativo e de pesquisa.

Minhas experiências me permitiram entender que a educação pode ser ferramenta para criar experiências significativas que deem sentido à existência dos alunos. Acredito que a experiência da prática educativa potencializa realidades e dá sentido à nossa própria existência, bem como a tudo o que nos acontece, através do poder das palavras.

Sigo produzindo, amparada pelas contribuições de intelectuais negros que me proporcionam liberdade de escrita, encontros e a reconquista de espaços. A leitura frequente potencializa minha escrita, tornando-a mais acessível e compreensível. Eu tenho consciência disso. Sei o que é sentir e sinto que a escrita pode me levar a lugares inimagináveis. A UERJ é apenas o primeiro de muitos desses lugares de prestígio.

A escrita da experiência tornou-se uma marca de identificação e uma representatividade monumental para mim. A partir da consciência Negra e da escrita, caminho para longe dos lugares de submissão, rompendo com os silêncios que me atravessavam. Quando verbalizar não é possível, eu escrevo. Utilizo a escrita de maneira genuína, não só com palavras, mas com significados profundos.

A escrita acadêmica, por vezes, é excludente. Por isso, escrever de forma que todos possam compreender é reconhecer a experiência como uma ferramenta poderosa que provoca reflexões profundas na produção de conhecimento na Universidade. São caminhos e escritas que dialogam com a diversidade e a pluralidade de experiências humanas. Essa maneira de escrever fortalece, dá espaço para a oralidade, abre possibilidades e resgata histórias que as reformas educacionais tentam apagar desde os tempos em que os negros foram trazidos ao Brasil como escravizados.

Minha escrita se conecta aos desenvolvimentos potentes dos meus ancestrais, que dialogam comigo por meio das experiências e dos sentimentos que emergem na

leitura da minha própria natureza. Acredito que o letramento racial crítico se articula diretamente com o reconhecimento de si como sujeito produtor de conhecimento. Ao ler Carolina Maria de Jesus, a descoberta de que a primeira página de Quarto de Despejo traz a data de 15 de julho, meu nascimento e o de sua filha Vera Eunice uma de seus filhos, soou como sua voz suave e inigualável a me dizer, por meio de sua escrita: "Torne-se quem você é"."

Considerações finais

A partir do interesse nas Questões e Relações Étnico-Raciais, foi desenvolvida uma abordagem que ressignifica a subjetividade como uma resposta política e criativa de consciência Negra, defendendo que essa "consciência Negra que não pede desculpa pelo fato de vidas negras e Negras terem valor" (Gordon, 2022: 31). Minhas investigações aprofundam essa reflexão sobre a importância e a visibilidade das diferentes produções culturais e intelectuais do negro, que são historicamente ofuscadas e deslegitimadas pelo racismo epistêmico, conforme argumenta Grosfoguel (2023). O autor denuncia a exclusão sistemática do pensamento de intelectuais negros dos currículos universitários, os quais permanecem fundamentados em uma lógica eurocêntrica. Esse silenciamento estrutural evidencia não apenas a inferiorização do saber da negritude, mas a negação de epistemologias não brancas, que sucedem das experiências históricas de resistência e luta.

A partir do artigo "Negros marxistas ou marxismos negros? Uma visão decolonial", de Ramón Grosfoguel, é possível compreender que o marxismo negro não é uma simples variação do marxismo clássico, mas uma proposta epistemológica própria. Ele articula experiências de vida com leituras críticas que entrelaçam raça, classe e colonialidade. Essa abordagem é fundamental para compreender os impactos do colonialismo interno, evidenciados na obra de intelectuais negros, pois muitas vezes as contribuições de autores negros não são reconhecidas (Grosfoguel, 2023). desafiando teorias hegemônicas e promovendo uma reivindicação no campo acadêmico. Portanto, incorporar essas perspectivas nos espaços formativos não é apenas uma prática antirracista, política, e pedagógica fundamental para uma educação justa, plural e decolonial.

No texto “Dialética Radical do Brasil Negro” (Moura, 1994) apresentado na disciplina de Leitura e Produção de Texto, argumenta-se que a questão racial do negro vai além da Classe social, evidenciando formas de classificações do racismo enquanto arma ideológica de dominação estrutural, econômica, política, racial, de gênero e cultura (o etnocídio). Para Moura (1994), a transição de consciência em si para consciência para si, por meio das origens ancestrais potencializa a capacidade de autoafirmação da nossa identidade étnica. Ser negra é sinônimo de empoderamento, relacionado a práticas do movimento negro e, de acordo com Clóvis Moura (1994), é como uma forma de reação e revolta ao reducionismo europeu.

A educação atua como reprodutora de uma ordem social que potencializa o racismo estrutural (Bersani, 2017) e apaga sistematicamente a história da negritude (Moura, 1994). Apesar da obrigatoriedade da Lei 10.639/03, persiste a ausência de produções de intelectuais negros nas bibliotecas universitárias e nas salas de aula. Na universidade, o racismo se reproduz epistemologicamente por meio de dimensões teóricas e metodológicas. O colonialismo interno (Grosfoguel, 2023), visto em minhas experiências como um inimigo interno, é intensificado tanto pelas lacunas no ensino quanto pela resistência docente.

É importante destacar que a ausência de debates raciais contribui para uma “consciência negra” com “n” minúsculo, segundo Gordon (2022), consciência que gera comportamento de passividade diante das atitudes racistas da branquitude. Essa afirmativa dialoga com a análise de Moura (1994), ao evidenciar como a perda da identidade parcial constrói uma identidade distorcida, gerando armadilhas psíquicas de inferiorização interna. Diante disso, torna-se essencial incluir produções de intelectuais negros para que seja possível questionar a ausência de suas referências, destacando figuras como Lélia Gonzalez, que situa a mulher negra no centro das revoltas contra o racismo educacional e outras formas de discriminação racial no Brasil.

Antes de realizar a inscrição em 13 disciplinas finais da pedagogia, assumi um compromisso comigo mesma de me dedicar intensamente na desconstrução de estigmas e na construção de novas perspectivas sobre a identidade negra. Entendi que vivenciar a negritude é, também, produzir conhecimento e valorizar os movimentos negros. Como ensina Kilomba (2019), é a partir das nossas experiências subjetivas e coletivas que construímos saberes que nos ajudam a combater o racismo.

Trazer autores negros e com diferentes perspectivas da aquilombagem para as minhas produções acadêmicas transformou a graduação em uma experiência mais significativa, evidenciando a potência da diáspora negra em minha trajetória acadêmica e prática. Minhas ausências em algumas aulas específicas não foram falta de interesse. Foram pausas necessárias para respeitar os meus limites, devido à excessiva informação das armadilhas psíquicas do racismo e o medo que emerge pela amplitude da consciência Negra (Gordon, 2022).

Desenvolvi a habilidade de reconhecer e respeitar os meus próprios limites, entendendo que ser uma mulher negra na universidade significa saber lidar com a ausência de produções de intelectuais negros em um ambiente moldado pela branquitude, pois dessa forma, nos tornamos especialistas em leituras da branquitude (Kilomba, 2019). A produção da negritude é fundamental, a exemplo do Clóvis Moura, autor que conheci, praticamente, na conclusão do curso. Incluir as produções de intelectuais negros trouxe conhecimentos e produções que evidenciam experiências dentro dos espaços acadêmicos que são inferiorizados, excluídos (Grosfoguel, 2023).

Como professora recém-formada, percebo a importância de o aluno ter a escuta do professor, principalmente quando o docente é negro, contrariando as estatísticas que, segundo o livro Diploma de Brancura, de Dávila (2006), as representatividades de professores negros foram substituídas significativamente por professoras brancas (Dávila, 2006). Desse modo, é possível evidenciar que o conhecimento histórico da negritude e outros povos não brancos são inferiorizados. Com ênfase no que é ser negro, o professor continua compartilhando práticas antirracistas semelhantes, práticas diaspóricas. Com mais consciência Negra do que antes, é bom pensar, repensar e pôr em prática o que emerge como aprendizado a partir das experiências.

A disciplina de Leitura e Produção de Texto foi um marco no meu percurso formativo, contribuiu para transformar minha consciência-em-si em consciência-para-si. Essa disciplina ofereceu não só conteúdo específico, bem como proporcionou um espaço para a escuta e para reorganização interna. A escuta de professores negros, a valorização de nossas experiências e o reconhecimento da luta como parte do aprendizado acadêmico foram fundamentais para o fortalecimento da minha consciência Negra.

A transição de minha experiência no processo de sair de uma condição de existência histórica marcada pela invisibilidade, inferiorização psíquica e naturalização das opressões para tomar posse da consciência Negra. Assumir-se como sujeito histórico e político foi impulsionada pelo contato com a literatura negra, pelo espaço de fala e escuta em sala de aula, e pelo reconhecimento das experiências subjetivas e coletivas como fontes legítimas de produção de conhecimento.

Assumir a consciência "para si" implica entender que ser negra vai além de uma identidade parcial imposta pelo olhar colonizador. É transformar a experiência coletiva e a dor em conhecimento libertador, uma resistência contínua dos movimentos negros contra o silenciamento. Ao fazer referência de importantes autores como Grada Kilomba, Clóvis Moura e Ramón Grosfoguel e outros pensadores do movimento negro, percebi que nossas trajetórias, tantas vezes subestimadas na universidade, transbordam força histórica, teórica, epistêmica libertadora.

A aquilombagem, como prática de resistência e de cuidado coletivo (Moura, 1994), tornou-se não só uma estratégia de sobrevivência, mas um método de produção intelectual e de cuidado coletivo. Concluir esta etapa é afirmar que minha permanência na universidade não significou apenas enfrentar dificuldades, mas rompê-las, por meio da minha trajetória feita de presença, entrega e, acima de tudo, da certeza de que viver minha identidade negra e aplicar esse saber para transformar a realidade é um ato revolucionário.

Diante dessas reflexões, meu objetivo tem sido prosseguir e aprofundar esta pesquisa para além do que foi possível desenvolver no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). O presente artigo não é um ponto final desta temática, mas sim a continuação de uma trajetória e de experiências coletivas comprometidas com o resgate e a valorização da intelectualidade negra. A produção de conhecimento baseada em nossas próprias experiências se torna uma ferramenta essencial para o enfrentamento crítico às estruturas dominantes que inferiorizam e excluem as nossas produções. Dar continuidade a essa produção em cursos de pós-graduação e em projetos de pesquisa e de extensão de conhecimento, potencializará o meu compromisso com uma educação antirracista e libertadora. Assim, esses saberes resistirão, respeitando a diversidade, além de atuarem como produções essenciais de transformação social.

Referências

ALBERTI, Verena. *Apresentação à tradução do texto "História negra, história oral e genealogia, de Alex Haley"*. História Oral, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 191-193, 2021.

ALBERTI, Verena. Fontes. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de (orgs.). *Dicionário de ensino de história*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2019. p. 107–112.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli, 2019.

BAKOS, Margareth Marchiori. *Família e Escritas: Reflexões sobre o Ensino no Antigo Egito.* Phoinix, Rio de Janeiro, v. 5, p. 211-228, 1999.

BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197–221.

BERSANI, Humberto. *Racismo estrutural e o direito à educação*. Educação em Perspectiva, v. 8, n. 3, p. 380-397, 2017.

BONDÍA, Jorge Larrosa. *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. Revista brasileira de educação, p. 20-28, 2002.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser.* São Paulo: Schwarcz-Companhia das Letras,2023.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil, 1917-1945*. Unesp, 2006.

DE OLIVEIRA BRAGA, Aline; GONÇALVES, Maria Alice Rezende. *Influência do outro na construção do olhar: Cabelo crespo, infância e gênero e raça*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 12, n. 33, p. 257-272, 2020.

ESTADÃO CONTEÚDO. *Universidades incluem mais alunos negros, mas só 3% têm equidade racial entre professores.* O Estado de S. Paulo, 20 nov. 2021. Disponivel em:

https://www.estadao.com.br/infograficos/educacao,universidades-incluem-mais-alunos-negros-mas-so-3-tem-equidade-racial-entre-professores,1209742?srsltid=AfmBOort5rU0qJ0q53vbJXgTIZjMFcmK7iIvcTeqw90DzVekxg3r_2B. Acesso em: 1 ago. 2025

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FIGUEIREDO, Ângela; GROSFOGUEL, Ramón. *Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário.* Sociedade e Cultura, v. 12, n. 2, p. 223-234, 2009

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 43. ed. São Paulo, Cortez, 2003.

GONÇALVES, Maria Alice Rezende; PEREIRA, Vinicius Oliveira. *O contexto histórico das políticas racializadas e a emergência de novas etnicidades: a emergência do discurso "racializado" no sistema de ensino e os desafios da Lei 10.639/03*. Revista Teias, Rio de Janeiro, v. 14, n. 34, p. 16-16, 2013.

GORDON, Lewis R. *Medo da consciência negra*. São Paulo: Todavia, 2022.

GROSFOGUEL, Ramón. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.* Sociedade e Estado, v. 31, p. 25-49, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. *Negros marxistas ou marxismos negros? Uma visão decolonial.* Lutas Sociais, São Paulo, v. 27, n. 51, 2023.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: TupyKurumin, 2006.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). *Ingresso por cotas aumentou 167 % nas universidades*. Disponível em: https://www.gov.br/inep/pt-br/assuntos/noticias/censo-da-educacao-superior/ingresso-por-cotas-aumentou-167-nas-universidades. Acesso em: 1 ago. 2025.

INSTITUTO UNIBANCO – Observatório de Educação. *Desigualdade racial na educação brasileira: um guia completo para entender e combater essa realidade.* Disponível em: https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/em-debate/desigualdade-racial-na-educacao. Acesso em: 1 ago. 2025.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2020

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007.

MOURA, Clóvis. Dialética radical do Brasil negro. São Paulo: Anita Garibaldi, 1994.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.* São Paulo, Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ). *Sistema de cotas – Inclusão e Permanência.* Disponível em: https://www.uerj.br/inclusao-e-permanencia/sistema-de-cotas/. Acesso em: 1 ago. 2025.

VIEIRA, Ricardo. *Etnobiografias e descoberta de si: uma proposta da Antropologia da Educação para a formação de professores para a diversidade cultural.* Pro-posições, v. 24, p. 109-123, 2013.

YOUTUBE. Vídeo: *Entrevista de Neusa Santos Souza ao Programa Espelho.* Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=eugWGvhG48o. Acesso em: 1 ago. 2025.

Trajetórias e afro-vivências: narrativas de travestilidades no candomblé

Trajectories and Afro-experiences: narratives of "travestilidade" in candomblé

Matheus Felipe Bispo dos Santos
Universidade Federal da Bahia, Brasil
Salvador, BA
matheusfelipe731@gmail.com
https://orcid.org/0009-0000-7429-7466

Recebido em: 27 de janeiro de 2026
Aceito em: 17 de abril de 2026

Resumo:

Este texto surge da retomada de pesquisas anteriores que discutiam a existência de lugares e não-lugares para pessoas transexuais e travestis nos terreiros de candomblé em Aracaju-SE. Utilizo como fio condutor entrevistas realizadas com três travestis que narram suas histórias com o candomblé a partir de suas transições de gênero, os percalços e violências sofridas, bem como a construção de uma travestilidade de terreiro na criação de uma identidade de "mulher de axé". Através de suas etnobiografias desenvolvo o debate em torno das noções de gênero e dos argumentos utilizados na exclusão de corpos trans e travestis do espaço religioso do terreiro. Concluo este artigo, pensando a partir das trajetórias descritas, sobre a construção de um candomblé que acolhe sujeitas-travesti e as conecta à sua ancestralidade, que se questiona sobre as origens coloniais e eurocêntricas da divisão cistereronormativa de gênero que sustentam a exclusão de corpos que subvertem a norma.

Palavras-chave: Travesti. Transexual. Candomblé. Gênero. Trajetórias.

Abstract:

This text stems from the resumption of previous research that discussed the existence of places and non-places for transgender people and travestis in Candomblé terreiros in Aracaju, Sergipe. I use as a guiding thread interviews conducted with three travestis who narrate their stories with Candomblé based on their gender transitions, the mishaps and violence they suffered, as well as the construction of a terreiro "travestilidade" in the creation of an identity as a "woman of axé." Through their ethnobiographies, I develop the debate around notions of gender and the arguments used to exclude trans and travestis bodies from the religious space of the terreiro. I conclude this article by reflecting, based on the trajectories described, on the construction of a Candomblé that welcomes travesti-subjects and connects them to their ancestry, questioning the colonial and Eurocentric origins of the cisgender normative division of gender that sustains the exclusion of bodies that subvert the norm.

Keywords: Travesti. Transsexual. Candomblé. Gender. Trajectories.

Retomando questões para uma travestilidade de terreiro

Os traçados das histórias de vida por vezes aparecem como emaranhados complexos de caminhos que ora ou outra desembocam numa encruzilhada. Quando falamos de vidas transexuais e travestis, esses caminhos que apontam as possibilidades de vida parecem, por vezes, ainda mais tortuosos ou pré-determinados, mas é sobre a possibilidade de uma plena existência afro-religiosa de transexuais e travestis que quero discutir neste texto.

Este trabalho é a retomada de parte das discussões e retratos de histórias de vida que abordei no meu trabalho de conclusão do curso de ciências sociais em 2020. Retomo esse material imbuído da visão crítica e otimista que Mariza Peirano (1995; 2014) me fez ter em relação à antropologia e sua plasticidade, como bem nos diz ela, parte considerável da vitalidade do trabalho etnográfico é a de poder ser retomado por outros autores para novas discussões com o passar do tempo, ou servir até mesmo para o próprio autor com posterior maturidade sobre o assunto, para assim rediscutir pontos, reavaliar questões e atualizar perspectivas.

Descrevo aqui as trajetórias de três travestis[1], com quem pude dialogar acerca dos seus lugares e não-lugares em casas de axé. Busco estabelecer correlações através dos nossos diálogos para uma inicial compreensão do que significa a formulação desses lugares dentro dos terreiros com base numa ideia de sujeito do culto afro-brasileiro.

No decorrer das formulações tive a oportunidade de conhecer algumas dessas mulheres e observar a sua relação com os seus terreiros e a reafirmação da identidade de uma "mulher de axé". Por vezes, repensei como tudo deveria ser conduzido por achar que adentrar em trajetórias de vida é algo muito delicado e sensível, pois ao embarcar nessas narrativas devemos considerar os seus processos de mudança, as violências sofridas, os discursos formulados e as identidades em constituição. Entretanto, utilizo aqui como metodologia o que Manuela Ribeiro (1995) chama de “histórias de vida

[1] Apesar de em muitos momentos o termo “mulher trans” aparecer, o uso da categoria “travesti” aparece utilizada por elas como forma de identidade feminina marcada politicamente por certas diferenças. É fundamental, para o entendimento da questão, que esses conceitos não sejam pensados como herméticos, sem mobilidade, mas antes de tudo, sejam articulados a partir de sua fluidez e porosidade (Barbosa, 2013; Carvalho, 2018). Mesmo que, nas últimas décadas, ambas categorias tenham sentidos disputados sobre a lógica do que significa ser mulher ou o que transpassa o binarismo de gênero academicamente, ainda descrevem uma identidade eminentemente feminina nas entrevistas aqui descritas. Outras perspectivas que entendem a travestilidade fora do guarda-chuva da transexualidade podem ser encontradas em trabalhos como o da antropóloga travesti Dediane Souza (2024).

enquanto procedimento de pesquisa sociológica" para compreender todas as tramas sociais que envolvem as trajetórias dessas personagens em terreiros de candomblé e como conceitos à exemplo de família, religião e gênero podem ser avaliados a partir dessas narrativas pessoais.

É neste sentido que me aproximo daquilo que Marco Antônio Gonçalves (2012) nomeia como *etnobiografia*, que problematiza os limites das tradições de pesquisa que situavam a biografia e a etnografia como entes que, antes observados como inconciliáveis, passam a ser combinados para retratar a trajetórias de sujeitos em seu contexto social e cultural. A *etnobiografia* aparece como uma ferramenta de trazer à tona narrativas de indivíduos a partir de relações de alteridades, de pessoas situadas em seus próprios contextos, que determinam e autobiografam sua própria história, sujeitos que são pessoa-personagem (p. 25) em um emaranhado coletivo.

Minhas pesquisas sobre a questão da transexualidade no candomblé tomam corpo a partir de 2018, quando decido escrever um ensaio sobre a presença de mulheres trans/travesti no candomblé diante da tradição. O fato de ser uma pessoa iniciada no candomblé me dava certa familiaridade com vários ritos e preceitos da tradição religiosa. Foi então a partir do olhar curioso "de dentro" que me propus a tensionar a crescente reivindicação de identidades trans/travestis nos terreiros e algumas das categorias tradicionais que me eram comuns e que aparecem aqui. Deste modo, pretendo elaborar nesse texto um olhar sobre os conjuntos de narrativas e experiências que delimitam, de modo mais incisivo, qual é o lugar da mulher transexual e da travesti dentro de um terreiro de candomblé e como os processos de reivindicação de suas identidades resultam em situações violentas de negação destas.

Durante a minha investigação estabeleci contatos com cinco mulheres, os quais envolveram vários níveis e etapas de observação e diálogo, que foram desde o acompanhamento em redes sociais até as entrevistas presenciais. Com algumas delas estabeleci diálogos informais, com outras, diálogos mais próximos que resultaram nas narrativas aqui apresentadas. Posso afirmar que a busca se mostrou mais complicada do que o imaginado. De fato, os caminhos que percorri até criar uma relação com algumas de minhas interlocutoras foi surpreendente, muitas vezes o campo nos faz reavaliar questões, questionar objetivos, repensar estratégias e todo este caminho constrói o sentido antropológico do trabalho. Por isso, elegi as entrevistas como forma de tratar

sobre essas trajetórias pessoais e abrir espaço para apresentar o modo como minhas interlocutoras elaboram os sentidos de seus lugares no candomblé.

Optei por apresentar a narrativa das trajetórias de três dessas travestis, embora tenha observado e tido contato com tantas outras travestis e mulheres trans, essas me permitiram desnudar aspectos fundamentais da análise deste trabalho. As suas trajetórias constroem caminhos para se pensar a formulação de lugares próprios de ocupação dentro dos terreiros e os processos de agência e conflitos dentro da dinâmica das tradições afro-brasileiras. Preservei nas transcrições o conteúdo das falas em sua originalidade, conservando gírias, expressões e fidelidade ao modo delas de narrarem suas próprias trajetórias.

Creio ser importante fazer algumas observações preliminares para compreender em que cenário se desdobram essas trajetórias. Os relatos e experiências que trago aqui são de travestis de Aracaju, que em seus percursos estabeleceram relações com as comunidades do candomblé sergipano. Refiro-me aos troncos familiares tradicionais do candomblé em Sergipe que deram origem a outras casas e assim expandiram as suas raízes em todo o estado. Para tanto, os nomes de terreiros, sacerdotes, sacerdotisas e quaisquer adeptos, que por ventura possam identificar diretamente outras pessoas envolvidas nas narrativas, serão suprimidos, visto que não constituem o objeto deste trabalho. O objeto desta pesquisa é instigar uma visão crítica acerca do entendimento do lugar da mulher trans e da travesti dentro dos terreiros em Aracaju.

Travestis que muitas vezes sofreram com toda a sorte de violência se sentiam muitas vezes invadidas e revisitar esses processos acendiam questões ainda dolorosas. Fato é, que por conta disso, as observações externas aos relatos me forneceram um bom panorama para compreender como se comportava o movimento de acomodação dessas mulheres dentro dos terreiros. Deste modo, trago aqui as trajetórias de três travestis a partir de seu primeiro contato com as religiões de matriz africana e o processo de transição de gênero.

A negação da identidade: Evellyn

A primeira delas é Evellyn Rauane, 21 anos, nascida em Paulo Afonso/BA. Ela veio para Aracaju ainda adolescente, com 16 anos de idade. Tive a oportunidade de conhecê-la antes de fazer sua transição de gênero, quando já era do candomblé.

Conversei com ela num sábado de manhã, após alguns desencontros na tentativa de marcarmos uma conversa, finalmente conseguimos. Cheguei por volta das 10 horas da manhã e nos sentamos juntos no sofá, tivemos um diálogo preliminar sobre a pesquisa e coisas afins e seguimos para a entrevista. Perguntei se poderia gravar nossa conversa e ela permitiu, apesar de ter umas poucas questões norteadoras, a nossa conversa seguiu de forma espontânea e fluida. As narrativas aqui são uma mescla das falas da própria Evellyn e de meus registros de nosso diálogo.

Ela saiu de casa para morar com amigas em outro município e desse modo abriu oportunidades para novas descobertas e experiências. Ela conta que foi um momento de aprendizados e reflexão sobre quem era e como se entendia.

> Talvez até já me apresentei como homem homossexual cis, mas sempre tinha aquele questionamento, internamente sempre tive esse questionamento, seja pela forma como me vestia, seja sei lá, pela forma que eu realmente vivia e um dia eu tive a coragem né. (Evellyn, 2020).

Foi neste período que conheceu o candomblé junto com suas amigas, que tinham outros amigos em comum que já frequentavam o seu antigo terreiro. Juntas experienciaram festas e cerimônias neste terreiro e ao se encantarem com o culto aos Orixás, juntos fizeram *borí*[2]*,* formando um barco[3] de nove pessoas, sendo ela confirmada como filha do Orixá Oxóssi. A experiência dela com o candomblé coincidiu com o seu processo de autocompreensão de gênero.

> Então, eu tava num momento muito difícil, saí da casa de minha mãe e fui morar no Rosa Elze um tempo com algumas pessoas, isso lá a gente começou a ter contato com várias coisas né, tipo com a cultura queer, a gente via que a gente não era normal, não era padrão de cisgênero de heterossexualidade e a partir daí eu comecei. Pra mim foi uma problemática até por conta do candomblé, por conta de minha mãe também, por conta de várias coisas, até eu vim parar para vir me compreender como uma mulher trans foi complexo, foi difícil, mas aconteceu e aconteceu que eu tive tantos problemas que infelizmente saí da casa de santo que eu tava. (Evellyn, 2020).

[2] Ritual de alimentar a cabeça nas religiões de matriz africana.
[3] Termo que designa o grupo de pessoas que juntas se recolhem no *ronkó*, espaço sagrado de recolhimento e iniciação no candomblé, para realizar algum procedimento litúrgico, como o processo iniciático.

Em uma conversa com Evellyn, ela me falou sobre o processo de transição. O entendimento de que não se enquadrava como cisgênero[4] e heterossexual, não a colocava automaticamente no lugar de transexual, em muitos aspectos a transição significa de fato isso, um processo que cumpre etapas para se chegar de um ponto a outro, seja a partir dos signos mais concretos, como na adequação do próprio corpo de acordo com sua própria imagem até a retificação formal de gênero nos documentos.

Devido a sua breve trajetória dentro da comunidade afro-religiosa, as experiências de Evellyn, não envolveram extensos relatos de múltiplas formas de violência. Mas quando o assunto são essas violências, ela fala sobre os percalços de se compreender uma mulher trans dentro do candomblé e assinala para uma questão fundamental, o nome social. Devemos partir do princípio, que para essas mulheres o nome social emerge não somente como um direito conquistado, mas como construção identitária de pessoa, que a partir disso pode minimamente passar a existir socialmente.

É nessa exposição que ela relata um dos maiores problemas em relação a sua vivência dentro do terreiro, a negação do nome social foi uma das violências mais fortes sofridas por ela. Ao negar o seu nome social, nega-se o seu direito de plena existência dentro da comunidade e de ser reconhecida como parte desta. Evellyn demonstra que essa negação é refletida no cotidiano do terreiro em tantas outras ações e proibições.

> Na casa que eu frequentava, como eu comentei com você, a vestimenta era um problema também né, homem não pode usar pano da costa e esse tipo de coisa, como eu te falei, é o Orixá? É a vontade do Orixá, a gente não pode se sobrepor a vontade do Orixá, se o Orixá quiser que eu use pano da costa, eu vou usar pano da costa, se eu tiver com pano da costa e ele descer e quiser tirar, ele vai tirar como em qualquer outra pessoa, como já tirou de altos Babás, Babá feito no santo há muitos anos. Pra mim é a vontade do Orixá. (Evellyn, 2020).

No candomblé, as indumentárias e objetos sagrados são símbolos que identificam, postos sacerdotais, *ìyawós*[5], *abians*[6], cargos religiosos e também delimitam identidades de gênero, como o uso de pano da costa somente por mulheres, o uso de *ekete* (espécie de gorro ou chapéu) para homens. Desse modo, dentro do terreiro existem normativas

[4] Termo que designa pessoas que se identificam com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer.
[5] Noviço iniciado no candomblé.
[6] Pessoas que fazem parte da comunidade de candomblé, mas ainda não passaram pelo processo de iniciação.

que regulam como homens e mulheres devem se vestir em cada ocasião e o que podem ou não fazer. Para Evellyn, em muitos momentos isso se tornava uma questão muito mais estética, que obedecia a princípios externos ao terreiro, como o fato de um sacerdote apresentar uma filha de santo transexual vestida em trajes tradicionalmente femininos.

Os mecanismos dessa negação se apresentam de forma sutil, em atos que visam uma correção que tem como base a tradição e a *vontade do Orixá*. Ela conta que evitava participar de cerimônias em outros terreiros, justamente por perceber os olhares de desconforto e de rejeição em relação ao seu comportamento e identidade. Como esperado, os processos de exclusão passam a se configurar como um princípio velado compartilhado por toda a comunidade.

> Não me sentia à vontade pra ir, porque já existia essas coisas, essas problemáticas dentro de mim, eu não gostava, era uma unha feita, que eu adorava andar de unha feita, quando eu chegava numa casa pra visitar, já ficava olhando, o cabelo que eu adorava fazer um coque, então pra mim eu não gostava, minha atividade no candomblé era dentro da minha casa, nas obrigações que tinha em casa, nas festas que tinha em casa, eu não era muito de visitar outras casas. (Evellyn, 2020).

O ápice dessa relação conflituosa que resultou na saída de Evellyn do seu antigo terreiro foi o diálogo com a Ìyálorixá[7]. Ela narra, que no dia em que sentou para conversar, contar como se sentia e sobre a necessidade de ser tratada pelo seu nome social, houve a negação que motivou sua partida.

> Coisas que pra mim, me incomodavam, como não ser tratada pelo nome social e ela não soube, sabe? Não soube me ouvir, não soube colocar aquilo dentro do coração dela e aquilo era um respeito, não era nada demais, não era me dar um cargo de *Ekedi*, era só me tratar pelo meu nome social, que é básico, porque nome social todo mundo tem sabe, um apelido que chamam a pessoa dentro da casa, isso é um nome social e ela me negou isso. (Evellyn, 2020).

[7] Sacerdotisa que coordena e comanda uma casa de candomblé de tradição yorubá, comumente chamada de mãe de santo.

A antropóloga Dediane Souza (2024) situa melhor este debate ao destacar o nome da travesti como um elemento que emerge do coletivo e se manifesta no individual. É comum que a atribuição de um novo nome signifique um verdadeiro renascimento, mas também uma espécie de batismo, algo que pode lhe ser atribuído por sua mãe-travesti ou pelo grupo e família de travestis que esteja inserida. O nome, por vezes, pode ser uma homenagem a alguém falecida, carregar algum significado pessoal ou que lhe identifique no grupo. O fato é que o nome de uma travesti vai além de uma simples escolha de mudança e renomeação, é sobre atribuição de sentido e de existência para si e para as suas.

Evellyn evidencia que vários outros cargos e autoridades do terreiro tendiam a reproduzir o pensamento da Ìyálorixá, que ocupava o degrau mais alto desta hierarquia. De modo sutil, as medidas corretivas ficaram mais evidentes e as proibições também, sempre legitimadas pelo argumento de que haveria um desagrado do Orixá com a expressão de sua identidade. Para Evellyn, uma das barreiras é a imagem que os sacerdotes e sacerdotisas têm a zelar perante a comunidade. Permitir que mulheres transexuais e travestis desempenhassem funções ou ocupassem o mesmo lugar que mulheres cisgênero era encarado como uma deturpação das tradições.

Após esta experiência, Evellyn se afastou do candomblé, apesar de afirmar que nunca abandonou seu Orixá. Ela não cumpriu o processo iniciático, mas diz que pretende voltar para alguma outra casa. Durante o tempo em que saiu, estabeleceu contatos com outros sacerdotes e sacerdotisas, amigos e amigas que apontaram possibilidades de terreiros, onde sua identidade seria respeitada.

A construção da travestilidade: Quésia

Já conhecia Quésia antes do início da pesquisa, ainda que naquele momento não fôssemos amigos próximos, tínhamos amizades em comum e sabia de sua presença em terreiros de candomblé, bem como a sua atuação na causa da presença de travestis e transexuais nos terreiros em Aracaju. Por estar imersa nestas discussões, ela foi uma das interlocutoras que de pronto toparam conversar comigo.

Ela inicia sua história com as religiões de matriz africana desde cedo. Mulher negra e periférica, modelo fotográfica, cantora, poetisa, entre tantas outras coisas que faz para sobreviver. Hoje com 23 anos de idade é filha da Orixá Oyá, os primeiros

contatos com os terreiros vieram de sua infância. Por ter crescido no bairro Porto Dantas, bairro da zona norte de Aracaju, onde segundo ela havia vários terreiros, acostumou-se com essa movimentação, até porque sua mãe frequentava alguns desses lugares.

Sua infância foi permeada das imagens de festas, cultos e transes, a sua mãe biológica era médium de incorporação, "rodava" de Orixá desde os quatorze anos e Quésia conheceu casas de umbanda e candomblé e cita algumas delas como lugares de muito trânsito, mas é somente aos doze anos de idade que decide se filiar à uma casa de umbanda.

Como relata ela, a sua entrada na Umbanda ainda envolvia muita imaturidade, mas com seus doze anos Quésia se percebia muito ingênua, foi levada à religião por problemas espirituais, mas até esse momento não entendia muito o que isso significava. Vale ressaltar que no período de sua entrada, a mãe de santo "trocou de águas" como ela mesma fala; passou da umbanda para o candomblé, onde foi iniciada recebendo *adekás*[8]. Quésia foi a primeira filha de santo deste novo período. Após três anos, saiu da umbanda e com o posterior agravamento de seus problemas espirituais foi levada pela mãe biológica para um terreiro de candomblé angola[9], no qual tomou uma "obrigação maior" tomou um *bossé*[10] e sanou parte desses problemas.

Foi somente em 2012, quando tinha dezesseis anos de idade, que se interessou em embarcar com mais profundidade no mundo dos Orixás. Passou a pesquisar, procurar conhecimento e compreender muitas das coisas que envolviam a sua religiosidade. Acabou não ficando por muito tempo neste segundo terreiro de candomblé de nação angola, a pedido da mãe biológica que por algum desentendimento a tirou de lá. Segundo conta, ela não sabia muito bem o que tinha acontecido, porque até esse momento era a sua mãe quem tomava as decisões referentes à sua vida espiritual, já que ela mesmo assume que não tinha muita responsabilidade ou certezas em relação a isso.

[8] Processo que concede à um iniciado o seu direito de ser um sacerdote ou sacerdotisa no candomblé.
[9] Casa de candomblé que tem como matriz as tradições de origem Bantu e constitui uma das nações do candomblé.
[10] Apesar de não ter explicado de forma exata o que significa esta liturgia, ela deixa evidente que seria uma espécie de intermédio entre o simples *borí* e a iniciação religiosa de fato.

> Não acabei ficando nessa casa e voltei para a umbanda, encontrei uma casa de umbanda no mesmo ano e gostei muito e passei cinco anos nessa casa de umbanda, saí da casa de umbanda e fui, depois que aconteceu um problema, acho que problemas acontecem em todos os lugares né, a travestilidade começou a aflorar, eu sempre fui travesti desde criança, sempre fui mulher, mulher, mulher né, mas eu precisava de tempo pra eu me reconhecer e o que atrapalhava para eu me reconhecer de fato, por mais que eu me reconhecesse, mas eu tinha um processo, era a não aceitação das pessoas, porque o convívio era muito tóxico né. (Quésia, 2020).

Após a sua passagem pela casa de umbanda, ela encontrou um terreiro de candomblé *ketu*[11] que já visitava há algum tempo. É importante salientar que o processo de reconhecimento narrado por Quésia envolve uma dimensão de legitimação social no terreiro. Neste sentido, por mais que ela tivesse certeza sobre quem era, não poderia estabelecer relações estáveis com pessoas que negariam insistentemente a sua identidade.

> Depois que eu saí dessa casa, eu já visitava uma casa de *ketu* e fui pra essa casa de *ketu*, mas não cheguei a tomar nenhuma obrigação e a travestilidade, a minha transexualidade, só aflorando a cada dia mais e eu cheguei pra contar pro Babalorixá e eu contei pra ele que eu tava me sentindo muito desconfortável e tal, porque eu queria ser quem eu era de verdade, queria botar pra fora a mulher que estava dentro de mim e aí foi quando eu contei pela primeira vez pra alguém assim que eu era trans sabe, como ali era meu porto seguro, o axé era meu porto seguro, na minha cabeça eu tinha que contar primeiro para aquela pessoa, porque ia ser a pessoa que eu acreditava que ia ter apoio. Aí ele me falou que super me apoiava, mas do portão pra fora, do portão pra fora eu era Quésia, mas do portão pra dentro eu era "fulano de tal" e eu ia ser tratada, na época, no masculino o tempo inteiro, que não ia ter esse negócio de ser tratada no feminino dentro do barracão não. Ali foi onde eu desmotivei real da religião, já estava desmotivada por várias coisas que estavam acontecendo na minha vida e depois disso, fiquei muito abalada, mesmo assim, ainda fiquei três anos na casa. (Quésia, 2020).

A negação de sua identidade foi o que motivou a saída de Quésia do candomblé por um período, a negação da sua identidade só reforçou a necessidade de lutar por ela, e assim ela seguiu para a sua transição sem religião. Entretanto, podemos considerar que

[11] Casa de candomblé que tem como matriz as tradições de origem nagô-yorubá e constitui uma das nações do candomblé.

esse processo envolveu um constante amadurecimento em busca de reconhecimento e respeito a sua verdadeira identidade.

Ela sempre se viu como mulher, sua feminilidade sempre pareceu algo natural para ela, mas que não se encaixava nos discursos sociais sobre o corpo. "Desde pequena eu me vejo como mulher, desde criança, porém a gente passa por uma fase de aceitação corpórea." (Quésia, 2020). Ela conta que essa fase diz respeito à um olhar muito pessoal de reconhecimento, de se ver no espelho e enxergar uma mulher. Foi em 2008 que essa vontade começou a se expressar com mais intensidade e veio o desejo de contar para a sua mãe sobre o que sentia, mas por ausência de referências de transexuais, travestis e de como assumir essa identidade, o silêncio continuou. Quésia conta que nesse momento para ela, ser travesti era somente "gostar de menino e se vestir de mulher".

Os processos de aceitação de sua identidade foram difíceis e complexos, a transição envolvia desestabilizar estruturas que consolidavam o binarismo sexual. Em 2012 ela se assume gay socialmente e ultrapassa o que podemos chamar de uma primeira barreira nessa escalada de reivindicação identitária. É interessante notar que para ela, nunca houve de fato um homem homossexual em seu corpo, a maturidade revelou ser essa, uma das "capas" utilizadas por inúmeras transexuais e travestis como forma de compreender o seu processo identitário. Deste modo, a identidade de homem cis homossexual passa a ser um mecanismo que amortece os impactos e efeitos da adequação social.

Podemos pensar nesse ponto através do que Berenice Bento (2006; 2012) chama de cisheteroterrorismo que produz as identidades sociais masculina/feminina a partir do dismorfismo corporal pênis/vagina. Essa lógica determina desde a nascimento lugares específicos de existência e comportamentos para meninos e meninas que vão desde de cores das roupas, passando pela sexualidade e pregando um destino bem determinado a partir do sexo biológico. No caso da transexualidade, o nível de subversão da economia cisheterossexual assume um aspecto ainda mais radical, pois, para além da relação amorosa-sexual prescrita na orientação sexual, a transição de gênero incide uma revolução sobre o corpo, a identidade e a existência. (Santos, 2023).

Em 2015, Quésia conta que a vontade de realizar a sua transição de gênero era cada vez mais forte. Os conflitos internos aos poucos começavam a se acomodar e o entendimento de que existia somente um caminho a ser percorrido, tornava-se cada vez mais claro, havia uma identidade a ser reivindicada e ela lutaria por esta.

Em 2017 Quésia finalmente inicia sua transição e resolve contar para sua família de sua decisão. Em meio a conflitos e brigas, a negação emerge novamente. Em busca desse reconhecimento dentro das comunidades afro-religiosas, ela aponta que, na maioria de suas experiências, os conflitos não se estabeleciam diretamente com o Babalorixá[12] ou a Ìyálorixá, mas com outros membros do terreiro que, por ventura, não concordavam com sua presença no terreiro. Prova disso é o contato que mantém com quase todos os dirigentes das casas por onde passou.

> Enquanto Quésia, em muitas vivências que eu vi, conversando com muitas amigas e vivendo na pele, era o seguinte, não existia um lugar, não existia um lugar de fato, a gente sempre é excluída, a maioria das casas sempre tem essa exclusão sabe, e tem um detalhe, tem muitas casas que fingem aceitar e têm as casas que aceitam, as casas que fingem aceitar é, "ah você é trans, aqui dentro você vai usar calça, camisu e calçolão e a gente vai lhe tratar como Mayara, no feminino, mas aqui você vai usar roupa de homem, ou é assim, "Mayara aqui você vai usar saia, baiana, pano da costa e pano de cabeça, você vai ser tratada no feminino, porém, no fundamento, no jogo, qualquer função que tiver no axé que seja fundamento a gente vai precisar usar o nome antigo", o nome de bofe sabe (sic) e aí são várias coisas que acontece e isso é uma transfobia. Só que a carência da aceitação e o amor pela religião, que na verdade não é nem pela religião, pelo Orixá né, o amor pelo Orixá fala mais alto e a gente acaba se deixando sofrer transfobia sabe. Porque quando a casa lhe vê como homem ou como mulher, assim como a minha me ver, ela vai lhe tratar no feminino, no masculino, no gênero que você se identifica, desde o jogo de búzios à um fundamento. (Quésia, 2020).

Ela relata que são vários os percalços sofridos pela reivindicação da identidade dentro do terreiro, desde a exclusão nas relações à sucessivas violências psicológicas, que muitas vezes fizeram ela acreditar que poderia ser punida ou desprezada pelo Orixá pelo simples fato de se pensar mulher. O uso dos elementos simbólicos como ferramenta de negação dessa identidade, se constitui como um desses percalços, que é assinalado por ela como uma violência.

[12] Sacerdote que comanda e coordena uma casa de candomblé de tradição yorubá, comumente chamado de pai de santo.

> De todos esses anos, que eu frequentei as religiões eu nunca tinha entrado numa roda, eu só entrei em roda, duas ou três vezes, porque os Orixás me chamavam para entrar, mas caso o contrário eu não entrava, porque eu não gostava e usar calça pra mim era um absurdo, porque eu não me sentia bem sabe, eu me achava um ser estranho de calça. (Quésia, 2020).

Ela narra exemplos comparativos entre situações vividas por homossexuais masculinos e mulheres transexuais dentro do terreiro, à exemplo do Babalorixá homossexual, que trajado com algumas vestimentas tradicionalmente femininas, nega o uso destas para mulheres trans, sob o argumento de que elas "são homens". Sobre este aspecto, ela aponta uma disparidade entre os lugares, já que em muitos terreiros, homossexuais podem se apropriar de elementos femininos e mulheres trans têm esse direito negado. "Os homossexuais, eles enfatizavam isso, que eu podia ser mulher do portão pra fora, mas também que eu nunca ia ser mulher porque eu tinha um pênis." (Quésia, 2020)

Para ela, é óbvio que os percalços nunca vão acabar, justamente pela dinâmica de movimentação que existe no terreiro, sempre existirão pessoas que negarão essa identidade e outras que vão investir em processos de violência para deslegitimar a ocupação desse espaço por corpos socialmente não aceitáveis. O discurso dismórfico assume um caráter regulador, na medida em que precisa adequar o meio social para os funcionamentos pré-determinados desses corpos (Bento, 2006; 2012).

Se nos dias de hoje é comum que observemos o candomblé como um lugar de amplo acolhimento aos homossexuais, que frequentemente se tornam sacerdotes dentro da religião dos Orixás, nem sempre essa foi a realidade. Indiscutivelmente, há hoje um lugar inquestionável para os homossexuais dentro dos terreiros, mas o mesmo não pode ser dito ainda sobre travestis e transexuais. Chego a essa conclusão a partir de uma revisão sobre como o tema foi tratado nos estudos afro-brasileiros, desde o trabalho inaugural de Ruth Landes (2002) sobre matriarcado e também homossexualidade nos candomblés da Bahia na década de 1930, a retomada de sua pesquisa por Peter Fry (1982) que dá continuidade as questões sobre homossexualidade passiva e ativa nos terreiros e as posteriores discussões que colocam o gênero e a sexualidade como um tema central nos estudos afro-brasileiros sobre o candomblé a partir da década de 1990. (Santos, 2023).

Neste meio tempo, a notoriedade de Babalorixás que passaram a se apropriar de indumentárias e elementos femininos no candomblé criou uma espécie de lugar estabelecido para essas figuras dentro da religião a partir da década de 1950. Estes sujeitos imprimiram sua autoridade a partir de um estrito respeito pela tradição e domínio sobre as liturgias, que edificava em torno de suas figuras uma aura de competência ritual e sabedoria tradicional, ainda que operassem paulatinas modificações estilísticas na tradição religiosa. Entretanto, esse não foi o mesmo caso de pessoas transexuais e travestis.

Outro relato de Quésia, demonstra o processo de exclusão revelado através do uso de elementos ritualísticos e simbólicos. A dimensão desumanizadora das ações narradas por ela, são muitas vezes naturalizadas dentro dos terreiros. Com isso, quando abordo uma contraposição à essas atitudes, não trato aqui de subversão da estrutura litúrgica, ou de expressões que possam soar como invencionismos dentro dos terreiros, mas do uso desses elementos, vestimentas e objetos, como ferramentas dos discursos reguladores que promovem um constrangimento nessas sujeitas.

> Uma casa que eu já visitava, que já conhecia, que eu frequentava, ia visitar as festas e tal e um certo dia, teve uma festa e eu fui para a festa e botei meu pano de cabeça, tava composta, tava de camisa cobrindo os ombros, de saião, que eu amo saias longas, botei meu pano da costa, botei meu pano de cabeça e entrei na roda e aí eu fui convidada a me retirar porque eu não estava trajando roupas corretas para ficar na roda, ou seja, eu tinha que usar camisu e calçolão né, calça, para estar na roda, e assim ali foi o pico de surto, foi onde eu disse que não queria mais religião nenhuma. (Quésia, 2020).

Acerca deste ponto, o Prof. Wanderson Flor do Nascimento (2019), ao analisar os principais argumentos utilizados para a recusa de aceitação de pessoas transexuais em terreiros, nos fornece um caminho para pensar a questão da vestimenta como elemento de conservação da tradição. Ainda que possamos compreender que a tradicional baiana com sua saia alva, grandes anáguas e tecidos de *richilieu* faça referência direta às religiões de matriz africana no Brasil, é necessário destacar o fato de que essa vestimenta é tipicamente europeia, desde o tipo do tecido até a forma de vestir.

A ideia não é pensar no mero e simples esfacelamento de qualquer tradição que tenha origem colonial, como as roupas, mas situar as tradições num contexto

sócio-temporal de adequações e mudanças, pois do mesmo modo que a baiana passou a servir como elemento distintivo do candomblé, na segunda metade do século XX, homens, que levaram o candomblé baiano para o sudeste, passaram a usar elementos tipicamente femininos como *ojá* (pano de cabeça) e pano da costa.

Após a saída da casa do seu último Babalorixá, que negou o reconhecimento da sua identidade dentro do terreiro, ela conta que passou três anos afastada do candomblé, por acreditar não ser ali o seu lugar. Apesar de todos os percalços, recebeu o acolhimento de duas casas de axé, que ela considera como pioneiras nessa aceitação. Atualmente, ela conseguiu encontrar uma casa que a reconheceu e a acolheu como filha. Ela relata que sente que encontrou o seu lugar, onde é respeitada e tratada como mulher de forma integral e reforçou ainda mais os seus laços com o Orixá.

Os caminhos de Oxum e a transmilitância: Geovana

Geovana era uma figura que já fazia parte de meu imaginário sobre travestis e transexuais no candomblé, pois cruzei com ela algumas vezes em algumas festas em terreiros. Decerto, quando pensei em conversar com algumas travestis e mulheres transexuais para a realização desta pesquisa ela foi uma das primeiras que tive certeza que precisava conversar. A narrativa de Geovana sobre sua experiência religiosa como travesti nos terreiros é a que apresenta uma maior vivência, justamente por ter sido uma das primeiras a reivindicar esse lugar. Geovana, foi uma das travestis que sempre se envolveu nas discussões acerca da relação entre a transexualidade e o candomblé em Sergipe, sendo reconhecida como uma das pioneiras desse debate.

O que me chamou a atenção em todos os nossos diálogos foi o modo como ela remonta a sua trajetória nos terreiros, tendo como base a relação de estreitamento de laços com seu Orixá. Geovana Soares, é natural de Arapiraca/AL, morou boa parte de sua vida em Maceió e aos treze anos de idade veio para Aracaju. Geovana foi a primeira das mulheres com quem conversei diretamente. Os nossos diálogos extensos me permitiram um olhar mais amplo e preparado para o que eu pretendia abordar. As narrativas de suas experiências contam uma história de resistência e luta por sua identidade e existência dentro e fora do terreiro.

Ela descreve, que seu primeiro contato com as religiões de matriz africana foi o momento em que iniciou as percepções do que era Orixá. "Meu primeiro contato real

oficial com as religiões de matriz africana foi em Salvador, mas não foi bem um contato religioso. Desde que me entendo por gente eu me atraio pela questão da bruxaria, ocultismo, enfim." (Geovana, 2020). Ela conta, que quando adolescente se afirmava uma "wicca auto-iniciada" e sempre esteve distante de outros panteões de divindades, como o africano, tendo centrado seus estudos em deuses e mitologias européias.

Em sua ida para Salvador, estabeleceu contato com o mundo das tradições afro-brasileiras através da mãe da sua madrasta, que foi a sua referência de avó. Apesar de muito católica, sua avó tinha forte relação com o candomblé, tendo um dos seus filhos biológicos sido iniciado *ìyáwó*. Geovana narra que ele comprou várias ervas e sua avó fez um *amací*[13]. Nunca havia tomado um banho daquele tipo. Foi a primeira vez que tinha experienciado aquela sensação. Junto com o filho de sua avó e sua madrasta foram para um show de *reveillon* em um clube e a banda que tocaria naquela noite abriu o show tocando a música "É D'Oxum". Apesar de nenhuma relação direta com o candomblé, bastou isso para que ela tivesse uma reação inusitada e sentisse uma energia forte. "Eu não tinha ideia do que era Oxum, mas eu comecei a chorar, o cara falava, "todo mundo é D'Oxum", mas eu não sabia o que era Oxum." (Geovana, 2020).

Após a sua experiência no show, Geovana foi convidada por uma amiga em Aracaju a visitar uma casa de umbanda branca da qual fazia parte. Geovana descreve a casa como um local simples; as cerimônias não eram grandes festas e nem tinham muitas incorporações. A visita aconteceu no dia da festa de Santo Antônio, a cerimônia parecia uma festa comum, com bolo e tudo mais. Desse primeiro contato surgiu o convite para ir em outra reunião, mesmo leiga e cheia de preconceitos ela voltou ao terreiro, conheceu as entidades e recebeu passes energéticos. Nesse momento, mais um sinal surgiu: "A Oxum incorporou naquela reunião e disseram que era algo muito raro a Oxum incorporar na médium que veio naquela reunião e só deu passe em mim." (Geovana, 2020). Ela conta que no final da reunião, sua amiga perguntou à mãe de santo qual era o Orixá de Geovana que, sem titubear, respondeu que era Oxum com Oxóssi.

Os fatos fizeram com que Geovana começasse a frequentar o terreiro e desse início ao desenvolvimento de sua mediunidade. Os passes dados pelo caboclo da mãe de santo, acompanhados de uma determinada cantiga, faziam ela irradiar[14] e a partir disso,

[13] Banho ritualístico que faz parte do cotidiano dos terreiros, que combina vários tipos de ervas e é macerado na água.
[14] Processo de sentir a proximidade da energia do Orixá com sensações físicas, mas não entrar completamente em transe.

o caboclo passou a exigir que a própria mãe de santo a preparasse para sua iniciação. Com o tempo as cobranças passaram a ser cada vez maiores e mais constantes. A mãe de santo, por se encontrar em idade avançada, não se dispunha para coisas dessa magnitude e não queria mais ter filhos de santo, alguns já tinham ido embora e os poucos que ficaram sabiam que as coisas não seriam mais como antes. A mãe de santo dizia que dava suas festas apenas por obrigação até o fim da vida. Com o tempo, a cobrança rígida do caboclo fez com que a mãe de santo recuasse. Geovana passou a frequentar menos o terreiro, pois a mãe de santo não mais a convidava para as reuniões e, apesar de já saber quem era Oxum, através de suas pesquisas e breve vivência, ainda estava no início a sua trajetória com os Orixás.

Geovana conta que, passado um determinado tempo, um amigo a convidou para o candomblé, cheia de preconceitos e incertezas ela recusou, pretendia encontrar uma outra casa de umbanda, mas nunca chegou de fato a procurar. Foi nesse momento que Oxum se fez presente mais uma vez e lhe deu outro sinal.

> Uma noite eu dormindo, eu morava bem próximo à feira do Augusto Franco e era muito distante do barracão do pai de santo que eu comecei a frequentar, só que, não sei te explicar como, eu estava dormindo e acordei de madrugada ouvindo tocar Ijexá e ouvindo as pessoas gritando: *Ora yeyê ô! Ora yeyê ô!* Era muito distante, pode ser que o vento tenha levado, mas era muito distante e eu acordei achando que tinha um show na praça, eu falei: gente tá tendo show na praça do Augusto Franco uma hora dessa? E aí ouvi o pessoal gritando: *Ora yeyê ô!* Eu falei: gente tão cantando pra Oxum, pra minha mãe e eu achei estranho né. E aí no dia seguinte, eu fui atrás desse meu amigo e relatei isso, ele falou: bom, teve *borí* na casa, de uma Oxum. Aí eu falei: não, não acredito que eu consegui ouvir aquela distância, o vento trouxe, não tem condições. Aí ele falou: mulher eu acho que já tá mais que na hora de você começar a cuidar da sua Oxum, porque recado não falta. (Geovana, 2020).

O acontecido despertou a atenção dela, que começou a frequentar o mesmo terreiro que seu amigo. Ela conta que a primeira cerimônia que participou foi a saída, cerimônia pública do processo de iniciação, de um *ìyáwó* de Oxalufan[15], que posteriormente se tornaria seu padrinho. Ficou no canto meio assustada, era até então um universo desconhecido.

[15] Um dos Orixás cultuados no candomblé.

> Durante o *rum* de Oxalá ele soltou um pombo, e o pombo quando Oxalá soltou, veio e pousou em mim. Só que eu fiquei muito assustada, fresca do jeito que sou me assustei. Aí o pombo saiu de mim e pousou na Oyá do outro afilhado dele e aí quando o pombo pousou, a Oyá que estava perto de mim deu *ilá* e eu super assustada, sem conhecer de nada. (Geovana, 2020).

A partir dessa experiência, decidiu que poderia conhecer o candomblé e dentre vários nomes, decidiu que se fosse ter um Babalorixá, gostaria de um que já houvesse observado no terreiro. Assim foi feito, escolheu o seu primeiro Babá[16] por afinidade e de pronto foi jogar búzios com ele. Em seu jogo, seu novo Babá informou da necessidade urgente de um *borí* e de um conflito existente em relação aos seus Orixás. Oxóssi e Oxum respondiam em sua cabeça e as dúvidas do seu Babá a encaminharam para o Babalorixá dele, que era o seu avô de santo. Ela conta que nesse dia, a caminho de sua casa, se sentiu triste porque sentia Oxum como sua mãe, mas não entendia a confusão que estava acontecendo. Foi a primeira e única vez que ouviu Oxum falar claramente com ela, lhe dando a resposta de que ela era sua mãe. Jogando búzios com seu avô ele confirmou que na verdade ela era de uma qualidade[17] rara de Oxum que possuía caminhos com Oxóssi. Geovana descobriu que era de Oxum Karê.

> Na época eu tinha 16 anos, acho que sim, porque eu já tinha começado a me hormonizar, eu acho que eu tinha 16 anos, tava no início da minha transição de travesti, meu pai não morava comigo, eu morava só eu e minha irmã, mas aí tinha toda aquela situação delicada com meu pai por eu tá assumindo a minha travestilidade e meu pai não dava suporte financeiro nenhum. E aí foi quando, eu comprava meus hormônios, minhas coisas através da prostituição, porque eu tinha casa, porque meu pai pagava o aluguel pra mim e pra minha irmã, eu tinha comida e eu tava terminando o meu ensino médio, mas fora essas três coisas, eu não tinha suporte financeiro nenhum, tipo, se eu quisesse pegar um ônibus eu não tinha dinheiro pra pegar um ônibus, porque meu pai não me dava e aí foi quando eu comecei na prostituição e aí eu comecei a me prostituir para conseguir tomar meus hormônios, comprar minhas roupas femininas. (Geovana, 2020).

[16] Abreviação de Babalorixá.
[17] A ideia de qualidade de Orixá no candomblé faz referência a determinados aspectos de um Orixá que conferem a ele particularidades e especificidades de culto.

Ela narra ainda que seu pai parou de lhe dar roupas masculinas, pois ela as vendia para a diarista que trabalhava em sua casa e que tinha um filho da sua idade. Vendia por preços pequenos, suficiente apenas para comprar calcinhas e todas as suas roupas femininas. O passo seguinte era a realização do seu *borí.* Sem dinheiro e condições de prosseguir, a resposta era óbvia. "Pra tomar um *borí* eu vou ter que me jogar na pista né, pra conseguir esse dinheiro" (Geovana, 2020). Foi o padrinho que a tranquilizou, ele conseguiu dar boa parte do necessário para a realização do *borí*.

Antes disso, ela relata que era tudo ainda muito vago, não tinha muito conhecimento e nem contato, o pouco que tinha, não permitia compreender tudo aquilo de uma vez só, se admirava de seu Babá, pois ele gostava de contar *ìtáns* (mitos) e falar sobre os Orixás. Ela conta que ficou recolhida durante duas semanas no terreiro até o dia de tomar o seu *borí*. Dessa forma, ela iniciou sua jornada dentro do candomblé, com uma outra perspectiva de mundo, sentiu que passou a estar ali pela beleza da religião e não mais pela simples necessidade.

A vida de uma travesti[18] no candomblé envolve percalços a partir do momento em que há a reivindicação dessa identidade. No caso de Geovana, isso envolveu uma ampliação do seu olhar sobre o que significava ser uma mulher trans/travesti. Para além dos estereótipos, ela conta que foi desconstruindo e ressignificando o que significava se afirmar travesti, com a ajuda de uma amiga que lhe apresentou a dimensão política disso.

> Eu me identificava na verdade como andrógeno, porque era um termo que eu tinha achado pesquisando na época em que era wicca, pesquisando sobre outras mitologias, aí tinham descoberto o termo androginia, que vem da Grécia, vem de uma criatura mística que é uma mescla de vários seres. E aí na época a moda também, tava muito em alta esse termo, por que a moda sempre achou belo o não-binário, que hoje a gente entende como não-binário, naquela época era o andrógeno, aí eu me identificava no meio LGBT como andrógeno, só que não era como as minhas amigas que quando chegava o final de semana se montavam e iam pra boate, eu tava sempre montada, e aí era a questão, eu tava 24 horas montada. (Geovana, 2020)

[18] Todas as meninas utilizam ora ou outra os termos travesti e transexual como sinônimos para se auto referirem. O termo travesti muitas vezes aparece como uma categoria política de sua afirmação identitária e o termo transexual aparece relacionado à construção de uma identidade feminina dentro do terreiro, num lugar de "mulher de axé" ou sobre a percepção externa de outros nas relações sociais cotidianas.

Ela explica que a verdade é que não conseguia se identificar com nenhum dos gêneros e que por não querer ter cabelos longos, se prostituir, pois o fazia por necessidade, entre outras coisas, não podia ser uma travesti. A ruptura com esses estereótipos fez com que percebesse que a verdade é que sempre tinha sido uma travesti que nunca tinha despertado para sua condição. No terreiro ela narra que nunca foi cobrada pelo pai de santo. É importante salientar, que algum tempo depois de sua entrada no candomblé, por questões pessoais e alguns conflitos, ela se tornou filha do Babalorixá que antes era seu avô de santo. Em conversas com seu Babá, ela diz que, ele muitas vezes contou, que no passado já tinha sido como ela, mas que a iniciação mudou sua cabeça e a questionou sobre a possibilidade de Oxum mudar a cabeça dela também.

Quando entrou no candomblé ainda não compreendia de fato que a sua identidade não possuía um rótulo. Apesar disso, mesmo que ainda não tivesse um nome feminino, sempre foi lida socialmente nesta condição, pois segundo ela, sua figura era feminina, tratada no feminino, era a irmã, a filha, a *abian*, mas quando tinha que falar seu nome, algo parecia estranho sempre.

> A questão maior vinha dos filhos mais velhos da casa, porque eu tava de esmalte, eu tava maquiada, porque eu tava usando short curto e porque eu tava usando pano da costa de *iyabá,* a cobrança vinha mais dos mais velhos da casa e dos ogans. (Geovana, 2020).

As questões políticas e sociais impeliram Geovana a aceitar o seu processo de travestilidade[19]. As amigas passaram a questionar o porquê ela não se percebia travesti, o seu amadurecimento político e a necessidade de reivindicar uma identidade como forma de sobrevivência fizeram ela tomar a decisão de se assumir uma travesti.

> Eu fui numa loja feminina no shopping Riomar e fui pedir emprego, na época eu tava com o cabelo relativamente grande, tava um *channel* no ombro, fui vestida de mulher, fui maquiada pedir emprego na loja, e as meninas da loja, a gerente disseram: pra gente não tem problema nenhum, a gente só vai conversar com o dono, mas todo mundo gostou de você, as funcionárias gostaram de você, eu vou conversar com o dono, mas pra mim não tem problema nenhum. Eu fiquei super ansiosa, porque eu queria muito sair da prostituição, mas eu precisava de outra forma de trabalhar. E aí quando elas me chamaram, eu tinha cortado o cabelo, eu tinha raspado o cabelo, eu era

[19] Notei durante as narrativas que todas elas utilizaram o termo "travestilidade", que se refere ao seu comportamento e expressão feminina e de travesti.

> loira de channel, eu pintei de rosa, o cabelo estragou e ficou aquele negócio, teve um recolhimento e eu fiquei com os *ìyáwós* tomando banho de *abô* e o cabelo ficou estragado. E aí eu falei: vou raspar. Raspei meu cabelo, passei a máquina três e raspei. Aí a menina me chamou pra entrevista de emprego, a gerente me ligou e falou: olhe, a gente tá fazendo entrevista e precisando de alguém pra trabalhar e eu vi seu currículo aqui e lembrei de você. Quando eu cheguei lá com o cabelo raspado, vestida toda feminina, com meu saltinho, toda arrumadinha, maquiada, mas de cabelo raspado, a moça da loja a gerente falou: olha, aqui é uma loja feminina, a gente só contrata mulher pra trabalhar, quando você veio entregar seu currículo, eu olhei pra você e vi uma menina, eu não tinha problema nenhum em contratá-la, mas assim dessa maneira que você está, infelizmente eu não posso contratar, porque eu tava com o cabelo raspado. Aí foi que eu falei: não, eu consigo ter uma vida normal, ou dá ou desce, ou eu decido ir pra um lado ou viro viado de vez, porque agora o meio termo não tá dando. Não tava dando nem na prostituição, porque os clientes queriam as meninas montadas e eu era ousada, eu não colocava peruca, eu nunca me considerei uma montagem. Eu não me montava pra ir pra boate, eu me maquiava e ia com o cabelo que eu tinha, no máximo um aplique. Eu nunca fui drag queen, então eu não ia assim pra rua, eu ia como realmente eu era. Aí começou os clientes a procurar mais a minha amiga que tava com o cabelo grande, travesti assumida e não me procurar. (Geovana, 2020).

Ao tomar a decisão de que precisava assumir sua identidade travesti para dar continuidade a sua vida e conseguir encontrar um lugar social, Geovana decidiu conversar com seu Babalorixá sobre a sua decisão. Contou que desejava se iniciar, que se recolheria, mas quando saísse do *ronkó* sairia uma mulher, uma travesti. Na tentativa de dissuadi-la de sua escolha, ela conta que seu Babá pediu para um dos seus filhos, que também era Babalorixá e muito próximo a ela, que a convencesse a abandonar essa decisão. O caso dela desafiava qualquer lógica existente naquele espaço, como poderia uma pessoa ser recolhida para iniciação e reaparecer como uma mulher? Suscitaria comentários em toda a comunidade afro-religiosa, que poderia culpabilizar o seu Babalorixá por isso e até mesmo "questionar a navalha dele"[20]. Os conflitos gerados a partir disso, se desdobraram em alguns processos de negação e violência.

[20] Como relatado pelas três interlocutoras, a ideia de uma imagem a zelar diante das outras comunidades de candomblé tinha um peso importante na recusa do reconhecimento das identidades dessas travestis. Ousar criar um lugar para essas sujeitas no terreiro colocava em xeque a tradição familiar dos sacerdotes e poderia posicioná-los como deturpadores dos costumes.

> Até que teve a gota d'água do *ogan*, me ver passando com o pano da costa de *iyabá* e eu responder que sim. E aí foi quando ele rodou Oxum e mandou Oxum botar na minha cabeça que eu era homem, e aí pra mim foi a gota d'água e eu disse: não, não preciso passar por isso. Diferente de tudo, na minha vida religião é uma escolha, por mais que eu ache, por questão de fé, que eu "não tive escolha" e que foi uma questão de destino, mas pra questão lógica, é uma escolha. Então eu não escolhi a família que tive, eu tive que enfrentar ela, eu não escolhi a sociedade que eu nasci, mas eu tive que enfrentar, agora a religião eu escolhi, então eu não vou ficar numa religião que não me aceita como sou. Por mais fé e devoção que eu tenha em Oxum, eu não vou continuar. (Geovana, 2020).

Os eventos que se seguiram envolveram uma série de conflitos entre Geovana e seu Babalorixá, que não irei descrever aqui por serem muito particulares e envolver trajetórias de outras pessoas, o que fez com que ela abandonasse o terreiro. Com o outro Babá, que tinha sido designado para lhe aconselhar, ela estabeleceu fortes laços de amizade, cumplicidade e respeito. Tanto, que por escolher não a abandonar, esse pai de santo foi abandonado pelo seu próprio Babalorixá. Ele recolheu sozinho para a iniciação dois *ìyáwós* de Logunedé e teve a ajuda dela, Geovana que acompanhou e cuidou dos dois iniciados no período de recolhimento. Mesmo com todas as barreiras, o seu novo Babá reconhecia sua identidade e tencionava o seu processo de reconhecimento cada vez mais. Ela conta que em sua antiga casa, além da constante tentativa de a convencer de que era um homem, uma das grandes interdições estava no uso do pano da costa e da baiana[21], elementos tipicamente femininos no candomblé.

> A primeira vez que usei baiana foi na saída de um *ìyawó* sozinho. Porque quando eu tirei os de Logunedé, o meu Babá já tinha conversado comigo, eu já era travesti, só que na saída dos Logunedés ele me pediu que eu usasse saia, também não era uma vontade minha, eu só queria ser respeitada como mulher, eu queria por exemplo que a vela que fosse acendida, fosse acendida como madrinha e não como padrinho (se referindo ao *borí*) enfim, essas questões que me tocavam mais. As questões de fundamento, questões de vestimenta, não era uma questão que eu pensava em levantar, porque eu ia ser questionada, que "ah, mas você quer fechar, quer *close*". E aí eu nunca quis

[21] A baiana é o modo que se nomeia o conjunto de roupas tipicamente femininas no candomblé, já o pano da costa é uma das peças deste conjunto que é tradicionalmente usado somente por mulheres, pois, entre tantas funções, cumpriria o papel de proteger os seios e o útero.

> isso, tanto que até hoje eu quando vou pro *xirê* de candomblé eu evito usar maquiagem, pra mostrar as pessoas que eu não estou ali pra fechar, pra dar *close*, que se eu quiser dar *close* eu vou dar *close* na boate, eu vou em outro lugar, além de que não é o espaço pra isso, eu não estou ali pra isso, eu sempre tive essa questão. Aí quando teve essa saída dos Logunedés, eu tava de calça, mas tava vestida como as travestis se vestem no candomblé que não aceitam, de calça, de camisu, mas eu tava com o pano da costa de *iyabá* e torso, turbante, quando eu usava calça, usava um pano da costa muito comprido, aí ficava parecendo um vestido, nunca foi uma questão pra mim naquela época. A questão da baiana, foi quando meu Babá falou comigo e começou a me questionar: se você quer de fato fazer esse enfrentamento, você tem que se vestir de acordo com sua outra irmã que é mulher no terreiro. Aí quando ele começou a questionar eu falei: é, de fato não tem coerência eu reivindicar um espaço feminino dentro do candomblé e eu não me vestir como as mulheres se vestem. Claro que pra mim o que importa mais é a questão do fundamento, porque a gente tá falando de uma religião e você tem que entender que o mais importante dentro das religiões são os fundamentos e não vestimenta e tudo mais, mas a vestimenta faz parte da nossa liturgia, então é uma consequência. Aí foi quando eu usei a baiana pela primeira vez, foi na saída desse *ìyáwó*." (Geovana, 2020).

Participar de uma cerimônia pública no candomblé vestida de acordo com o seu lugar e como se compreende, enquanto mulher de axé e travesti, fez com que ela tivesse a dimensão da importância do uso simbólico desses elementos rituais. Após algum tempo, seu Babá comunicou que sairia do candomblé, mas que antes disso, poderia iniciar ela e dar *adeká* como pagamento da dívida que ele tinha com Oxum. Por não ter estrutura psicológica e financeira, ela acabou recusando. A iniciação não significava o passo mais importante para o seu reconhecimento, mas constituía uma parte de sua luta dentro do terreiro.

Apesar de observar o uso que os homens cisgêneros homossexuais faziam dos elementos femininos e como se apropriavam destes para performar um lugar de feminilidade legitimada, Geovana percebia que sempre foi cobrada em fazer o mínimo possível, mesmo sendo reivindicado aquele espaço de mulher. Diferente deles, ela não poderia expressar sua travestilidade; deveria ser cada vez mais contida em seus atos e mais regulada em sua expressão de identidade.

Neste quesito, as opiniões de Geovana, Quésia e Evellyn convergem, no sentido de pensar que ao mesmo tempo em que o lugar da mulher trans e travesti dentro do terreiro é negado, existe a consolidação de um lugar para o homossexual masculino. Uma das possíveis respostas pode estar na subversão do gênero em relação aos fundamentos. Enquanto os homossexuais ocupam o lugar de *adé* de forma transitória, em festas públicas e durante a incorporação, na execução dos fundamentos conservam a sua condição masculina. Elas, enquanto mulheres, reivindicam um lugar identitário que subverte essa estrutura em todas as instâncias. Como argumenta Geovana, na hora do cumprimento dos fundamentos às suas identidades sempre são negadas.

> Eu acho que existem dois lugares da pessoa trans dentro do terreiro. Existe o lugar da travesti não politizada, da travesti periférica, da travesti negra, da travesti que não teve acesso a informações, do que é identidade de gênero, orientação sexual, que não tem esse embasamento e não pode discutir e que aceita esse lugar de ser vista como *adé* dentro da religião, como homem feminino, apesar de todo mundo saber que não é um homem feminino é uma travesti, mas que aceita esse lugar por falta de conhecimento ou por diversos fatores e existe o lugar que eu faço parte agora, que é das pessoas trans que vem da academia, que vem do lugar de privilégio, que vem de um lugar de conhecimento e de poder. (Geovana, 2020).

Sobre a categoria *adé* utilizada por Geovana, que pode ser traduzido do yorubá como "coroa", Felipe Rios (2011) nos mostra que esse é um conceito êmico, um termo corrente no cotidiano dos candomblés para designar homossexuais com trejeitos femininos e que se apropriam dessa feminilidade na construção de sua identidade religiosa. O termo é justamente a materialização conceitual daquilo que Landes (2002) chamou de homossexuais passivos no século passado e descortina a existência de um lugar estabelecido, ainda que estereotipado, para esses sujeitos dentro do terreiro.

Após seu terceiro Babá se afastar do candomblé, Geovana continuou sua trajetória religiosa, apesar de ter sido ele o último a tomar conta dela e a colocar a mão em seu *orí* (cabeça). A luta dela pelo reconhecimento de sua identidade dentro do candomblé continuou e a sua trajetória encaminhou a sua militância dentro do movimento LGBT e das religiões de matriz africana, onde procura, através do diálogo, auxiliar na inserção de outras travestis e transexuais em terreiros que respeitem suas identidades.

Três histórias, três trajetórias, ângulos diferentes, mas um mesmo sentido de luta pelo reconhecimento de suas existências. Evellyn, Quésia e Geovana me possibilitaram um olhar mais sensível em torno do meu objeto. As suas narrativas encaminham formas de lutas cada vez mais amplas dentro das comunidades afro-religiosas. A afirmação do espaço da mulher trans e travesti dentro do terreiro passa a ser uma questão para se pensar os lugares dessas mulheres na vida pública, considerando o espaço religioso como essencial nessa inserção. As falas trazidas aqui não visam estabelecer uma outra tradição, mas a reinvenção de uma mesma estrutura que é fluida e se modifica há mais de dois séculos.

Geovana ressalta a importância do reconhecimento das histórias e experiências das travestis periféricas e que acabam ficando de fora de todas essas discussões. Ela destaca que essa reivindicação deve levar em conta tantas outras que durante anos foram e são submetidas a processos violentos de negação das identidades e diz que houve grandes conquistas. Ela acabou se tornando para muitas uma referência e se alegra em saber que hoje existem muitas travestis em terreiros conquistando espaço e dando prosseguimento à luta. Segundo ela, é interessante quando existem algumas que ela não conhece, pois é a certeza de que a luta é cada vez mais coletiva.

> O que a gente tá fazendo na verdade é reinventando o candomblé. Como Joãozinho da Goméia fez no tempo dele, ele reinventou o candomblé, ele criou por exemplo, um embasamento para que hoje existissem Babalorixás homossexuais afeminados, é a representação de Joãozinho da Goméia, que os filhos desses Babalorixás vão dar seguimento, eles foram simplesmente alcançando espaço e hoje eles se fortaleceram dentro desse espaço. Eu acho que é esse o momento em que as pessoas trans estão. (Geovana, 2020).

Quésia leva a sua transmilitância para além do espaço religioso e abre o leque dessa discussão nas redes sociais e em tantos outros ambientes, estimulando o crescimento dos debates sobre o lugar da travesti dentro do terreiro e o combate aos processos violentos de transfobia. Evellyn diz que se sente feliz ao ver que após o seu afastamento, tantas comunidades de candomblé se propuseram a abordar essa discussão e pensar na formulação desse espaço.

Nesta perspectiva, essas travestis não podem ser reduzidas simplesmente aos seus percalços e suas dificuldades. As histórias exemplificadas aqui revelam uma movimentação cada vez maior na tentativa de ocupar espaços que não foram pensados

para esses corpos desviantes, de desnaturalizar as violências simbólicas e as negações de identidade. Essas três mulheres de axé são o exemplo perfeito de subversão das estruturas que regulam o discurso binário e que categoriza seres humanos com base nos seus corpos.

Por um candomblé de sujeitas-travesti

Concluo este texto tomando de empréstimo o conceito de sujeita-travesti de Souza (2024) para propor um candomblé que reposicione o corpo, tirando ele do lugar de obsessão colonial eurocêntrica, nos moldes tratados por Oyěwùmí (2017) e recolocando o corpo no seu lugar de meio de existência no mundo. As sujeitas-travesti que hoje reivindicam seus lugares no candomblé, se iniciam, tornam-se sacerdotisas e são apenas a continuidade de tantas outras que ajudaram a edificar esta mesma tradição, mas foram expropriadas de sua ancestralidade pelo colonialismo que ainda nos agarra.

Suas histórias convergem no desejo por um reconhecimento que ultrapassa a superfície e o imediato, que transpõe as roupas e os olhares, mas que diz respeito a vela e aos rituais mais íntimos, às mulheres que antes de tudo invocam uma ancestralidade que lhe garantem o reconhecimento de ser para além de genitais. O reconhecimento dos búzios que caem para os seus *orís* e não para seus genitais, dos segredos que guardam os fundamentos de sua pertença a uma comunidade que lhe acolhe e lhe destina um lugar de acolhimento.

Passaram-se cinco anos desde que conversei com as meninas e pude escrever sobre suas histórias religiosas. Muita coisa mudou até aqui, mantive contato com algumas delas, vi algumas se iniciarem, se tornarem sacerdotisas e vi os terreiros se abrindo de forma significativa para a recepção com dignidade de tantas outras travestis e transexuais. Todavia, esse é ainda um ponto de inflexão nas discussões mais profundas, se à primeira vista figuras como Quésia e Geovana conseguiram pautar esse debate ao lado de tantas outras, há ainda certo nível de recusa em discutir a transexualidade no candomblé e os fundamentos, os ritos, as liturgias.

A grande questão que permeia ainda esse debate é: onde estão circunscritos os fundamentos da exclusão? Qual o lastro da recusa? Como bem apresenta Flor do Nascimento (2019) os argumentos são tantos quanto se possa invocá-los e vão desde a noção do corpo como templo que deve permanecer inalterado para cultuar e receber a

divindade até os mitos que prescrevem o feminino e o masculino como únicas possibilidades.

Sobre este último devo fazer duas considerações. Não é novo o debate que tensiona as noções de gênero de algumas divindades de origem yorubá, essa relação já estava presente no célebre *Candomblé da Bahia* (1961) de Roger Bastide, que apresentava as mudanças de gênero da divindade Odùduwà, que ora aparecia como um deus masculino que dá origem ao povo yorubá e ora como uma deusa que era a porção feminina de Ọbàtàlá em outras regiões. Silveira (2006) concorda com esse ponto, mostrando ainda, que semelhante ao caso de Odùduwà, o mesmo acontecia com a divindade Olokun, que poderia ter seu gênero alterado de acordo com a região. Essa dinâmica tem repercussões na diáspora como no caso cubano, em que o Orixá Xangô, eminentemente masculino, é sincretizado com Santa Bárbara, ou o caso brasileiro, no qual a divindade Otin é vista como masculina ou feminina a depender da tradição religiosa.

Quando desenvolve o conceito de *metanidade*, Rios (2011) parte de uma outra categoria êmica do candomblé, que são os *metás* ou *metá-metá*. Esta palavra do idioma yorubá, que significa "três" diz respeito à uma série de coisas, elementos, pessoas e divindades que podem ser duas coisas ao mesmo tempo feminino/masculino, humano/animal, humano/planta, ou até mesmo uma terceira coisa diferente. Entretanto, essa categoria é usualmente utilizada para se referir às divindades que teriam ambos os gêneros em si mesmas, fato que pode ser demonstrado em variados *ìtàns*.

Sendo assim, se tantos são os discursos que questionam a plena presença de transexuais e travestis dentro dos terreiros de candomblé, tendo seus nomes, identidades e vestimentas respeitadas, creio que nos caiba tensionar o outro lado desta corda, provocar, investigar e compreender de que são feitas as nossas tradições, em que porto estão ancoradas as nossas práticas e de que cargas coloniais precisamos nos livrar.

Referências

BARBOSA, Bruno Cesar. *" Doidas e putas": usos das categorias travesti e transexual.* Sexualidad, Salud y Sociedad , Rio de Janeiro, n. 14, p. 352-379, ago, 2013.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito Nagô)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961.

BENTO, Berenice. *A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade na transexualidade*. Bagoas, Natal, v. 3, n. 04, p. 95-112, 2012.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2006.

CARVALHO, Mario. *"Travesti","mulher transexual","homem trans" e "não binário": interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas*. Cadernos Pagu, n. 52, p. 1-35, 2018.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate.* Revista Calundu, v. 3, n. 2, p. 18-18, 2019.

FRY, Peter. *Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros*. In: FRY, Peter. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982. p 54-73.

GONÇALVES, Marco Antônio. *Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens*. In: GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z (org.). Etnobiografia*:* subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2012.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2002.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Trad. Alessandro Molengo Gonzalez. Bogotá, La Fronteira, 2017.

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

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. Horizontes Antropológicos**,** Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez, 2014.

RIBEIRO, Manuela. *As histórias de vida enquanto procedimento de pesquisa sociológica: Reflexões a partir de um processo de pesquisa de terreno.* Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 44, p. 125-141, dez. 1995.

RIOS, Luís Felipe. *"LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!"**:** posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife*. Revista Pólis e Psique, v. 1, n. 3, p. 212-231, 2011.

SANTOS, Matheus Felipe Bispo dos. *Sagrado corpo interditado: (des) construção de gênero nos terreiros a partir da transexualidade.* Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2023.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto.* Salvador, Maianga, 2006.

SOUZA, Dediane. *Dando o nome: narrativa de humanidade de travestis.* Fortaleza, Editora UFC, 2024.

Do corpo à ciência: etnobiografia como dispositivo de reconhecimento e resistência

From body to science: ethnobiography as a device of recognition and resistance

Thaliane Alves Cunha
Universidade Federal Fluminense, Brasil
Niterói, RJ
thaliane_alves@yahoo.com.br
https://orcid.org/0009-0002-6610-1050

Osilene Cruz
Universidade Federal Fluminense, Brasil
Niterói, RJ
osilenecruz@id.uff.br
https://orcid.org/0000-0001-6566-8966

Recebido em: 31 de janeiro de 2026
Aceito em: 6 de maio de 2026

Resumo:

Este artigo discute a etnobiografia como uma epistemologia legítima de produção de conhecimento nas Ciências Humanas, especialmente nos estudos sobre deficiência e acessibilidade. Fundamentado nos debates sobre reconhecimento social, justiça epistêmica e saber situado, o texto problematiza a exclusão da experiência corporal do pesquisador nos paradigmas científicos tradicionais. O objetivo é demonstrar como a narrativa em primeira pessoa, articulada a registros audiovisuais, pode operar como método analítico capaz de transformar vivências individuais de exclusão em evidências sociológicas e demandas públicas por reconhecimento. Metodologicamente, o estudo baseia-se em uma pesquisa etnobiográfica conduzida por uma pesquisadora com deficiência física, combinando relato de experiência, análise crítica e documentação audiovisual de barreiras arquitetônicas em espaços universitários. Os resultados indicam que a etnobiografia amplia a empiricidade ao incorporar dimensões sensoriais, afetivas e morais frequentemente invisibilizadas. Conclui-se que o método contribui para a democratização da produção científica ao reconhecer o corpo como fonte legítima de conhecimento.

Palavras-chave: Palavras-chave: Etnobiografia. Deficiência. Acessibilidade. Reconhecimento Social.

Abstract:

This article examines ethnobiography as a legitimate epistemology for knowledge production in the Humanities, particularly within disability and accessibility studies. Grounded in debates on social recognition, epistemic justice, and situated knowledge, the paper problematizes the exclusion of the researcher's embodied experience from dominant scientific paradigms. The objective is to demonstrate how first-person narrative, combined with audiovisual records, can function as an analytical method capable of transforming individual experiences of exclusion into sociological evidence and public claims for recognition. Methodologically, the study is based on ethnobiographical research conducted by a researcher with a physical disability, integrating experiential narrative, critical analysis, and audiovisual documentation of architectural barriers in university spaces. The results indicate that ethnobiography expands empirical inquiry by incorporating sensory, affective, and moral dimensions often neglected in conventional research. The article concludes that this approach contributes to the democratization of scientific knowledge by recognizing the body as a legitimate source of knowledge.

Keywords: Ethnobiography. Disability. Accessibility. Social Recognition.

Introdução

Este artigo propõe uma reflexão sobre a etnobiografia enquanto dispositivo legítimo de produção de conhecimento científico contemporâneo. Longe de constituir um exercício meramente introspectivo, a narrativa apresentada neste trabalho é compreendida como uma epistemologia situada, capaz de articular experiência vivida, análise social e crítica institucional. Ao deslocar o sujeito da posição de objeto para o centro do processo investigativo, a etnobiografia tensiona concepções tradicionais de ciência baseadas na separação rígida entre sujeito e objeto do conhecimento.

Dutra (2010, p. 19) defende que "o conhecimento é algo que depende, em primeiro lugar, do sujeito cognoscente — pois é ele que sustenta ou não determinada proposição e é ele que está ou não justificado em ter essa crença". A valorização das histórias singulares permite-nos aceder a nuances da realidade que as metanarrativas estruturalistas tendem a obscurecer. O foco aqui não é a individualidade isolada, mas o indivíduo enquanto ponto de intersecção de tensões sociais, políticas e culturais, usando suas experivivências em favor do conhecimento científico.

Raimondi *et al.* (2019) apontam que a academia tradicional, muitas vezes, desvaloriza a pesquisa feita a partir do próprio corpo, rotulando-a como excessivamente subjetiva. Como uma forma de mostrar a valorização do próprio corpo, este artigo mostra que a riqueza do processo etnobiográfico reside na sua capacidade de unir o abstrato ao concreto. Na investigação qualitativa, a empiricidade (Severino, 2014) não é um dado bruto, mas uma construção de saber mediada pela memória e pelo percurso.

Cunha (2025), em sua pesquisa sobre acessibilidade arquitetônica em um campus de uma universidade pública federal, converte seu lugar de fala em um legítimo lugar de saber, utilizando sua experiência como mulher usuária de cadeira de rodas dentro do espaço universitário. Essa pesquisa vai ao encontro de Danner *et al*. (2020, p:61), uma vez que "[...]o lugar de fala das minorias político-culturais, em termos de crítica, reconhecimento, participação, inclusão e educação, é insubstituível e irrepresentável[...]". Articulando a apresentação de Cunha (2025) com a proposta de Danner et al. (2020), considera-se que a etnobiografia não atua apenas como registro de uma vida, mas como ferramenta política que transforma essa "insubstituibilidade" em

dado científico visível, reforçando a premissa de que a centralidade do sujeito nos processos sociais não é um viés, mas uma potência reflexiva (Lima; Fazzi, 2018). Se esse lugar é irrepresentável, torna-se imperativo que o conhecimento científico adote métodos capazes de acolher narração textual em primeira pessoa não como um desvio, mas como um rigor necessário.

É nesse ponto que a etnobiografia se encontra com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth (2003): o relato de si deixa de ser apenas uma "história de vida" para se tornar uma reivindicação moral contra a invisibilidade institucional. Para o desdobramento analítico desses três eixos, torna-se necessário resgatar e aprofundar os contornos conceituais da autobiografia, da etnobiografia e da autoetnografia, evitando tratá-los como sinônimos intercambiáveis, conforme adverte Ingold (2011). Segundo o autor, o fazer etnográfico possui uma ordem e especificidade próprias, centradas na descrição sensível e na experiência de primeira mão.

Ribeiro e Rodrigues (2023a) consideram que a autobiografia tradicional, frequentemente limitada às relações de tempo e cronologia linear, expande-se contemporaneamente por meio de abordagens como a *autosociobiografia* e a *autobiogeografia*. Essas modalidades convertem a memória individual em um reflexo de contextos sociais mais amplos e constroem “contranarrativas” profundamente conectadas à percepção crítica do lugar e do espaço.

Por sua vez, a etnobiografia e a autoetnografia reconfiguram-se quando associadas à linguagem audiovisual. Conforme as formulações de Gonçalves (2007), o suporte fílmico atua como a "arte do duplo", operando a transição entre o mundo real e as dimensões interpretativas da vivência através de um "cine-diálogo" permanente que modifica o próprio pesquisador no campo.

Altmann (2008) destaca que a expressão da narrativa em primeira pessoa permite ao sujeito uma nova “autointerpretação” diante de realidades adversas, situando a experiência no nível da fabulação e da reinvenção de si. Esse processo converge para o modelo etnográfico discutido e caracterizado por Silva (2010) como um jogo de reflexividade constitutivo, no qual as imagens e os relatos produzidos não são

ilustrações documentais isoladas, mas instâncias onde o sujeito se constitui ativamente em tela.

Dessa forma, a articulação desses saberes biográficos assume um caráter eminentemente político. Como apontam Ribeiro e Rodrigues (2023b), o engajamento com perspectivas anticoloniais contra coloniais e decoloniais por meio de narrativas de si permite contestar discursos hegemônicos, trazendo à tona as marcas de gênero, as condições materiais da vida e os impactos das estruturas de colonização.

Ao assumir a premissa de que "o pessoal é político" (Ribeiro; Rodrigues, 2023b), a fricção do corpo deparado com as barreiras arquitetônicas universitárias, conforme relatado por Cunha (2025), deixa de ser vista sob o rótulo de uma "extrema subjetividade" (Raimondi *et al.*, 2019) e passa a atuar como uma "contranarrativa"(Ribeiro; Rodrigues, 2023a) analítico-espacial legítima. O relato corporificado deixa de ser um drama íntimo e assume-se como a revelação de problemas coletivos que exigem transformações institucionais coletivas.

Nessa perspectiva, este artigo, estruturado em três eixos de reflexão, propõe uma discussão sobre a epistemologia de resistência, a partir do aporte teórico da Teoria do Reconhecimento (Honneth, 2003). Primeiramente, apresenta-se o debate sobre a validade científica da subjetividade e do "lugar de fala" como produtores de conhecimento; em seguida, destaca-se o potencial dos saberes narrativos e audiovisuais na construção de uma "ciência do vivido"; e, por fim, são apresentadas algumas das experiências de pesquisa (Cunha, 2025) com ilustração empírica sobre como a autoetnografia[1] pode tensionar as normas de acessibilidade e revelar as estruturas de poder no espaço universitário.

1. Da "extrema subjetividade" à práxis do reconhecimento: O corpo como locus epistemológico.

Historicamente, as ciências sociais foram atravessadas pelo ideal positivista de neutralidade, segundo o qual a validade do conhecimento dependeria do distanciamento entre sujeito e objeto (Pereira; Barros, 2021). Nesse enquadramento, narrativas em

[1] Neste artigo, o termo "autoetnografia" (e suas derivações) é mobilizado para designar o produto audiovisual desenvolvido na investigação de Cunha (2025).

primeira pessoa foram frequentemente relegadas ao campo do anedótico, sendo classificadas como expressões de uma extrema subjetividade incompatível com o rigor científico.

Como argumentam Raimondi *et al*. (2019), essa recusa não é neutra, mas integra uma política de silenciamento que deslegitima corpos dissidentes e suas experiências, reproduzindo formas de colonialidade do saber. Ao negar o corpo do pesquisador como território epistemológico, a academia contribui para a invisibilização das estruturas de opressão que atravessam esses corpos, convertendo o sofrimento vivido em ausência analítica.

Essa interdição da primeira pessoa não é um dado neutro, mas pode representar uma política de silenciamento. Raimondi *et al*. (2019) destacam que a hegemonia acadêmica opera muitas vezes uma colonialidade do saber que desqualifica a vivência de corpos dissidentes, sejam eles marcados pela deficiência, pelo gênero ou pela raça, sob o rótulo de extrema subjetividade.

Nesse sentido, ao negar o corpo do pesquisador como território de saber, a instituição perpetua a invisibilidade das estruturas de opressão que atravessam esse mesmo corpo e o corpo negado torna-se um sintoma de uma ciência que recusa olhar para as suas próprias margens (Raimondi *et al.*, 2019). No entendimento de Pereira e Barros (2021):

> [...] discutirmos sobre nossos corpos na vida, nas universidades, e artigos e revistas acadêmicas contribuem para as identificações e reflexões sobre nós e sobre as diferentes teorias, visões e interpretações explanadas enquanto conhecimento. Precisamos multiplicar possibilidades, encorajar e institucionalizar essas multiplicidades para reavermos urgentemente nossos corpos (Pereira e Barros, 2021, p. 15-16).

Contrapondo-se a essa lógica, a etnobiografia reivindica a subjetividade não como um viés, mas como uma lente de alta precisão. Lima e Fazzi (2018) propõem que o sujeito deve ser compreendido através de uma reflexividade constitutiva, em que o indivíduo é sempre um agente plural.

Cunha (2025), ao apresentar em um audiovisual[2] sua dificuldade de circulação dentro do campus universitário de uma instituição pública de Ensino Superior, não está relatando apenas um impedimento físico individual; está, também, provocando uma reflexividade que ilumina a falha arquitetônica no que tange à acessibilidade, a negligência estatal e a cultura do capacitismo.

Como bem pontuado em sua investigação preliminar: “a exclusão não era uma questão intrínseca às pessoas com deficiência, mas sim o resultado de uma estrutura social e cultural que as marginalizava” (Cunha, 2025, p: 9). O sujeito, portanto, é o ponto de ancoragem no qual as forças sociais se tornam visíveis e essa visibilidade é sustentada pela transição paradigmática do modelo médico para o modelo social da deficiência, em que o sofrimento deixa de ser lido como uma fatalidade biológica a ser ‘curada’ no indivíduo, para ser compreendido como uma opressão gerada por barreiras ambientais.

Ao evidenciar que o corpo impedido é, na verdade, um corpo barrado pela arquitetura, a investigação autoetnográfica opera em sua dimensão autobiogeográfica (Ribeiro; Rodrigues, 2023b). É nessa articulação que a etnobiografia se revela como a operacionalização metodológica da Teoria do Reconhecimento, convertendo a trajetória individual em um revelador de contextos coletivos. Se, para Honneth (2003), a luta por reconhecimento moral é a força motriz das transformações sociais, a narrativa de si é o dispositivo que converte o "sofrimento mudo", ou o “grito emudecido” descrito por Raimondi *et al*. (2019) em demanda política e coletiva.

A empiricidade do relato de si funciona como uma prova material do desrespeito vivenciado. Assim, na concepção de Danner *et al*. (2020), ao transformar o ‘lugar de fala’ em método, a pesquisa rompe com a estática do silêncio e obriga a sociedade e as instituições a encararem o sujeito não como objeto de intervenção, mas como parceiro de interação moral ferido em sua dignidade.

[2] O audiovisual mencionado neste artigo decorre de pesquisa do Curso de Mestrado Profissional em Diversidade e Inclusão (CMPDI/UFF),desenvolvida no campus Gragoatá da Universidade Federal Fluminense, na qual o registro audiovisual integra o percurso metodológico e analítico da investigação. O produto do mestrado pode ser acessado no seguinte link: https://youtu.be/LQMBKAsjph0

Essa dignidade, contudo, não se desdobra sobre o sujeito universal ou abstrato. Em consonância com a perspectiva de Gonçalves, Marques e Cardoso (2012), que recusam a noção de um indivíduo isolado de seu tecido social, a abordagem autoetnográfica revela-se indissociável de uma perspectiva interseccional, na qual marcadores de gênero, raça e classe operam de maneira combinada para desenhar a singularidade da experiência da deficiência, retratada na pesquisa de Cunha (2025).

O registro audiovisual da pesquisa (Cunha, 2025), longe de ser um relato isolado, mostra o corpo que fala e que transita pelo espaço carregando as marcas sobrepostas de múltiplas opressões estruturais, as quais redefinem as possibilidades de autonomia e as formas de exclusão institucional. Portanto, é justamente a partir desse cruzamento de marcadores identitários que a violência do espaço se revela em sua dimensão mais severa, exigindo uma análise mais profunda sobre como esse corpo é barrado e como o seu tempo é roubado pela engrenagem acadêmica, discussão essa que será introduzida na seção a seguir.

1.2 O Corpo negado e a regência do tempo: Da lógica do caber ao lugar de saber

Antes de detalhar a tessitura metodológica desta investigação, é fundamental compreender a forma específica pela qual a exclusão se materializa no espaço universitário analisado. Cunha (2025) define esse processo como a "lógica do caber", na qual a presença da pessoa com deficiência é admitida apenas mediante constantes adaptações individuais, sem que se produza, de fato, pertencimento institucional. Nessa lógica, a arquitetura universitária não é pensada para acolher a diversidade corporal, mas para tolerá-la de maneira condicionada e precária. Segundo a autora:

> [...] a diferença entre "caber" e "pertencer" representa abordagens distintas. Enquanto "caber" está associado a adaptações forçadas, muitas vezes fomentadas pelo capacitismo estrutural, "pertencer" está ligado à visão de que pessoas com deficiência são parte integrante da sociedade (Cunha, 2025, p:16).

Essa dinâmica gera o que este artigo identifica como uma punição temporal. Conforme as reflexões de França (2022), o tempo atua como um regente da experiência humana; entretanto, no Campus Gragoatá da Universidade Federal Fluminense (UFF),

essa regência opera de modo assimétrico, uma vez que cada obstáculo arquitetônico impõe uma desaceleração forçada do corpo com deficiência, transformando ações ordinárias em percursos exaustivos.

Sob a ótica da Teoria do Reconhecimento (Honneth, 2003), esse tempo roubado materializa uma forma de desrespeito moral, na medida em que sinaliza que a presença daquele sujeito não foi considerada como parte legítima da dinâmica institucional e essa assimetria não é meramente física, ela é uma forma de violência simbólica (Pereira; Barros, 2021), que obriga o sujeito a negociar sua presença em cada metro quadrado, transformando o ato simples de transitar em uma performance de resistência (Danner *et al*., 2020) contra o cronômetro institucional (França, 2022).

O audiovisual elaborado e divulgado na pesquisa surge para capturar o que Raimondi *et a*l. (2019, p.14) definem como o "grito emudecido de um corpo negado" por sua extrema subjetividade, corpo esse cujas vivências e enfrentamentos espaciais são indissociáveis das marcas de gênero, de raça e das condições materiais de existência Ao registrar o esforço físico e a fadiga, Cunha (2025) transforma o que seria um sofrimento individual em saberes narrativos (Melo; Oliveira, 2020). A autoetnografia, metodologia usada na pesquisa, permite presenciar a cena da exclusão, demonstrando que a falha na manutenção institucional é o sintoma de uma cultura que ainda não incorporou o modelo social da deficiência (Cunha, 2025).

Oliveira (2021, p. 23-26) propõe que o gesto autoetnográfico permite ao sujeito "falar mais alto do que suas cicatrizes". Ao transformar o lugar de fala em lugar de saber (Danner *et al*., 2020), a pesquisa de Cunha (2025) não apenas relata a exclusão, mas a diagnostica, como uma falha ética de reconhecimento, engajando-se em uma perspectiva contracolonial e decolonial (Ribeiro; Rodrigues, 2023b) capaz de contestar discursos acadêmicos hegemônicos.

A partir dessa necessidade de evidenciar barreiras historicamente invisibilizadas que se convocam, na seção seguinte, à descrição do método e do dispositivo audiovisual como ferramentas de justiça epistêmica. Vale ressaltar que, no contexto desta pesquisa, a autoetnografia não se apresenta apenas como escolha metodológica, mas como uma

forma de produção de conhecimento comprometida com a experiência vivida e com a crítica às estruturas de exclusão.

A adoção da autoetnografia como método implica reconhecer que a experiência do sujeito pesquisador incide diretamente na definição do objeto, nos procedimentos de investigação e na produção dos dados. Nesse percurso, dispositivos de memória, escritas autobiográficas e narrativas de si não operam como desvios analíticos, mas como recursos metodológicos estruturantes, capazes de articular o vivido a processos sociais e institucionais mais amplos (Santos, 2017).

Sob essa perspectiva, a abordagem etnográfica atua como um potente dispositivo de escuta e escrita, em que a história contada reconstrói a relação entre a experiência singular do sujeito e as mediações coletivas que o cercam (Gonçalves; Marques; Cardoso, 2012). A experiência pessoal, assim, não se encerra em si mesma, mas atua como disparador analítico que orienta a construção do campo empírico e a interpretação dos dados produzidos.

Ao tensionar a noção de neutralidade científica, esse percurso confronta a lógica que historicamente deslegitima saberes corporificados e experienciais, frequentemente excluídos do campo científico por serem associados a uma 'extrema subjetividade' (Raimondi, 2019). Gama (2020) aponta que essa produção de conhecimento recusa a separação entre razão e emoção, corpo e teoria, assumindo os riscos de uma escrita encarnada capaz de ampliar o que pode ser compreendido e visto no âmbito acadêmico.

Essa postura converge com a proposta de Gonçalves, Marques e Cardoso (2012, p.9) de estabelecer uma estrutura narrativa orientada a propor “a não mais antagônica relação entre a subjetividade e objetividade, cultura e personalidade”. É importante ter o cuidado de não reduzir a pesquisa a um exercício puramente autobiográfico, mas sim em “contar uma história que lhe diz respeito mas que, ao mesmo tempo, abrange um contexto social mais amplo. A perspectiva do coletivo através do indivíduo [...]” (Ribeiro e Rodrigues, 2023a, p. 587). É preciso articular a experiência individual a processos culturais e sociais mais amplos, de modo que o vivido opere como disparador analítico e não como um fim em si mesmo (Santos; Biancalana, 2017).

Dessa forma, o vivido como disparador permite que a narrativa transite da esfera privada para a dimensão pública da produção de conhecimento. Essa transição é o que converte a experiência em uma ferramenta de intervenção política e científica, consolidando o que se define como saberes narrativos. A esse respeito, Gonçalves, Marques e Cardoso (2012, p.10) apontam que a etnobiografia "não se prende às dicotomias do tipo público e privado, individual e social, pois, centrando seu interesse na criatividade individual, penetra as instituições culturais a partir do seu uso, personalizando-as" .

Essa transição que converte a experiência em sua ferramenta de intervenção política e científica, consolidando o que se define como saberes narrativos. Ao assumir a premissa de que "o pessoal é político" (Ribeiro; Rodrigues, 2023b), essas histórias pessoais revelam problemas coletivos e estruturais que demandam soluções institucionais coletivas, trazendo à tona as marcas de colonização e as assimetrias materiais da vida.

É sob essa premissa de indissociabilidade entre o corpo que sente e o sujeito que teoriza que se desenha a arquitetura deste percurso, detalhada a seguir como uma prática de escrita encarnada.

2. A tessitura do método: Saberes narrativos e a escrita de si como práxis

Se o corpo do pesquisador é o lócus de produção de saber, como transpor a experiência sensível para a rigidez do texto acadêmico? A resposta reside na adoção da narrativa não como mero relato, mas como método de investigação. A autoetnografia, nesse contexto, opera através do que Melo e Oliveira (2020, p. 3) denominam "saberes narrativos", ou seja, o ato de narrar a si mesmo "[...] não se limita à narração episódica do vivido [...]"; trata-se de uma ação humana de configurar temporalmente a experiência.

Ao organizar a memória num enredo, o sujeito reelabora o passado, atribui novos sentidos ao presente e produz um conhecimento heurístico que os dados quantitativos não conseguem captar. Nessa perspectiva, a pesquisa deixa de tratar o

pesquisador como um agente externo ao campo investigado e passa a reconhecer sua experiência como elemento estruturante do próprio percurso metodológico.

Conforme Santos (2017), é a trajetória do sujeito que orienta tanto a delimitação do objeto quanto a condução da investigação, mobilizando dispositivos como a memória, a autobiografia e as histórias de vida, bem como as relações que se estabelecem ao longo do processo. Trata-se, portanto, de um percurso metodológico que explicita o caráter político da autoria e assume que as escolhas analíticas, os caminhos percorridos e os resultados são atravessados pela posição ocupada pelo pesquisador em relação ao tema investigado.

Essa escrita de si, contudo, não é um exercício pacífico. Pereira e Barros (2021) alertam que a produção acadêmica tradicional tende a colonizar os corpos, exigindo uma linguagem asséptica que apaga as marcas da dor e da exclusão. Contra essa norma, a escrita autoetnográfica deve ser performática e política. Ela precisa carregar as cicatrizes e o embaçamento da vida real para dentro do texto, rompendo com o silenciamento imposto pela hegemonia científica. Escrever sobre a barreira arquitetônica, portanto, exige uma linguagem que faça o leitor sentir o peso da exclusão, transformando a grafia em um ato de resistência.

Para além da palavra escrita, a complexidade da empiricidade do vivido convoca outros suportes de registro, como o audiovisual, recurso utilizado por Cunha (2025) para evidenciar as barreiras de acessibilidade do campus estudado. A imagem em movimento permite capturar a dimensão sensorial da experiência, do tempo de espera, do esforço físico, do olhar do outro, que muitas vezes escapa à descrição textual. Conforme sugerem estudos sobre descrições autoetnográficas sensoriais, por exemplo, o apresentado por Coccaro (2021), recursos visuais e performativos ampliam a capacidade da pesquisa de tornar presente a cena estudada.

Um ponto crucial na tessitura desse método foi a decisão sobre o posicionamento do olhar. Diferentemente de abordagens que utilizam a câmera subjetiva (acoplada ao corpo), a investigação de Cunha (2025) optou por um olhar relacional. A filmagem foi executada por um cinegrafista, que acompanhou o trajeto da pesquisadora pelo campus. Essa escolha procedimentaljustifica-se pela necessidade e importância de capturar a

escala da exclusão, pois, se a câmera estivesse na perspectiva da primeira pessoa, apareceriam apenas os obstáculos sob sua ótica.

Ao posicionar a câmera em um observador externo, a imagem captura a relação desproporcional entre o corpo da pesquisadora e o obstáculo monumental. O vídeo registra a coreografia do impedimento: o esforço dos braços para mover as rodas ao enfrentar uma rampa de inclinação acentuada e a pequenez da cadeira diante da monumentalidade do espaço e seus obstáculos. Como apontado na dissertação que originou a reflexão trazida neste artigo:

> [...] a acessibilidade arquitetônica se destaca como condição primordial para a autonomia e a participação do corpo discente com deficiência. Afinal, os ambientes físicos refletem valores sociais e podem atuar como barreiras silenciosas, determinando quem pode circular, permanecer e, de fato, pertencer à comunidade acadêmica (Cunha, 2025, p:21).

Assim, as imagens revelam que, mesmo diante de uma acessibilidade parcial, a arquitetura ainda falha ao assegurar a autonomia plena para pessoas com deficiência. Para operacionalizar essa captura, a metodologia adotou uma perspectiva rigorosa, cujo distanciamento técnico permitiu que a pesquisa deixasse de ser um mero relato íntimo para ser uma prova documental. A câmera atuou como uma testemunha jurídica e social.

O operador de câmera não foi apenas um auxiliar técnico, mas um co-construtor da cena etnográfica, cujo enquadramento buscou evidenciar não o sujeito, mas o atrito entre o sujeito e a instituição. Esse processo de filmar o outro filmando a barreira cria uma camada de reflexividade que reforça o caráter político da etnobiografia: a exclusão é algo visível, palpável e que pode ser registrado por quem observa de fora.

Portanto, a opção metodológica de Cunha (2025) pelo registro audiovisual não foi meramente ilustrativa, mas epistêmica. Ao analisar o processo de construção da pesquisa, observa-se que a escrita convencional, por si só, não daria conta de traduzir a fricção entre a cadeira de rodas e as barreiras do Campus Gragoatá (UFF). Foi necessário acionar um dispositivo que capturasse a temporalidade da exclusão e a materialidade do esforço. A câmera, portanto, operou na pesquisa não apenas como

registro, mas como testemunha ocular da assimetria, transformando a experiência de impedimento, antes restrita à sensação subjetiva da pesquisadora, em um dado visual passível de análise sociológica pública.

Nessa perspectiva, a utilização do suporte audiovisual, utilizado na pesquisa de Cunha (2025), alinha-se à proposta de Coccaro (2021) sobre as "(d)escrições autoetnográficas" sensoriais. Para a autora, o registro de imagem e som não é puramente ilustrativo, mas um modo de presentificar a cena, permitindo que a experiência pessoal e as reações somativas do pesquisador diante das barreiras institucionais sejam inscritas como dados científicos legítimos.

Assim, a metodologia proposta em estudos etnográficos não separa o sujeito do objeto, nem a arte da ciência. Ao entrelaçar a narrativa biográfica com o registro audiovisual, constrói-se uma ciência do "vivido" que não apenas descreve a realidade, mas a tensiona. É através dessa articulação metodológica de caráter híbrido que a pesquisa de Cunha (2025) buscou mapear as barreiras físicas de um campus universitário: o Campus Gragoatá da Universidade Federal Fluminense (UFF) e, sobretudo, evidenciar as dinâmicas de exclusão que atravessam esses espaços.

3. A empiricidade em relevo: A trajetória como tensão à norma institucional

Ao analisar os dados da pesquisa de Cunha (2025) sob a ótica da empiricidade, a validação da etnobiografia, enquanto dispositivo epistemológico, culmina na capacidade de confrontar as normas abstratas com a materialidade da vida. No campo dos estudos sobre Deficiência, tema estudado por Cunha (2025), isso significa romper com o 'modelo médico', que enxerga o corpo com deficiência como uma falha biológica a ser corrigida para adotar o 'modelo social', que localiza a deficiência nas barreiras impostas pelo ambiente (Cunha, 2025).

Conforme Oliveira (2021), esse movimento traduziria a necessidade de "falar mais alto do que as cicatrizes" (2021, p.4) e a autoetnografia permite que o sujeito recuse a narrativa de superação individual e politize a sua experiência, transformando a cicatriz em um texto de denúncia sobre as estruturas capacitistas que tentam domesticar corpos desviantes.

Essa politização do vivido foi o eixo central da pesquisa realizada no Campus Gragoatá-UFF (Cunha, 2025). Ao percorrer a universidade com uma câmara, a investigação não buscou exclusivamente mostrar os problemas da acessibilidade, mas também registrar a textura da exclusão. A empiricidade do processo revelou que uma porta estreita ou um elevador avariado não são meros problemas de manutenção, são mensagens institucionais de não-pertencimento.

Assim como Cunha (2025) denuncia o não-pertencimento em uma universidade pública brasileira, Bandeira e Costa (2022) demonstraram em relação às mulheres com deficiência na Amazônia, ou seja, a autoetnografia, nesses contextos, traz à luz histórias que os mapas oficiais ignoram. As autoras defendem que narrar essas trajetórias invisibilizadas é uma forma de produzir contra narrativas que disputam o imaginário social sobre quem tem direito a ocupar o espaço público, sendo ele público a todos.

> Nossos corpos-beira-de-rio são extensão deste, não é um corpo que separa sujeito/natureza, nossos corpos com deficiência são corpos líquidos afluentes das águas que nos permeiam, o rio está na nossa existência desde o tutano. É nesse sentido que a autoetnografia nos permite romper com o silenciamento e movimentar as beiras e margens. Movimentemos! (Bandeira; Costa, 2022, p.139).

Nesse sentido, o corpo que transita e narra a sua dificuldade de acesso opera o que Silva Júnior e Nunes (2023), relendo Foucault, chamariam de contraconduta. A presença de Cunha (2025) nos espaços que não foram desenhados para ela e o ato subsequente de transformar essa fricção em produto audiovisual tensionam a norma institucional. O lugar de fala, aqui, converte-se em um lugar de saber que expõe as vísceras da instituição.

Portanto, a análise dos dados coletados em campo por Cunha (2025) e concretizados em um audiovisual confirma a hipótese de Honneth (2003) de que a luta por reconhecimento não ocorre num vácuo teórico, mas no atrito diário com as instituições. A etnobiografia, ao documentar esse atrito, oferece às ciências sociais um diagnóstico preciso de onde a democracia falha. Não se trata apenas de pedir uma rampa, mas de exigir que a estrutura física da universidade reconheça integralmente a dignidade daquele sujeito como parte integrante e usuário da comunidade acadêmica.

4. Limites, tensões e potências do audiovisual autoetnográfico: Entre a exposição do corpo e a justiça epistêmica

A autoetnografia, ao assumir a experiência vivida e o corpo do pesquisador como elementos constitutivos do processo investigativo, tensiona pressupostos tradicionais da produção científica, especialmente aqueles associados à neutralidade e à separação rígida entre sujeito e objeto de pesquisa. Conforme discutem Raimondi *et al.* (2019), a deslegitimação do corpo e da experiência como fontes válidas de conhecimento está associada a uma lógica de colonialidade do saber (Raimondi *et al*, 2019; Ribeiro; Rodrigues, 2023b), na qual determinadas corporalidades são historicamente acusadas de extrema subjetividade e, por isso, excluídas do campo da ciência.

Nesse sentido, o corpo deixa de ser compreendido como mero suporte biológico ou ruído metodológico e passa a ser reconhecido como território de produção de conhecimento situado, atravessado por relações de poder, silenciamento e hierarquização epistemológica (Raimondi *et al*., 2019). Esse deslocamento não ocorre sem tensões, uma vez que expõe os limites dos modelos científicos hegemônicos frente a experiências corporais dissidentes, especialmente aquelas marcadas por deficiência, gênero, raça ou outras condições historicamente marginalizadas.

A perspectiva decolonial (Raimondi *et al*, 2019; Ribeiro; Rodrigues, 2023b) contribui para aprofundar esse debate, ao afirmar que o lugar de fala dos sujeitos pertencentes a grupos minorizados não se restringe à dimensão identitária, mas constitui um lugar legítimo de produção de saber. Danner *et al*. (2020) sustentam que o reconhecimento do lugar de fala implica admitir que determinadas experiências são insubstituíveis e não podem ser plenamente representadas por sujeitos externos a essas vivências. Assim, a experiência encarnada do pesquisador não apenas informa a pesquisa, mas estrutura sua própria possibilidade de existência enquanto conhecimento científico.

Quando articulada ao suporte audiovisual, a autoetnografia amplia essas tensões. Conforme argumenta Coccaro (2021), as (d)escrições autoetnográficas operam por meio da presentificação da experiência, mobilizando dimensões sensoriais e afetivas que deslocam o leitor, ou espectador, para uma posição de envolvimento com o vivido. No

caso do audiovisual, essa presentificação intensifica a dimensão perceptiva da narrativa, tornando visíveis gestos, deslocamentos, obstáculos e interações que dificilmente seriam apreendidos apenas pela escrita.

Entretanto, a potência comunicativa dessa estratégia metodológica não elimina seus limites. A exposição do corpo do pesquisador, especialmente quando se trata de corpos historicamente silenciados, reinscreve vulnerabilidades já analisadas por Raimondi *et al*. (2019), ao mesmo tempo em que exige um rigor ético e analítico constante para que a experiência pessoal não se converta em relato isolado ou meramente ilustrativo.

Como indicam Santos (2017) e Santos e Biancalana (2018), a escrita e, por extensão, o registro autoetnográfico demandam um equilíbrio entre a dimensão autobiográfica e a análise crítica, de modo que o vivido funcione como operador teórico capaz de iluminar processos sociais mais amplos.

Dessa forma, a autoetnografia audiovisual configura-se simultaneamente como um campo de tensões e de potências. Ao tornar visíveis experiências corporificadas sistematicamente excluídas da produção científica, essa abordagem contribui para a ampliação dos modos de conhecer e narrar a realidade, ao mesmo tempo em que desafia os limites epistemológicos, éticos e políticos da pesquisa acadêmica. Trata-se, portanto, de uma escolha metodológica situada, que exige reflexividade constante e compromisso com a densidade teórica do conhecimento produzido.

4.1 A exposição do corpo como custo metodológico e político

Diferentemente de abordagens que mantêm o pesquisador em uma posição de distanciamento em relação ao objeto investigado, a etnobiografia exige a implicação direta do sujeito na produção do conhecimento. Como apontam Raimondi *et al*. (2019), corpos dissidentes historicamente foram silenciados na ciência sob a acusação de "extrema subjetividade", sendo considerados inadequados à produção de saber legítimo. Ao romper com essa lógica, a autoetnografia reivindica o corpo como território de conhecimento e o expõe às mesmas estruturas que o deslegitimam.

Esse movimento implica reconhecer que narrar a própria experiência de exclusão não é um gesto neutro. Ao contrário, trata-se de uma prática que pode reatualizar dores,

constrangimentos e violências simbólicas. Pereira e Barros (2021) argumentam que a escrita autoetnográfica carrega as marcas do silenciamento, do embaçamento e da colonização dos corpos, justamente porque se produz em confronto com normas acadêmicas que exigem assepsia, distanciamento e apagamento da experiência sensível. Nesse contexto, o corpo do pesquisador não apenas produz dados, mas também suporta o ônus de torná-los públicos.

Na pesquisa de Cunha (2025), essa exposição se intensifica, ao utilizar o audiovisual como uma modalidade de divulgação e exposição. O corpo em movimento, enfrentando barreiras arquitetônicas, não aparece apenas como narrador da experiência, mas como evidência material de uma estrutura institucional que falha em garantir condições mínimas de autonomia.

A câmera registra o obstáculo físico, além da assimetria moral que ele produz: o esforço excessivo, a dependência forçada e a interrupção do fluxo cotidiano. Sob a lente da Teoria do Reconhecimento (Honneth, 2003), essa exposição revela uma ferida moral, na medida em que a instituição comunica, ainda que implicitamente, que aquele corpo não foi considerado em seu projeto. Segundo Cunha (2025):

> o audiovisual transcende o mero registro e se firma como instrumento capaz de tornar a produção científica mais acessível a todos, principalmente ao trabalhar conceitos de equidade e respeito às diferenças. Sua veiculação contribui para ampliar o debate, colocando a perspectiva da pessoa com deficiência no centro da reflexão sobre direitos, permanência e inclusão nas universidades brasileiras (Cunha, 2025, p. 84).

Assim, a autoetnografia audiovisual opera em um terreno delicado, no qual o pesquisador assume conscientemente o risco de transformar sua própria vulnerabilidade em ferramenta analítica. Trata-se de um custo metodológico que não pode ser ignorado, mas que constitui, ao mesmo tempo, a força política do método.

4.2 O audiovisual como testemunha moral e prova social da exclusão

Se a escrita autoetnográfica já tensiona os limites da pesquisa tradicional, a incorporação do audiovisual amplia significativamente esse tensionamento. Diferentemente da descrição textual, a imagem em movimento possui a capacidade de presentificar a cena da exclusão, tornando visível aquilo que frequentemente é

minimizado ou naturalizado nos discursos institucionais. Coccaro propõe (2021) que os registros autoetnográficos sensoriais não se limitam a ilustrar o vivido, mas produzem uma forma específica de conhecimento, capaz de mobilizar afetos, percepções e julgamentos morais.

No caso da pesquisa de Cunha (2025), o audiovisual atua como uma espécie de testemunha moral. A câmera registra o tempo necessário para transpor um obstáculo, a interrupção forçada do percurso, o esforço físico exigido para realizar ações ordinárias. Esses elementos, muitas vezes diluídos ou invisibilizados na escrita acadêmica, tornam-se dados empíricos incontornáveis. O que está em pauta não é apenas a existência da barreira, mas a experiência concreta de enfrentá-la e superá-la.

Melo e Oliveira (2020) contribuem com essa compreensão, ao afirmarem que os saberes narrativos configuram temporalmente a experiência. No audiovisual, essa configuração se intensifica, pois o tempo deixa de ser uma abstração e passa a ser percebido como duração, espera e desgaste. O vídeo, nesse sentido, materializa aquilo que o texto descreve: o tempo roubado que marca a vivência de pessoas com deficiência em espaços que não foram pensados para seus corpos.

Além disso, o audiovisual desloca a experiência do campo privado para o espaço público da análise social. Ao ser compartilhada, a cena da exclusão deixa de pertencer apenas ao sujeito que a vivencia e passa a interpelar o espectador, produzindo um efeito de responsabilização coletiva. Sob a ótica de Honneth (2003), esse deslocamento é fundamental, pois transforma o sofrimento individual em demanda pública por reconhecimento. A câmera, assim, não apenas registra, mas convoca o olhar do outro, rompendo com o silenciamento institucional.

4.3 Entre o risco da subjetivação e a potência da justiça epistêmica

Um dos principais questionamentos dirigidos à autoetnografia, especialmente quando articulada ao audiovisual, refere-se ao risco de uma suposta "excessiva subjetivação" do conhecimento. Para mitigar esse risco, Santos e Biancalana (2017) advertem que a narrativa pessoal deve servir de "trampolim" para uma compreensão social mais ampla, garantindo que o vivido opere como disparador analítico e não como um fim em si mesmo.

Santos (2017) destaca que o receio da subjetividade decorre, muitas vezes, de uma concepção limitada de ciência que insiste em separar artificialmente sujeito, método e objeto. Ao reconhecer o papel político do autor e a influência de sua trajetória, o método não enfraquece o rigor científico, mas o redefine e o amplia.

Nesse sentido, a acusação de subjetividade excessiva revela mais sobre os critérios excludentes da ciência tradicional, que Gama (2020) identifica como fruto de uma lógica colonial e imperialista, do que sobre as limitações da autoetnografia. Raimondi *et al.* (2019) demonstram que a recusa da experiência como dado legítimo é uma expressão da colonialidade do saber, que hierarquiza corpos e vozes. Ao contrário do que se supõe, é justamente a explicitação da posição do pesquisador que confere transparência e densidade analítica ao processo, recusando a separação entre razão e emoção.

A articulação proposta por Cunha (2025) entre etnobiografia e audiovisual, pautado no método autoetnográfico, configura-se, portanto, como uma estratégia de justiça epistêmica que visa recuperar vozes desconsideradas e quebrar silêncios acadêmicos. Ao tornar visíveis experiências sistematicamente ignoradas, o método mapeia barreiras arquitetônicas e revela a gramática moral que sustenta a exclusão. Como destaca na investigação:

> A voz da pesquisadora, presente na narração e nas imagens, não se limita a um testemunho pessoal; ela atua como um dispositivo crítico que evidencia as contradições entre o discurso institucional de inclusão e as práticas efetivas vivenciadas nos espaços universitários (Cunha, 2025, p. 84).

Assim, entre os riscos da exposição e as críticas à subjetividade, a autoetnografia audiovisual defende que sua principal potência é transformar o "lugar de fala em lugar de saber" (Danner *et al*., 2020). Ao mobilizar emoções para engajar a audiência de forma afetiva no tema da exclusão, o método desloca sujeitos historicamente objetificados para a posição de produtores legítimos de conhecimento. É nesse movimento que a pesquisa deixa de ser apenas descrição da realidade e passa a atuar como uma intervenção ética e política no campo científico.

Considerações Finais

Este artigo buscou discutir a etnobiografia não como um recurso acessório e meramente subjetivo ou um desvio metodológico, mas sim como uma epistemologia legítima de produção de conhecimento. Como propõem Gonçalves, Marques e Cardoso, (2012, p.9) a abordagem é capaz de estruturar uma narrativa que propõe " a não mais antagônica relação entre subjetividade e objetividade, cultura e personalidade", articulando de forma direta a experiência vivida às estruturas sociais.

Ao deslocar o corpo do pesquisador da condição de ruído metodológico para a posição de lócus epistemológico, argumentou-se, neste artigo, que a narrativa em primeira pessoa, longe de representar uma extrema subjetividade, constitui uma lente analítica de alta densidade, especialmente quando mobilizada por sujeitos historicamente silenciados na produção científica.

Ao longo do texto, demonstrou-se que a etnobiografia, particularmente quando articulada ao suporte audiovisual, opera como um dispositivo de reconhecimento nos termos propostos por Honneth (2003). O relato de si e a visibilidade do sofrimento produzido por barreiras institucionais naturalizadas convertem o que antes era vivido como experiência individual em uma demanda pública por reconhecimento moral.

Nesse sentido, a pesquisa de Cunha (2025) evidencia que as falhas de acessibilidade arquitetônica não se reduzem a problemas técnicos, mas expressam uma gramática moral de exclusão que compromete o pertencimento e a dignidade de pessoas com deficiência no espaço universitário. Essa dignidade ferida, contudo, conforme evidenciado no audiovisual, não diz respeito a um sujeito universal, mas um corpo concreto atravessado, de forma indissociável, por marcadores de gênero, raça e classe em suas experiências de exclusão.

A análise desenvolvida permitiu sustentar que o audiovisual autoetnográfico (Cunha, 2025) não atua como mera ilustração da escrita acadêmica, mas como testemunha social da exclusão. Ao registrar a temporalidade do esforço, a interrupção dos percursos e a desproporção entre o corpo e a arquitetura, a imagem em movimento transforma a experiência sensível em dado empírico passível de análise sociológica e

interpelação pública. Assim, a articulação metodológica de caráter híbrido aqui discutida amplia o escopo da empiricidade, incorporando dimensões sensoriais e afetivas que permanecem, muitas vezes, inacessíveis aos modelos tradicionais de pesquisa.

Reconhecer a potência desse dispositivo analítico implica também assumir suas tensões. A exposição do corpo do pesquisador, especialmente quando se trata de corpos marcados pela deficiência e demais marcadores identitários, constitui um custo metodológico e político que exige rigor ético e reflexividade constante. Ainda assim, considera-se que esses riscos não enfraquecem a pesquisa; ao contrário, revelam os limites dos paradigmas científicos hegemônicos e a necessidade de ampliar os critérios de legitimidade do conhecimento produzido.

A etnobiografia reivindica uma ciência que não apenas descreve a realidade, mas se compromete com sua transformação, pois transforma o lugar de fala em lugar de saber. Nesse horizonte, a contribuição deste artigo reside na defesa de uma prática científica que reconheça o corpo como fonte legítima de conhecimento, a narrativa como método e o audiovisual como instrumento de justiça epistêmica.

Mais do que mapear barreiras arquitetônicas, trata-se de revelar as estruturas simbólicas e morais que sustentam a exclusão, convocando a universidade, enquanto instituição formadora e produtora de saber, a repensar seus modos de inclusão, permanência e reconhecimento.

Referências:

ALTMANN, Eliska. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch (Resenha)*. Mana, v. 16, n. 1, p. 233–236, abr. 2010. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100012 Acesso em: 11 mai 2026.

BANDEIRA, Keiliane. DE L.; COSTA, Kamilla. S. DA. *Mulheres com deficiência na Amazônia: a autoetnografia como recurso metodológico para narrar histórias invisibilizadas*. Horizontes Antropológicos, v. 28, n. 64, p. 121–141, set. 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000300005 Acesso em: 16 jan. 2026.

COCCARO, Luciane M. *Autoethnographic (D)escriptions: performance in dialogue with anthropological research approaches*. Revista Brasileira de Estudos da Presença, v. 11, n. 2, p. e102509, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbep/a/GztYmrvSG8sqW4sCX3Sq9NJ/?lang=pt Acesso em: 21 jan. 2026.

CUNHA, Thaliane A. *Para Além das Rampas: Audiovisual sobre Acessibilidade Arquitetônica do Campus Gragoatá- UFF*. 2025. Dissertação (Mestrado Profissional em Diversidade e Inclusão) – Instituto de Biologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 26 set. 2025.

CUNHA, Thaliane A. *Para além das rampas: caminhos e ensaios pelo Gragoatá. Youtube*, 2025. 15 minutos e 38 segundos.

DANNER, Leno F. *Decolonialidade, Lugar de Fala, e Vozes-Práxis Estético-Literatura Indígena Brasileira.* Alea: Estudos Neolatinos, v. 22, n. 1, p. 59–74, jan. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1517-106X/20202215974 Acesso em: 15 jan. 2026.

DUTRA, Luiz H. de A. *Introdução a Epistemologia*. São Paulo: *Editora UNESP*, 2010.

FRANÇA, Bianca Z. *Pesquisando diante, com e como terreiro: reflexões metodológicas sobre possibilidades no fazer etnográfico em um terreiro de Umbanda*. *Religião & Sociedade*, v. 42, n. 3, p. 105–127, set. 2022. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rs/a/GxVbpdYcdGgVZzSZNZrfqdS/?lang=pt Acesso em: 15 jan. 2026.

GAMA, Fabiene. *A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla.* Anuário Antropológico. [Online], v.45 n.2 | 2020, posto online no dia 28 maio 2020. Disponível em: http://journals.openedition.org/aa/5872; DOI: https://doi.org/10.4000/aa.5872 Acesso em: 18 dez. 2025.

GONÇALVES, Marco Antonio. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro. Editora Topbooks, 2008.

GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. (Orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais.* Trad: Luiz Repa. 1ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2003. ISBN 85-7326-281-8

INGOLD, Tim. *Epilogue: "Anthropology is not Ethnography"*. In: _____. Being Alive. London; New York: Routledge, 2011. p. 229-243. Tradução e revisão para a língua portuguesa brasileira de Caio Fernando Flores Coelho e Rodrigo Ciconet Dornelles. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/377808289_ANTROPOLOGIA_NAO_E_ETNOGRAFIA_por_Tim_Ingold Acesso em: 11 mai 2026

LIMA, Jair A. de. *A subjetividade como reflexividade e pluralidade: notas sobre a centralidade do sujeito nos processos sociais.* Sociologias, Porto Alegre, ano 20, n. 48, maio-ago 2018, p. 246-270. Disponível em: https://doi.org/10.1590/15174522-020004814 Acesso em: 15 jan. 2026.

MELO, André M. R. DE.; OLIVEIRA, Míria. G. DE. *"Eu, leitor de mim": saberes narrativos e reflexividade autobiográfica no sertão potiguar.* Educar em Revista, v. 36, p. e75656, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/j/er/a/6F6RDBFJkkdgvnyB53V6xzx/?lang=pt Acesso em: 14 jan. 2026.

OLIVEIRA, Bernardo C. S. C. M. DE. *Permita-me falar mais alto do que minhas cicatrizes.* Sexualidad, Salud y Sociedad. Rio de Janeiro, n. 37, p. e21302, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2021.37.e21302.a Acesso em: 14 jan. 2026.

PEREIRA, Flávia L; BARROS, Nelson F. *Escrita autoetnográfica e performática dos silenciamento, embaçamento e colonização dos nossos corpos.* Sexualidad, Salud y Sociedad. Rio de Janeiro, n. 37, p. e21308, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2021.37.e21308.a Acesso em: 15 jan. 2026.

RAIMONDI, Gustavo,A; MOREIRA, Cláudio; BARROS, Nelson F. *O corpo negado pela sua "extrema subjetividade": expressão da colonialidade do saber na ética em pesquisa.* Interface - Comunicação, Saúde, Educação, v. 23, p. e180434, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1590/Interface.180434 Acesso em: 10 jan. 2026.

Ribeiro, José da Silva; Rodrigues, Manoela Afonso. *Autobiografia: campo de experimentação em expansão.* Cinemas. Edição 2, pp. 21-35, 2023a. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/376755296_Autobiografia_campo_de_experimentacao_em_expansao_Manoela_dos_Anjos_Afonso_Rodrigues Acesso em: 11 mai 2026

RIBEIRO, José da Silva; RODRIGUES, Manoela dos Anjos Afonso. *Entre olhares e fazeres autobiográficos: uma experimentação coletiva em audiovisual.* AVANCA|CINEMA, n. 14, 2023b. Disponível em: https://publication.avanca.org/index.php/avancacinema/pt/article/view/548 Acesso em: 11 mai 2026

SANTOS, Camila. M.; BIANCALANA, Gisela. R. *Autoetnografia: um caminho metodológico para a pesquisa em artes performativas.* Revista Aspas, *[S. l.]*, v. 7, n. 2, p. 53–63, 2017. DOI: 10.11606/issn.2238-3999.v7i2p53-63. Disponível em: https://revistas.usp.br/aspas/article/view/137980 Acesso em: 28 jan. 2026.

SANTOS, S.M.A. *O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios*. Plural. São Paulo, Brasil, v. 24, n. 1, p. 214–241, 2017. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2017.113972 Disponível em: https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972 Acesso em: 6 fev. 2025.

SEVERINO, Antônio J. *Metodologia do trabalho científico*. 1 Edição. Editora Cortez. São Paulo, 2014.

SILVA, Marcos A. *Eduardo Coutinho e o cinema etnográfico: para além da antropologia.* Cambiassu – Edição Eletrônica, São Luís, ano XIX, n. 7, p. 161-, jan./dez. 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/1065392/EDUARDO_COUTINHO_E_O_CINEMA_ETNOGR%C3%81FICO_PARA_AL%C3%89M_DA_ANTROPOLOGIA Acesso em: 11 mai 2026

SILVA JÚNIOR, Welinton S.; NUNES, Mário L. F. *Currículo Cultural: Outras possibilidades de pensar a ressignificação.* Movimento, v. 29, p. e29008, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.22456/1982-8918.124717 Acesso em: 14 jan. 2026.

Mito, liderança e tragédia: a trajetória de Tchiamãücü Ticuna

Myth, leadership and tragedy: the trajectory of Tchiamãücü Ticuna

Hugo Ciavatta
Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Campinas, SP
hugociavatta@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9721-7561

Recebido em: 1 de fevereiro de 2026
Aceito em: 5 de maio de 2026

Resumo:

A partir da mobilização de uma narrativa mítica, mas articulando sua história pelo movimento indígena com alcance nacional, o objetivo deste artigo é apresentar a trajetória de Tchiamãücü Ticuna. Atento aos apontamentos de Tchiamãücü à pesquisa, recuperando suas escritas oficiais, e ainda cotejando com material etnográfico e da história indígena, principalmente dedicada ao Alto Solimões, trata-se de analisar os acontecimentos da vida Tchiamãücü em relação às próprias categorias elencadas por ele.

Palavras-chave: Trajetória. Ticuna. História Indígena.

Abstract:

Starting from the mobilization of a mythical narrative, but articulating its history through the indigenous movement with national reach, the objective of this article is to present the trajectory of Tchiamãücü Ticuna. Paying attention to Tchiamãücü's own observations on the research, recovering his official writings, and also comparing them with ethnographic material and indigenous history, mainly dedicated to the Upper Solimões region, the aim is to analyze the events of Tchiamãücü's life in relation to the very categories he himself identified.

Keywords: Trajectory. Ticuna. Indigenous History.

Introdução

Sentado na varanda de sua casa, em 2017, Tchiamãücü Ticuna me contou, em nosso segundo encontro pessoalmente, a história de Yoi - ele fez questão de ressaltar, ao fazer referência inicialmente apenas a Yoi, que se tratava da narrativa conhecida como "Yoi e Ipi" - , ele dava ênfase, transmitia a versão do antigo vice-capitão de Vendaval (aldeamento Ticuna próximo), história publicada no livro Torü Duü'Ugü, "Nosso Povo", a mesma utilizada por João Pacheco de Oliveira Filho (1988). Estávamos às margens do Solimões, atrás do porto de Tabatinga (AM), precisamente no trecho de tríplice fronteira, entre Letícia (Colômbia) e Santa Rosa (Peru).[1] A narração de Tchiamãücü seguiu, então, por estas linhas:

> Na história dos Ticuna, uma Samauma cobria tudo e não deixava passar claridade. Ngutapa, nosso pai, que criou o mundo, e Mapanã, sua esposa, não tinham filhos, ela era estéril. Ele era caçador. Sem filhos, Ngutapa dá uma surra Mapanã, leva-a para a mata, e a amarra no tronco de uma árvore infestada de formiga tachi. Mapanã depois se esconde no tronco de uma árvore para se vingar de Ngutapa, e lhe acerta nos joelhos, derrubando-o, deixando-o no chão. Vieram as cabas e o acertaram, ferraram os joelhos de Ngutapa também. Depois de uma semana, os joelhos cresceram. Começaram a ficar transparentes e aparecia o que tinha lá dentro. Ele olhou e num dos joelhos viu duas pessoas. No outro viu outras duas pessoas. No dia seguinte, Ngutapa já podia enxergar num joelho um rapaz fazendo sua zarabatana e uma moça tecendo um buré. Os joelhos se abriram e deles saíram dois homens com suas zarabatanas e duas mulheres com seus cestos. Do joelho direito, pulou Yoi e sua irmã Mowatacha, e do esquerdo Ipi e sua irmã Aicüna. Ipi sempre falava primeiro. Yoi pensava mais para resolver as coisas. Yoi e Ipi resolvem clarear o dia, o que por fim conseguem, derrubam a Samaumeira e eles podem ver o sol, o céu e as estrelas. Ipi queria ser o primeiro, ser dono de tudo. Yoi pescou seu povo, peixes que se transformaram em gente, o Povo Magüta, os Ticuna mesmo. Yoi pensou

[1] Realizei trabalho de campo, acompanhando Tchiamãücü Ticuna, por 4 meses entre os anos de 2017 e 2019. Meu objetivo inicial, na pesquisa de doutorado, era contar as trajetórias de duas lideranças indígenas amazônicas, de povos diferentes norteado pela relação com a demarcação das respectivas Terras Indígenas pelo Estado brasileiro. Nacionalmente, o país assistia à agudização de um processo político que culminaria, primeiro, de 2016 a 2018, na redução de tais procedimentos (KLEIN; SENLLE, 2016; RODRIGUES, 2016). Depois, com a paralisação dos processos demarcatórios por completo nos anos 2017 e 2019, justamente quando desenvolvi a pesquisa de campo, esse contexto não envolvia só a paralisação das demarcações, mas um ataque aos direitos indígenas pela aceleração de políticas predatórias de expansão agropecuária (CARNEIRO DA CUNHA, 2021; POMPEIA, 2021).

> como poderia fazer para que cada pessoa tivesse sua nação. Até aquele dia só existia uma única nação, os imortais, os verdadeiros, como Yoi, e eles não podiam se casar entre eles. Ele já sabia como deveria fazer, mas perguntou a Ipi. Ipi também já sabia e logo foi dizendo: - Então, meu irmão, vamos matar uma jacarerana para conhecer a nação do pessoal? Yoi concordou e eles logo acharam e mataram uma jacarerana. Cortaram o animal em pedacinhos e colocaram num pote bem grande para ferver. Quando já estava cozido, chamaram o pessoal para beber. Numa colher de pau, Yoi dava a cada pessoa um pouco daquele caldo. Os primeiros que tomaram receberam a nação de onça. Cada pessoa que bebia ia embora, ficava longe dos outros. Depois da nação de onça, veio a saúba. O pessoal bebia e logo sabia sua nação. [2]

Tal como lembrou inicialmente, ao encerrar, Tchiamãücü reforçou o caráter emblemático de Yoi. Com isso, ele finalizou que para entender a vida dos Ticuna, era preciso saber cuidadosamente sobre Yoi. Anteriormente, quando nos encontramos pela primeira vez, ele logo me disse ter entrado no movimento indígena local, formalmente, em 1987. Tsheveru Rü Memaücü, seu sobrinho, desde 1978, liderava as comunidades Ticuna da região, participando da Pastoral Indígena, responsável por uma capela da Igreja Católica em Umariaçu, então aldeamento, Reserva Indígena, mas contemporaneamente Terra Indígena próxima a Tabatinga. Em 1986, Tsheveru foi para o posto da FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), trabalhar como funcionário, quando, então, Tchiamãücü passou a participar mais ativamente nas reuniões do movimento indígena no Alto Solimões, como que o substituindo, em especial, nas comunidades Posto Vendaval e Paraná do Ribeiro, em São Paulo de Olivença.

Ora, ao lançar mãos desses dois aspectos, quer sejam, a Cosmologia, uma narrativa mítica Ticuna, e sua própria genealogia, Tchiamãücü enunciou a forma como ele mesmo entende sua história. Meu objetivo neste artigo, desse modo, além de trazer meus encontros de pesquisa com Tchiamãücü, é recuperando também sua escrita em documentação que ele me disponibilizou, de seu próprio trabalho junto à FUNAI, bem como publicações consultadas no Museu Magüta[3], em Benjamin Constant (AM), é apresentar sua *trajetória*, pensando com Suely Kofes: "sujeitos sociais como resultado do entrecruzamento de relações às quais estão ligados, quer pelos significados já dados

[2] Utilizo a versão publicada por João Pacheco de Oliveira Filho (1988: 90-105).
[3] Consulta que contou com a colaboração de Nino Fernandes, a quem muito agradeço, *in memoriam*.

a estas relações e que constituem os sujeitos enquanto pessoas sociais, quer pelos significados que eles agenciam e narram" (2001, p. 25).

Tchiamãücü tinha, mais, seu próprio modo de reconstruir o movimento indígena Ticuna no Alto Solimões, como ele mesmo escreve em relatório da FUNAI:

> Aqui na região do Alto Rio Solimões a luta se iniciou nos ano de 1978, então tínhamos como principal liderança indígena na época, Tsheveru Rü Memaücü, que fez a frente do movimento e criou junto com os caciques de comunidades, a Organização CGTT – Conselho Geral Da Tribo Ticuna – no ano de 1982; que tínhamos como 1º Cacique Geral da Tribo Ticuna Ngematücü, da Comunidade de Vendaval, município de São Paulo de Olivença. Como 2º Cacique Geral tínhamos Ngavü, da Comunidade de Umariaçú, Município de Tabatinga. Depois de alguns anos Ngavü renunciou e foi substituído por Cure'ecü, da comunidade de Ourique, Município de Tabatinga. Esses três eram as principais referências dos povos Indígenas Ticuna da Região do Alto Rio Solimões, que faziam grandes articulações entre as comunidades existentes na época. [4]

Tais apontamentos, na narrativa de Tchiamãücü, deixam ver a análise da autobiografia de Álvaro Tukano por meio da qual Mariana Petroni (2015) apresenta o processo de surgimento, consolidação e transformação do movimento indígena no Brasil, especialmente entre as décadas de 1980 e 1990. Petroni aborda a configuração de uma arena política, com diversos atores disputando e dialogando, com a emergência de lideranças indígenas e a atuação de antropólogos, passando por órgãos governamentais, religiosos e entidades laicas. É o que faz também Maria Helena Ortolan Matos (2006), principalmente orientada aos desdobramentos do movimento indígena no Brasil, com a promulgação da Constituição de 1988. Maior participação indígena na esfera pública da sociedade e do Estado e as estratégias políticas do movimento indígena são os pontos sobre os quais se concentra a autora, mas trabalhando apenas com pronunciamentos e documentos de caráter público de lideranças do Vale do Javari.

Já Aline Iubel (2015) trata diretamente da relação dos indígenas com o Estado em São Gabriel da Cachoeira (AM), analisando as gestões das prefeituras indígenas eleitas nos anos 2000, o que a leva a questionar tanto a formulação tradicional de

[4] "Histórico de Surgimento do Movimento Indígena na Região do Alto Rio Solimões Amazonas". Apresentado na Conferência Regional de Política Indigenista em Tabatinga, Regional da FUNAI, 21 outubro de 2015.

Estado, como aquela formulada pelos índios em sua atuação à frente do governo, inseridos em partidos políticos brancos, assim como uma formulação de poder ancorada na literatura antropológica (e etnológica) sobre organização social e política. Com isso, foi possível perceber como lideranças indígenas percorreram trajetórias diferentes, agregando noções de pertencimento como escola, profissão, religião, partido político.

Há um entrelaçamento dessas questões, relações e abordagens, por exemplo, que possibilitaram à Mariana Petroni (2015) observar a mudança, a quebra e reorganização política do movimento indígena através da autobiografia de Álvaro Tukano, ou a análise de uma gestão indígena na prefeitura de SGC (IUBEL, 2015), e ainda a importância da Constituição de 1988, como mostra Ortolan Matos (2006). À luz de relações semelhantes mobilizadas com e por Tchiamãücü Ticuna é que seguirão as próximas páginas.

Movimento indígena

Em 1986, Tchiamãücü fez a primeira viagem a Brasília, pois as terras habitadas pelos Ticuna no Alto Solimões eram colocadas como "questões de fronteira" pelo Estado brasileiro, e a demarcação, o reconhecimento do território Ticuna, circunscrito formalmente à Umariaçu, arrastava-se. Em assembleia do Conselho Geral da Tribo Ticuna (C.G.T.T.), na comunidade Vendaval, uma comissão foi eleita para a viagem à capital federal, e Tchiamãücü compôs a equipe das lideranças nessa viagem. Houve uma audiência com o Ministério do Interior (MINTER). A comissão dos líderes Ticuna ficou em Brasília por quase dois meses até ser recebida. Tsheveru Rü Memaücü e o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho foram ao Rio de Janeiro neste intervalo, e com Paulo Machado Guimarães, advogado do CIMI, entraram com recurso no Ministério Público, para que o ministério os recebesse. Junto a um coronel, Secretário Nacional de Segurança, o MINTER então os recebe: as terras não seriam demarcadas por causa da faixa de fronteira, era uma questão de "segurança nacional", justificava o governo federal. A estratégia concentrada na demarcação das terras indígenas da região, contava Tchiamãücü, fortaleceu bastante o movimento indígena, as relações entre os Ticuna. No Alto Rio Negro, eles ouviam naquele momento, enquanto lideranças do CGTT, que a presença grande de militares, associada a esta ideia de "segurança

nacional", trazia uma série de violências e abusos por parte do exército e do governo, algo que também já vivenciavam no Alto Solimões.

As primeiras reuniões das lideranças indígenas Ticuna no Alto Solimões, das chefias nominadas como "capitães de aldeia" naquele momento, são do início dos anos 1980. Desses encontros, num período de dois anos, surge o CGTT, encaminhando reivindicações dos grupos, das diversas aldeias da região. O conselho de capitães era uma forma de articulação e organização dos interesses dos Ticuna especialmente voltados à demarcação, ao reconhecimento legal das terras como território Ticuna, enfatizava-me Tchiamãücü. O CGTT tinha como capitão-geral Ngematücü, que também era capitão da aldeia de Vendaval, era ele quem estabelecia a comunicação com as agências do Estado (Lima; Oliveira Filho, 1988). Ngematücü foi eleito em 1983 junto a outros capitães, Ngavü e outros sete, sendo um deles irmão de Tchiamãücü, uma comissão também acompanhada por Tsheveru Rü Memaücü (GRUBER, OLIVEIRA FILHO, CAVUCENS; PAOLIELLO, 1988).

Foi durante aqueles anos de organização do Conselho em que surgiu uma primeira proposta para a demarcação das áreas Ticuna, e da qual participaram os respectivos capitães, era um mapa apontando as aldeias. Ademais de Umariaçu, onde estava o posto da FUNAI, área reconhecida como Ticuna desde a década de 1940 (Oliveira Filho, 1977, 1988, 1999, 2002), a proposta com o mapa foi enviada à Fundação (Paoliello, 1988: 20). A presença e a proximidade do posto indígena potencializava a reivindicação contínua dos indígenas, lembra Roberto Cardoso de Oliveira (1978), desde os tempos em que a FUNAI era institucionalmente Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O processo de delimitação, de estudo e reconhecimento, no entanto, estagnou até meados de 1982, quando uma comissão do CGTT foi à Brasília para o Encontro Nacional de Lideranças Indígenas. O objetivo desta viagem era obter da FUNAI a criação das áreas propostas, já que uma equipe do órgão estatal havia percorrido o Alto Solimões em estudo naqueles anos (GRUBER, OLIVEIRA FILHO, CAVUCENS, PAOLIELLO, 1988: 22).

Duas equipes da FUNAI haviam realizado estudos de identificação e reconhecimento das áreas Ticuna no Alto Solimões na primeira metade dos anos 1980. Então, para encontrar uma resultante dos dois estudos já feitos, bem como para avaliar a atuação da própria Fundação na mesma região, dando recomendações de ações prioritárias, foi criado um Grupo de Estudos, em Brasília, em 1984. Compunham este

grupo funcionários do órgão estatal, membros da Pastoral Indigenista do Alto Solimões, e ainda pesquisadores do Museu Nacional, coordenados pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira, como Jussara Gruber, Vera Paoliello e João Pacheco de Oliveira Filho. Éware, São Leopoldo, Betânia, Auati-Paranã, Estrela da Paz, Macarrão, Santo Antônio e Bom Intento foram consideradas, então, como áreas aprovadas (OLIVEIRA FILHO, PAOLIELLO, 1988: 27). O processo de demarcação dessas áreas, porém, foi interrompido, saindo do alcance da FUNAI, em finais de 1985, faltando para a sua conclusão as assinaturas do Ministério do Interior e do Presidente da República. É quando reaparece Tchiamãücü, que presente em reunião dos capitães e professores indígenas naquele ano, ao lado de seu irmão, e também de seu sobrinho, e do capitão-geral, entre outros, integra uma comissão eleita pelo CGTT para viajar à Brasília no início de 1986, esperando cerca de dois meses pela reunião junto ao MINTER. Diante da recusa do Ministério, Tchiamãücü escreve naquele ano:

> A nossa palavra foi a que nós estávamos assumindo a responsabilidade de vinte mil índios Ticuna com autoridade e não sem autoridade. Este é o compromisso que temos com o nosso povo. E repetimos por três vezes: nós não aceitamos isso [a não demarcação]. Porque cabe a nós dizer a decisão séria de todo o povo Ticuna e não de duas pessoas [o Ministro e o chefe do Conselho de Segurança] (OLIVEIRA FILHO, GRUBER, PAOILIELLO, 1988: 32-33)

Das áreas propostas e submetidas a estudo, enfim, por Decreto do dia 15 abril de 1986, do executivo federal, apenas quatro foram então reconhecidas pelo Estado: Bom Intento, Santo Antônio, São Leopoldo e Feijoal (OLIVEIRA FILHO, GRUBER, PAOLIELLO, 1988: 32-33).

Em reunião em finais de 1985, quando se constituiu a comissão do CGTT para viajar à Brasília, quem também estava presente era Álvaro Tukano, lembrou-me Tchiamãücü. Tukano representava a União das Nações Indígenas (UNI), com sua atuação no Alto Rio Negro, próximo à região de São Gabriel da Cachoeira (AM), e propunha a criação de uma instância da UNI no Solimões (LIMA, OLIVEIRA FILHO, 1988: 8-9). Levava ainda aos Ticuna a proposta de que lançassem candidatos a vereadores e deputados, para que a representação nas câmaras, nas instâncias do legislativo brasileiro, possibilitasse atuação política com menos obstáculos aos indígenas (OLIVEIRA FILHO, GRUBER, PAOLIELLO, 1988: 31-32).

A partir de 1986, disse-me Tchiamãücü, haviam sido contratados muitos professores Ticuna pelas prefeituras do Alto Solimões, e criou-se uma frente para a educação dentro do CGTT, era a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB). O Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), em Benjamin Constant, projeto criado pelo antropólogos João Pacheco de Oliveira Filho e Jussara Gomes Gruber, também integrava esta frente junto ao movimento indígena. Houve uma aliança, portanto, entre o movimento indígena e o Centro de Documentação. As prefeituras no Alto Solimões não contratavam indígenas, era preciso a formação dos monitores, dos professores bilíngues. Esta frente também tinha como objetivo a demarcação das terras indígenas da região, já que os pesquisadores integravam o Grupo de Estudos criado pela FUNAI.

As reivindicações por muitas das outras terras viriam somente depois, já nos anos 1990, contou-me Tchiamãücü. Este recorte deu-se em função de onde os Ticuna habitavam antes da passagem do irmão José Francisco da Cruz, líder religioso da Ordem Cruzada Católica Apostólica e Evangélica, ou simplesmente conhecida como Irmandade da Santa Cruz (ISC), que reunia (e reúne) brancos e indígenas em torno dessa figura messiânica. Com a chegada e permanência do irmão José ao Alto Solimões, os aldeamentos Ticuna na região se alteraram, algumas áreas chegaram mesmo a ser abandonadas, como lembrava Tchiamãücü, voltando a ser ocupadas e, consequentemente, reivindicadas, só posteriormente.

Tchiamãücü foi Diretor da ISC na aldeia de Ourique, entre 1979 e 1985, logo depois da criação dessa comunidade por um de seus irmãos, que se dirigiu para as margens, já tendo subido o igarapé Paraná, depois de descer o Solimões e de cruzar o pequeno igarapé da Onça. O que me contava Tchiamãücü também está formulado como "os mecanismo internos de conflito e segmentação por meio dos quais líderes da ISC haviam saído com seus grupos vicinais e criado suas próprias aldeias" (OLIVEIRA FILHO, 1999: 230, grifos no original).

Quase três décadas depois, desde meados dos anos 1990, são dezenove Terras Indígenas regularizadas pelo Estado brasileiro, reconhecidas como territórios Ticuna, pontuava-me Tchiamãücü. A proposta de Álvaro Tukano, desse modo, em 1985, encontrava respaldo na emergência de um contexto desde o início daquela década. A UNI estimava em cerca de vinte mil o número de eleitores indígenas no Brasil em 1982 – ano da eleição de Mário Juruna ao legislativo federal –, muitos concentrados nos

estados de Mato Grosso do Sul (MS) e Amazonas (AM) (Oliveira Filho, 1982). Proposta que, em partes, teve êxito, pois Tchiamãücü recordava como primeiro candidato Ticuna seu próprio sobrinho, Tsheveru Rü Memaücü, que lançou-se a deputado estadual no Amazonas, nas eleições do ano seguinte, em 1986 (ORO, 1989a: 15)[5] , seguido por Metacü, da OGPTB.

Mas eram estes candidatos do movimento indígena do Alto Solimões, porque sem este envolvimento político, por outro lado, houve, nas últimas décadas, ainda há muitos candidatos indígenas no Alto Solimões, candidatos vistos por Tchiamãücü como independentes. A pouca participação destes candidatos no que se convencionou chamar de "movimento indígena" também já era notada no início daquela década. Alguns possuíam inserções locais e partidárias não necessariamente vinculadas às divisões de suas sociedades indígenas, ou mesmo atreladas às distinções internas ao seu grupo étnico: os vínculos indígenas na política local indicavam uma tentativa de se contrapôr à política também local dos brancos (OLIVEIRA FILHO, 1982).

Tchiamãücü me fez um inventário, como quem organiza o conhecimento (CALAVIA SÁEZ, 2005) desses políticos Ticuna representantes dos governos brancos nas cidades do Alto Solimões, às vezes, com mais de um mandato: em Benjamin Constant, lembrava-se de sete vereadores, sendo um deles vice-prefeito também em uma ocasião, junto a um prefeito branco; em Belém do Solimões, ele se lembrava de cinco vereadores; em São Paulo de Olivença, eram dois nomes; já em Santo Antônio do Içá, outros sete; para ele, contudo, estavam concentrados mais em Tabatinga, que contava com dezesseis nomes Ticuna, todos vereadores, sendo que um deles foi ainda coordenador da FUNAI, da Regional sediada ali, já nos anos 2000. Outros dois nomes, neste mesmo período, mais diretamente envolvidos com o movimento indígena na região, também se candidataram a deputado estadual, ainda que não eleitos.

Tchiamãücü candidatou-se a deputado estadual e para vereador, nos anos 1990, em Tabatinga, mas também não foi eleito. Em 1998, ele foi nomeado secretário de assuntos indígenas do município de Tabatinga. Dois anos depois, assumiu como coordenador de assuntos indígenas, tendo ficado até 2004. Lembrava-me que não tinha

[5] "(…) apoiados por algumas entidades locais, principalmente em torno do "único partido que defende a causa indígena". [porém] o fator étnico *era* preponderante na hora da escolha do candidato. Tudo indica que a identificação religiosa seja mais importante. Exemplo disso foi a insignificante votação que de *Tsheveru Rü Memaücü*, candidato a deputado estadual obteve nas eleições de 1986. Não sendo membro da ISC, não foi por ela apoiada, nem mesmo pelos seus patrícios Tikuna da Irmandade, que fizeram contra ele acusações moralistas" (ORO, 1989 :167; grifos no original).

recursos e condições de desenvolver nada durantes estas gestões, as condições de qualquer trabalho de assistência e de realização de projetos não existiam. Como em qualquer eleição, em períodos de campanha, recordava ele, houve muito apoio na conquista de votos, mas, depois disso, durante a gestão, o que restava era abandono. Alguns daqueles nomes Ticuna eleitos nas instâncias municipais do Alto Solimões participaram também das organizações que compuseram e compõem o movimento indígena no Alto Solimões. O então coordenador da FUNAI, lembrado por Tchiamãücü, é filho de um ex-capitão do CGTT, e foi em sua gestão na fundação que Tchiamãücü foi nomeado para um cargo de confiança, tendo permanecido até maio de 2017, em exoneração promovida pelo executivo federal e que atingiu todo o território, todas as instâncias administrativas do Estado brasileiro.

Tchiamãücü enfatizava-me que sua entrada no movimento indígena aconteceu em 1987, formalmente, porque foi neste ano que iniciou sua participação no Centro de Documentação (CDPAS), quando, em seguida, este espaço viria a se tornar o Museu Magüta, em Benjamin Constant. Houve um projeto de saúde, em 1988, intermediado junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e formaram-se os Agentes de Saúde Indígena (AIS) Ticuna, destacava-me Tchiamãücü, um convênio com o CGTT. Foram quarenta e dois Ticuna formados como agentes de saúde naquele momento. Como entidade sem fins lucrativos foi criado o Magüta, desenvolvendo projetos na área de educação, de direitos humanos e, claro, de saúde.

Magüta foi presidido por João Pacheco de Oliveria Filho até 1992, permanecendo na organização o antropólogo por mais quatro anos a pedido dos Ticuna. Através de parcerias, como a Vienna Institute for Development and Cooperation (VIDC), o Magüta, inclusive, iria viabilizar recursos para a demarcação das demais terras indígenas nos anos 1990. Neste período, com intuito de monopolizar a função política de mediação externa, o antropólogo procurou tornar-se imune à autoridade dos capitães, do CGTT, e Nas assembleias, então, o conselho pede a dissolução da entidade e que ela fosse entregue ao próprio CGTT, que iria reabrir o Museu Magüta posteriormente (OLIVEIRA FILHO, 1999: 250-251).

No entanto, antes desse momento, em 1989, Tchiamãücü se desligou do Centro Magutá, dedicando-se exclusivamente ao movimento indígena, quando da fundação da COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira). Eleitos em assembleia, na Diocese de Manaus, em abril daquele ano, além de Tchiamãücü, foram

outros quatro Ticuna. Organizada regionalmente, a coordenação tinha representantes do Acre, com uma liderança Maxineli, e dois Apurinã; do Alto Rio Negro eram dois Tukano e outra liderança Baré; de Roraima, havia também um Macuxi. Tal configuração, inclusive, reflete os desenvolvimentos do movimento indígena e as posteriores experiências de administrações indígenas na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira anos depois (IUBEL, 2015). Foi a primeira composição da COIAB, contou-me Tchiamãücü, concebida como articulação política entre os movimentos indígenas, lembrando sempre das instâncias diferentes, entre o local, o regional, e aquela mais ampla, concentrando-se, voltada para Brasília. As candidaturas de Tchiamãücü, nos anos 1990, em Tabatinga, por exemplo, estiveram relacionadas à COIAB, nesses preceitos.

O contexto da criação da COIAB, Tchiamãücü também fazia questão de destacar, era o surgimento do Projeto Calha Norte, que afetava diretamente a vida de muitos indígenas. Criaram-se então outras alianças, como com o CIMI e a Comissão Pró-índio, de São Paulo, para terem apoio de outros movimentos populares, e de vários setores da sociedade nacional. Aquelas lideranças que compuseram, desse modo, a COIAB, deixavam suas localidades, numa articulação regional, mas também retornavam às suas comunidades para organizar assembleias, cursos, promover reuniões, discussões informativas, estabelecer uma comunicação. Tchiamãücü foi viver em Manaus em 1993, completando dois mandatos na direção da COIAB, até 1998. Neste intervalo ele residiu em Brasília por quase dois anos.

Paralelo a estes processos de alianças entre o CGTT e a criação e transformação do Centro de Documentação em Museu Magüta, e também à formação da OGPTB e da COIAB, formou-se a Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas Ticuna (FOCCIT), em 1992. Para Tchiamãücü, com os conflitos por interesses próprios locais nas cidades do Alto Solimões, entre as lideranças indígenas e os políticos brancos, perdeu-se a visão da articulação política indígena. Algumas lideranças queriam projetos, financiamentos, bens materiais, convênios, então aconteceu propriamente uma ruptura entre as lideranças indígenas e suas organizações, também fruto de descrédito entre essas lideranças, entre as aldeias e as cidades. Na região do Alto Solimões, quem ficou à frente do movimento indígena, entendia Tchiamãücü, foi o Centro de Documentação, o Magüta, mais próximo do CGTT. Tsheveru Rü Memaücü e Tchiamãücü, por outro lado, participaram da criação FOCCIT, acusada de não

representativa pelo CGTT. Eles queriam resolver estas disputas, mas, como reconhecia o próprio Tchiamãücü, ficaram presos às mesmas questões, sem ter tido recursos ou realizado qualquer convênio. Ganhava corpo, portanto, "a oposição entre capitães e indígenas que eram contratados para atuar nos projetos regulares do CDPAS, chamados pelos capitães de "funcionários", oposição que era uma força centrípeta latente" (OLIVEIRA FILHO, 2015: 239), e da qual Tchiamãücü se afastara naqueles anos. Para Priscila Falhauber e Fábio Vaz Ribeiro de Almeida (1999) deram-se disputas institucionais de cunho representacional no interior das facções Ticuna. Os autores apontam as lideranças da FOCCIT distantes "no sentido de [não] serem escolhidas pelas suas comunidades através de eleição baseada no arranjo de poder entre os diferentes grupos vicinais" (idem: 278, grifos no original). A divergência ainda estaria localizada nas eleições municipais de 1992, em que o antigo capitão-geral do CGTT, Ngematücü, e outras lideranças Ticuna de São Paulo de Olivença apoiaram candidatos diferentes. O antigo capitão-geral, como liderança tradicional, em seu discurso de contestação, expunha a impossibilidade de incorporação do movimento indígena às instâncias estatais de maneira completa. O faccionalismo Ticuna (OLIVEIRA FILHO, 1977, 1988) operava, desse modo, num registro não mais aldeado, nas tensões e disputas entre grupos vicinais, mobilizados por seus chefes, e capitães, mas a partir daquele momento por capitães e líderes do movimento indígena desvinculados das anteriores indicações, das colocações dos chefes brancos de postos indígenas locais, da FUNAI, do campo de ação indigenista. O registro das indicações estaria nas indicações das elites políticas locais, da capacidade da administração local de mobilizar e disponibilizar recursos para estas lideranças locais (FALHAUBER, RIBEIRO DE ALMEIDA, 1999: 279).

São Leopoldo

A história de Tchiamãücü, ainda, tem outros caminhos, como aquele vinculado ao dia 28 de março de 1988, quando ele, aos vinte e nove anos, foi testemunha de um "evento crítico" (DAS, 1995). Já participando das reuniões do CGTT, um desses encontros ocorreria naquele dia na aldeia de São Leopoldo, nos limites do município de Benjamin Constant. Tchiamãücü só conseguiu chegar nas proximidades no dia seguinte, pois não conseguiu uma embarcação para viajar até a reunião. Ao se aproximar da aldeia, todavia, ainda nas águas do rio, foi abordado pela Polícia Federal (PF) e

descobriu que catorze Ticuna tinham sido mortos na aldeia de São Leopoldo[6]. “As únicas imagens dos mortos foram tomadas com uma filmadora que conseguiu captar as cenas do velório de duas das vítimas” (Oliveira Filho, 2015: 234), e quem registrou estes momentos com a câmera foi Tchiamãücü.

Em Tabatinga, à época, havia quatro áreas indígenas Ticuna que continuavam ocupadas por madeireiros e posseiros, mesmo diante da pressão de líderes indígenas da região direcionados à FUNAI. Naquele mês de março, circulara o aviso para que os posseiros residentes dessas áreas comparecessem à sede local da FUNAI para receberem as indenizações a que tinham direito por possíveis benfeitorias. Muitos posseiros, entretanto, não concordaram com os cálculos de indenização e fizeram ameaças aos funcionários da instituição do governo durante o mês. No dia 28, próximo ao Igarapé do Capacete, onde um antigo patrão tivera que retirar apressadamente centenas de toras de madeira cortadas no alto do igarapé, cerca de vinte de seus empregados e fregueses atacaram indígenas que seguiam em procissão, numa celebração religiosa. Aquele dia ficou conhecida como Massacre do Capacete (OLIVEIRA FILHO, 2015: 234-235).

O acontecimento trágico evidenciou o poder de organização política dos Ticuna em relação ao mundo branco. A mobilização de várias lideranças em torno do território, da demarcação, e dos projetos de educação, durante décadas, possibilitou aos Ticuna, diante do massacre, projetar uma visibilidade política no cenário nacional e internacional: os Ticuna elegeram uma comitiva formada pelos líderes, entre os quais estava Tchiamãücü e Ngematücü, cujo objetivo era pressionar o governo brasileiro para atuar de maneira mais efetiva na região do Alto Solimões (ALMEIDA, 2013).

A atenção a estes acontecimentos faz-me evocar o que diz Veena Das (2011) ao acompanhar e descrever a vida de Asha, viúva aos vinte e um anos na Índia, no contexto da partição que criou o Estado do Paquistão, nos anos 1940, e que procura entender como os espaços de destruição e violência, não apenas em âmbito estatal, fazem-se presentes nas relações cotidianas e familiares. Em outros termos, o que eram lugares como o Igarapé do Capacete, da reunião de capitães Ticuna, seriam “espaços de destruição”, diante do que se pode entender, como um “evento crítico” (DAS, 1995), como o Massacre, das transformações pelas quais passaram a vida de Tchiamãücü e dos índios Ticuna, as relações familiares, afetivas e políticas?

[6] Jornal dos Trabalhadores Sem Terra. São Paulo, abril de 1988, número 72, ano VIII.

O próprio exercício etnográfico transformara-se frente ao Massacre dos Ticuna em São Leopoldo, aponta João Pacheco de Oliveira (1988b), trazendo a dimensão jurídica das relações entre índios e brancos no Alto Solimões, especialmente em relação à ocupação das áreas, do território, e ao reconhecimento do Estado brasileiro desses espaços. Tais aspectos explicitavam as relações violentas, a inferiorização da condição indígena, oras, a eliminação física dos corpos Ticuna, lideranças, mas também mulheres e crianças mortas e feridas às margens do igarapé Capacete. A dominação à qual estavam submetidos os Ticuna pelos brancos tinha ainda uma de suas faces a ação tutelar, emergindo pelas omissões e equívocos da FUNAI na assistência. A repressão e o controle exercidos pela Fundação não tinham vínculos com os direitos e a proteção dos indígenas.

Oliveira Filho organizou a publicação de Rü Aü I Ticunagü arü wu'i – A lágrima Ticuna é uma só (1988), baseado nas peças integrantes do Inquérito Policial nº1/88 em tramitação na Delegacia da Polícia Federal de Tabatinga (AM), com depoimentos de Ticuna e brancos. A área em que foram encontrados os corpos Ticuna fora identificada por estudos da FUNAI no início daquela década, era um antigo cemitério Ticuna, constando na proposta de delimitação sugerida. Em 1988, entretanto, encontrava-se fora da área decretada em 1986, e demarcada no ano seguinte. As lideranças do CGTT tinham conhecimento disso, possuíam cópia da sugestão da delimitação, queriam o reconhecimento da área. Para o reconhecimento das mortes, admitiram os assassinatos apenas alguns fregueses brancos do patrão do antigo seringal que antes operava ali, eram brancos dizendo habitar as terras há muitos anos. O inquérito ainda aponta consentimento do antigo patrão com o anúncio, a premeditação das mortes dos Ticuna, mesmo que este não tenha estabelecido qualquer acordo ou pagamento pela ação homicida (: 47).

A FUNAI desligou um dos professores, Metacü, por integrar a comissão do CGTT, da qual também participou Tchiamãücü, indo à Brasília naquele ano (idem: 80). Entre os estudos de demarcação promovidos pela Fundação, a própria contestação a estes levantamentos foi feita pela mesma FUNAI, e Antônio Carlos de Souza Lima (1988) entende que administração age contraditoriamente, saindo dos princípios do que seria então considerado como prerrogativa do Estado, o regime tutelar. O Massacre em São Leopoldo, eu lembrava acima, coloca Oliveira Filho (1999), retira o antropólogo da ordem da pesquisa, levando-o a uma "intervenção prática" junto aos Ticuna, é quando o

Centro de Documentação e Pesquisa se torna Centro Magüta. Ao mesmo tempo, lembrou-me Tchiamãücü, mostrando-me o livro que ele guarda em sua própria casa, a publicação da tese de mestrado de João Pacheco de Oliveira Filho (2015), "Regime tutelar e faccionalismo". Ali está reproduzida a mensagem do então presidente da FUNAI, Romero Jucá: seu telegrama proibia o antropólogo, também Jussara Gruber, Vera Paoliello, enfim, o CPDAS/Magüta de estarem em Tabatinga (idem: 35).

Foram meses de tensão no Alto Solimões, os Ticuna tinham receio de andar pelas ruas das cidades da região, Tchiamãücü ainda me lembrou que não só ao Alto Solimões e à viagem à Brasília se restringiu a reação ao Massacre dos Ticuna em São Leopoldo. Foi criado um Tribunal Ticuna no Largo São Francisco, em São Paulo. O CGTT , a OGPTB, o Centro Magüta se dividiram para sensibilizar a opinião pública e as autoridades para a punição dos envolvidos, explicar também aos sobreviventes, aos familiares dos mortos os procedimentos para o julgamento: o movimento indígena não queria que o julgamento fosse enquadrado juridicamente como crime comum, julgado localmente, em vez disso, reivindicavam que o Superior Tribunal Federal, instância mais elevada na hierarquia do Judiciário do Estado brasileiro, tratasse da questão.

A atuação da FUNAI no Alto Solimões, especialmente com o Massacre em São Leopoldo, comparada com outros eventos semelhantes em relação aos indígenas no território brasileiro, como o Massacre dos Waimiri-Atroari do Paralelo 11, faz também Lima e Oliveira Filho (1988) associar o órgão indigenista à violência contra os indígenas, dado seu papel histórico de mediação entre brancos. A FUNAI não atuaria propriamente como tutora, ensejando a proteção que o Estado deveria fornecer às populações inferiorizadas, minorias sociais nos processos decisórios, mas sim, por outro lado, como agressora dos índios, destituindo-os de direitos, em vez de propiciar condições de expressão e atuação política. Mais do que isso, a atuação da FUNAI precipitou entre os Ticuna

> novas formas de organização, com a criação do cargo de capitão-geral e a formação do Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT). A sociedade Ticuna tem um forte caráter segmentar e nunca possuiu chefia centralizada, os antigos tuxauás e os atuais capitães tendo somente uma autoridade restrita a uma aldeia. As necessidades presentes de articulação entre as aldeias e de coordenação para uma ação comum no sentido da defesa de seu território fizeram surgir esses novos papéis (de capitão-geral e membro do Conselho) (LIMA; OLIVEIRA FILHO, 1988: 5-6).

João Pacheco de Oliveira (1987) entende também que havia uma padrão de ação indigenista potencializado no Alto Solimões naquelas décadas, desde os anos 1960, por conflitos entre brancos e indígenas, dos primeiros invadindo, levando madeira e retirando grandes quantidades de peixes dos lagos habitados pelos Ticuna. Havia conivência e mesmo participação de autoridades locais, delegados, policiais militares envolvidos em diversos casos de violência e abusos em relação aos indígenas nas cidades da região. O capitão-geral do CGTT, Ngematücü, fora ameaçado em São Paulo de Olivença (OLIVEIRA FILHO, PAOLIELLO, 1988: 27).

O próprio indiciado como mandante do Massacre do Capacete, patrão do antigo seringal de São Leopoldo, aparece no jornal Correio Braziliense de janeiro de 1985, é o "irmão do prefeito de Benjamin Constant, que ocupa três hectares de terra na área indígena Ribeiro, no Posto Indígena de Vendaval"[7]. E novamente, dessa vez em outra publicação, no jornal Última Hora de agosto do mesmo ano, o principal acusado pelo Massacre está ao lado do "ex-prefeito e atual vereador indiciado pela Polícia Federal, patrões sobre os quais os agentes federais descobriram colonos, na maioria índios Ticuna, vítimas de trabalho escravo"[8]. Quase três décadas depois do Massacre, a região do igarapé do Capacete ainda ecoava as mortes Ticuna, como demonstram trechos de relatórios da FUNAI de Tabatinga, escritos por Tchiamãücü:

> Foi possível averiguar que na TI Matintin, tem cinco locais de entrada dos invasores (…) notamos que é fácil fazer a fiscalização dessa área, o que falta é uma organização, planejamento de fiscalização envolvendo todas as comunidades. (…) O que os Ticuna reclamam muito é que os moradores das comunidades vizinhas só se ocupam da pesca predatória (...). Trabalham só na exploração do pescado sem respeitar nada, tem muitos deles que trazem as pessoas de fora para pescar nos lagos, a pescaria feita por essas pessoas torna-se incontrolável, quando os indígenas Ticuna vão dar uma advertência eles ficam revoltados, ameaçam os Ticuna de morte, sempre eles insinuam o Massacre do Capacete, dizem que tudo o que Deus criou não se acaba".[9]

[7] Ver Terra Magüta. A luta pela demarcação das terras Ticuna no Alto Solimões. PETI. MAGÜTA/CDPAS. CEDI. Editora da UFRJ, 1988.
[8] Idem.
[9] "Relatório de viagens de atividades de fiscalização da Terra Indígena". Regional da FUNAI, Tabatinga, 22 dezembro de 2011.

Ourique

Quem foi a Terra Indígena (TI) Umariaçu, no Alto Solimões, mesmo depois de quatro décadas desde a chegada de irmão José, que faleceu no início dos anos 1980 em território Ticuna, notou a presença de sua igreja, de seus seguidores, e a continuidade da Irmandade da Santa Cruz (ISC), ainda que nesta aldeia já existissem outras denominações cristãs, católicas, evangélicas e neopentecostais. Quem foi a TI Éware, descendo o rio Solimões e subindo um dos igarapés, como o Paraná, à esquerda, e que também abriga muitas aldeias, como Ourique, ao chegar nesta – a depender do motor da embarcação, podendo levar cerca de 12h –, da mesma forma reparou a vestimenta, os colares com crucifixo, a postura corporal, o andar, são os Ticuna da ISC. Em Ourique, Tchiamãücü me contou, foi para aquela aldeia que seus pais se dirigiram, ao lado de seus tios, nos anos 1960. Com a chegada da Irmandade, os Ticuna se dispersaram, e muitos, como seus familiares, foram atrás do irmão José.

Os pais de Tchiamãücü e ele mesmo habitaram também duas grandes Ilhas no Solimões, regiões mais próximas tanto de Tabatinga como de Benjamin Constant, Aramaçá e Ilha do Cleto. Desta última seu pai voltou para Ourique, mas Tchiamãücü ficou ali com a primeira esposa.

Tchiamãücü nasceu nos anos 1960 na mesma Ilha do Aramaça, ilha sobre a qual, no final daquela década:

> Neves da Costa Vale, delegada da Polícia Federal que investigou o caso e as condições locais em geral, constatou que pouca coisa havia mudado desde os velhos e maus tempos. Ela observou que centenas de indígenas estavam sendo escravizados por proprietários de terras de ambos os lados da fronteira, e que colombianos e peruanos avançavam pelos rios brasileiros para caçar os índios ticunas. Índios semi- civilizados, disse ela, estavam sendo aliciados e recrutados para agir como bandidos na Colômbia. A área é conhecida como Solimões, e a delegada Costa Vale ficou chocada com a desesperadora condição física dos índios. Os leprosos eram abundantes, e ela confirmou a existência de uma ilha chamada Armaça, onde se confinavam indígenas velhos ou doentes para que lá aguardassem a morte. Disse que eles não contavam com nenhum tipo de assistência (LEWIS, [1969]2019: 42).

A reportagem de Norman Lewis conta-nos a situação histórica de dominação do seringal. Em 1982, Tchiamãücü recordava-se, ele era então Diretor da ISC na aldeia

Ourique, e com a ajuda de mais um companheiro expulsaram marreteiros[10] da região. Tchiamãücü foi bastante enfático, repetindo que já naquela época, e, claro, desde então: "Ninguém queria, ninguém quer mais patrão!". Como diretor, um dos maiores postos na hierarquia da ordem da ISC, Tchiamãücü, portanto, não queria ser confundido com um "patrão" dos tempos do seringal.

Um dos irmãos mais velhos de Tchiamãücü, naquela década, estava onde hoje é TI Umariaçu, mas também foi para Ourique, foi quem (re)fundou a aldeia. Nesse momento, poucos meses depois, disse-me Tchiamãücü, chegou a Irmandade, começou o movimento da ordem de Santa Cruz. Seu irmão também tinha a intenção cristã e, desde então, para ir para Ourique, é como um "pré-requisito", tem que fazer parte da Irmandade para não dar problema, para não ter conflito. Tchiamãücu acreditava-se ainda como da ISC, mesmo que, ponderando, não seguisse mais os regimentos, a conduta e os preceitos. Nos últimos anos, o movimento dos Ticuna seria parecido ao que atraiu e dispersou seu povo com a ISC, entendia Tchiamãücü, só que em direção às cidade de Tabatinga, Benjamin Constant e São Paulo de Olivença.

Em uma das noites em Ourique, na casa de uma de suas sobrinhas na aldeia, Agente Indígena de Saúde (AIS), que se formara como Agente de Saúde Bucal no primeiro convênio, na primeira parceria do Centro Magüta com a UFRJ no final dos anos 1980, conversávamos com o então cacique de Ourique. Este também é sobrinho de Tchiamãücü. Quem poderia falar melhor, quer dizer, quem poderia contar a história da aldeia, do movimento indígena, e o conhecimento do povo Ticuna, sim, era Tchiamãücu, contou-me o cacique. Outra que poderia falar bem, quem tinha conhecimento, era sua própria mãe, irmã de Tchiamãücü, mas que ela não estava, como seu tio, "desde muito tempo envolvida com a escrita".

Em uma comunidade toda da ISC, considerando que a língua Ticuna está grafada, que as escolas são bilíngues, que jovens escrevem em Ticuna, que há mesmo uma literatura em Ticuna por três países na América do Sul, diante de milhares de indígenas que se reconhecem como ticunas, é impossível não notar a força da ISC, lembrando que "irmão José recorria a formulários, regras, a um estatuto, que tudo tinha um efeito legal na ordem da Santa Cruz, para a hierarquia da Irmandade" (Oro, 1989: 75). A escrita, portanto, não era qualquer escrita, era sim aquela que se refere a uma acepção mais ampla, à

[10] Termo que pode ser entendido como aquele que derruba a mata e rouba madeira.

> (...) palavra, [que] foi entregue para Tchiamãücü, que pela sua vez fez as explanações fazendo explicações sobre os direitos sociais, originários dos povos indígenas, que são garantidos em leis específicas e pela constituição federal, citou a Lei Nº 6.001 de 19 de Dezembro de 1973, os artigos 231 e 232 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a Convenção 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho – da ONU, Organização das Nações Unidas, e os documentos legais de homologação de todas as terras indígenas dos Povos Ticuna da região do Alto, Médio e Baixo Solimões, onde somam dezenove TI's.[11]

Na mesma noite, ao nos aprontamos para dormir, já na casa de um dos irmãos mais novos de Tchiamãücü, o rádio permanecia ligado, à estação em que o pastor dirigia resolutas palavras de conduta, de comportamento, o que poderia ser feito, o que não deveria ser feito, e entremeava seu próprio credo, "não é ser nem católico nem evangélico". Era preciso, sobretudo, "acreditar na palavra do profeta", o que poderia então ser estendido aos membros da ISC. A sede da pregação no Rádio fazia referência a Benjamin Constant, havendo também encontros em Tabatinga e em São Paulo de Olivença, e não se restringia aos Ticuna. A palavra, a história e a narração, no Rádio durante o fim da noite, na manhã seguinte, amanhecia metaforicamente na Bíblia Sagrada traduzida para língua Ticuna e deixada pelos familiares de Tchiamãücü sobre minha mochila e meu caderno de anotações. Se Tchiamãücü era quem tinha autoridade para contar os Ticuna, o movimento indígena de sua região, era também porque fora – ou ainda era, como ele mesmo preferia dizer – da (hierarquia) da ISC. O efeito que a palavra, o conhecimento, a letra adquirira em sua trajetória, para os Ticuna, era a respeito, principalmente, aos diferentes âmbitos do movimento indígena e ao aparato estatal.

Ação indigenista e situação histórica

A FUNAI havia desativado projetos de desenvolvimento comunitário e assistência no Alto Solimões entre 1976 e 1977, e poderia então ser entendida como agência que compunha o cenário, a situação histórica de dominação pelo qual os índios

[11] 2º Relatório da reunião da Associação dos Povos Indígenas Ticuna Residentes na Cidade de Tabatinga. Regional da FUNAI, Tabatinga, setembro de 2017.

estavam submetidos (Oliveira Filho, 1987) ao longo daquelas décadas, e relações por meio das quais Tchiamãücü cresceu.

> Uma situação histórica se compõe de um conjunto determinado de atores e forças sociais, cada um desses provido de diferentes recursos, padrões de organização interna, interesses e estratégias. (…) uma situação histórica se define pela capacidade, por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de produzir uma certa ordem política através da imposição de interesses, valores, e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política. (...) através da comparação de duas situações, uma descrição teórica (e assim lógica e econômica, menos que factual) da própria mudança social, permitindo indicar com clareza as alterações nas relações políticas entre os atores e qual a composição de interesses que essa nova situação representa e procura articular (OLIVEIRA FILHO, 2015: 46-47).

É por meio da descrição e da análise das sucessivas situações históricas dos Ticuna que João Pacheco de Oliveira Filho (1987, 1988) afirma, também, um padrão de dominação, desde as missões no século XVII, promovendo o aldeamento das populações indígenas e adequação de suas vidas a um regime de trabalho exógeno. Os padres escolhiam chefes, controlavam a conduta e as crenças daqueles que foram catequizados (idem, 1987: 207). No século seguinte, as Missões transformaram aldeias em vilas, tendo instalado Diretórios dos Índios com autoridades civis, no período em que a região começa a receber, mais sistematicamente, colonos. Vem a emergência da extração gomífera, a empresa seringalista nos séculos XIX e início do XX, e a região é praticamente dividida entre patrões, comerciantes que obtinham títulos de terras às margens do Solimões, dos igarapés, o que redistribui a população Ticuna na região (idem: 208).[12]

Em Prefácio à Ensaios de Antropologia Histórica, revisitando a produção intelectual de João Pacheco de Oliveira Filho, Roberto Cardoso de Oliveira (1999), nesse sentido, sublinha a importância de entender a compreensão das análises sobre os

[12] A dominação do seringal como situação histórica apontada por Oliveira Filho encontra descrição, por exemplo, em reportagem de Norman Lewis [1969]/(2019): "Na década de 40, uma empresa seringalista punia os escravos indígenas que ficassem aquém da sua devida cota de produção diária arrancando-lhes uma orelha; por fim, quem não atingia a meta pagava com a vida. (…) a maioria dos proprietários de terras locais é um pouco menos espetaculosa em suas modalidades de opressão. Diz que os latifundiários acorrentava leprosos a postes, abandonando-os à própria sorte durante uma semana, sem comida e sem água, forçados a urinar e a defecar ali mesmo. Ele era um mau exemplo, mas seu método para manter os índios ticuna em estado de escravidão era o mais usado.(…) Os que tentavam fugir eram detidos (pela força policial privada dos latifundiários) e encarcerados como ladrões".

Ticuna trabalhando com "eixos cronológicos", priorizando história em detrimento de estrutura (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1999: 14).

Tais apontamentos ainda contrapõe a afirmação de Curt Nimuendajú (1952) sobre a ausência de chefia entre os Ticuna, que poderia ser entendida, para Oliveira Filho (2015), como fruto dos efeitos destruidores que o contato, a sucessão dessas situações históricas teria tido sobre a organização social e política indígena. Quando da pesquisa, da etnografia de João Pacheco de Oliveira, em Umariaçu, nos anos 1970, havia dois papéis políticos contrastantes: o "capitão", reconhecido pelos Ticuna, e o chefe do grupo vicinal, ferramenta analítica e descritiva criada pelo autor. Este último operava no âmbito da aldeia, das famílias nucleares, enquanto o primeiro exercia uma função mediadora dos Ticuna com o mundo exterior, fosse com os militares da cidade, ou com os funcionários do antigo SPI. Então a vida política, entendida pelo antropólogo como, mais uma vez, o transcurso das situações históricas, a mudança social empreendida pelo contato interétnico, em seu recorte da organização política, dava-se em torno dessas figuras. A ausência de chefia encontrada por Nimuendaju era reveladora da situação histórica de destruição que o contato promoveu desta categoria. A abordagem teórica de João Pacheco de Oliveira (1977, 1988, 2015) encontra em Roberto Cardoso de Oliveira (1996) uma referência importante, uma vez que para este pesquisador, também junto aos Ticuna

> (…) a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial), relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis. Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas contraditórias, isto é, que a existência de uma tende a negar a da outra. E não foi por outra razão que nos valemos do termo fricção interétnica para enfatizar a característica básica da situação de contato. [Ademais] (…) a situação do contato como uma "totalidade sincrética" ou, em outras palavras, "enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente 'unificadas' através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes (...) (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996: 46-47, grifos no original).

Com isso, enquanto "totalidade sincrética" e "fricção interétnica", Cardoso de Oliveira (1996) procura também não estabelecer correspondências conceituais entre as

sociedades em contato, como se a preocupação fosse aprender a realidade como resultado do contato. Não se tratava, pois, de estabelecer uma correspondência entre instituições sociais opostas, como se o conflito adviesse dessas instituições atuando umas sobre as outras, conforme suas naturezas, por exemplo, instâncias econômicas versus instâncias econômicas, religião versus religião: ou como se o missionário e o administrador governamental afetassem somente a ordem de uma sociedade indígena no que se referisse ao sistema de chefia (idem: 34-35). A leitura de João Pacheco de Oliveira Filho (1977, 1987, 1988, 2015), nesse sentido, ainda que ecoando em parte a proposta de Cardoso de Oliveira (1986), descreve e analisa as relações sociais vivenciadas pelos Ticuna como tendo sido destruídas pelo contato, submetidas a um padrão de dominação e mudança social em que se perderam as correspondências entre as categorias as práticas sociais. Recuperando o trabalho de Curt Nimuendajú (1952), Oliveira Filho (1988) aponta os "cabeças", líderes dos segmentos de uma nação, de um clã reunindo famílias num grupo local, em uma maloca. Estes chefes teriam poderes mágicos, inteligência e habilidade para lidar com estrangeiros, tendo especialmente um papel de conselheiro em seu território, mas sem poder coercitivo: eram os *Tê/Ti*. Nos anos 1970, início das pesquisas do antropólogo no Alto Solimões, também ele ainda pode ouvir histórias sobre os *To'ü*, que nesses territórios locais, de poucas famílias de um mesmo segmento clânico, eram considerados chefes militares, tendo um código específico de autoridade, figuras escolhidas e educadas desde o nascimento, porém, novamente sem poder coercitivo ou capacidade de realizar qualquer tipo de punição, suas ações estavam apenas orientadas ao conflito com outras aldeias, outros clãs. Inclusive, *To'ü* são os "mascarados" da Festa da "Moça Nova" (*worecü*), ritual Ticuna em que o clã patrilinear da menina reclusa no interior do curral defende-a das incursões dos *To'ü* de outro clã. Havia também os Yuücü, traduzidos como feiticeiros, e Ngi'etacü, ou mais propriamente xamãs, ambos com funções privadas, não sendo associados ao grupo, à maloca, ou mesmo ao clã, como se fossem representantes desses grupos (1988: 118-121). A configuração da situação histórica do seringal, a atuação dos patrões, o desaparecimento das malocas, tudo isso produziu, para Oliveira Filho (1987), a dominação dos Ticuna, uma mudança social expressa no então faccionalismo, retirando a autonomia do funcionamento das instituições políticas Ticuna, em função, assim, de um novo tipo de unidade social, de organização política e de poder também para os Ticuna (1977).

Tchiamãücü, por outro lado, associava *To'ü*, traduzindo-os como "guardiões Magüta", na linguagem da guerra, a "soldados", mas também a "vigilantes", aqueles atentos, preparados para proteger seu povo. Eram os *To'ü* quem cuidavam dos Magüta como quem luta contra inimigos.[13]

A etnografia de João Pacheco de Oliveira (1977, 1988), ao mesmo tempo, ao fazer um inventário dessas posições de liderança política, encontra ainda os chamados grupos vicinais e seus chefes, muitas vezes, associados às famílias nucleares. É entre o "capitão", que era alguém que havia passado por grande mobilidade geográfica, conhecido outros lugares, de outras aldeias e clãs, tendo vivido algum tempo entre os brancos e trabalhado entre eles, e escolhido pela agência estatal (OLIVEIRA FILHO, 2015: 157), que o chefe formava-se por um processo de liderança interna, dentro dos grupos domésticos, no interior das aldeias. Existem, portanto, dois tipos principais de fatores ordenadores da vida política no registro do faccionalismo: ao capitão e ao chefe referem-se interesses divergentes e diferentes projetos sociais se expressam e se articulam. Se "a estrutura política e a organização do parentesco estão completamente fundidas" (idem, 1977: 151), esta conjunção se apresenta por uma tensão, por uma arranjo desigual. O capitão de uma aldeia Ticuna, como escolha dos civilizados, estabelece uma comunicação regular entre índios e brancos, ele é um tradutor, um mensageiro e chegava mesmo a usar uniforme militar (OLIVEIRA FILHO, 1977: 154). É ele

> quem ajusta e conecta a vida da população indígena às determinações de uma situação histórica maior. Para desempenhar sua missão, ele precisa conhecer bem o mundo dos civilizados, expressando-se isso em algumas qualificações que todos os "capitães" satisfazem: saber falar bem o português, conhecer os costumes dos civilizados, saber fazer conta", comerciar com habilidade e ganhar a confiança dos civilizados que exercem a tutela daqueles índios (OLIVEIRA FILHO, 1977:157).

Há propriamente um deslizamento histórico de significados desta categoria, que poderia ser remetida ao marichaua, mais em relação aos Ticuna habitantes do lado peruano da fronteira, ou aos termos cacique e tuxaua, bem como capataz, referidos ao patrão do seringal da empresa gomífera, já do lado brasileiro. João Pacheco de Oliveira

[13] "Plano de Trabalho de Vigilância e Proteção das Terras Indígenas". Regional da FUNAI, Tabatinga, janeiro de 2017.

Filho (2002), a partir de Umariaçu, a primeira reserva indígena dos Ticuna no Alto Solimões, desde os anos 1940, levanta um material heterogêneo, cartas e relatórios, reconstruindo fatos e acontecimentos através da memória dos indígenas e não indígenas, enfim, para poder dizer que os Ticuna interpretavam os eventos e personagens desse processo dentro de uma forma narrativa tradicional, ou seja, de uma mensagem salvacionista marcante naquela sociedade, e reativada em momentos cruciais. Mas, como nomeado, escolhido pela agência estatal, pelo SPI (ou pela FUNAI) o capitão agia

> numa comunidade que se encontra "encapsulada" no interior uma estrutura tuteladora maior, o relacionamento que eles [capitão e chefe do grupo vicinal] irão estabelecer entre si deverá submeter-se a certas regras e pressões. De um lado o "capitão" precisa fornecer à estrutura maior aquilo que ela demanda por parte da comunidade, de outro deve satisfazer algumas das aspirações da comunidade quanto á obtenção de recursos da estrutura maior. Para realizar a primeira e mais importante dessas tarefas o "capitão" precisa mobilizar pessoas que sustentem e executem as proposições emanadas do órgão tutelador (OLIVEIRA FILHO, 1977: 158).

Mais de três décadas após as experiências criadoras da etnografia de João Pacheco de Oliveira Filho (1977, 1988), neste período, outro dos irmãos mais velhos de Tchiamãücü fora capitão de Umariaçu, já na passagem dos anos 1990-1980, e, nos anos mais recentes, são dois sobrinhos da mesma liderança os caciques. O único meio que o capitão dispunha, desse modo, para mobilizar pessoas até o início década de 1970 – e, claro, também depois disso – era obter o apoio de pelo menos um dos chefes de grupos vicinais, aquele conhecido como *toeru* (OLIVEIRA FILHO, 1988: 256).

Um dos irmãos mais velhos de Tchiamãücü era segundo-capitão em Umariaçu naquela época, assim, capitães e segundos-capitães, quando não tem a mesma genealogia, estando proximamente conectados por linhagens, têm conexões genealógicas extensas (OLIVEIRA FILHO, 1977: 194), como a família de Tchiamãücü, que chegou a ser uma das mais numerosas de Umariaçu (: 213). O chefe de um grupo vicinal, por sua vez, "organiza atividades de um conjunto de pessoas relacionadas por parentesco e vizinhança, em continuidade face à autoridade do chefe do grupo doméstico" (: 156). Podem ainda ser aquelas figuras mágicas os chefes dos grupos vicinais, como "pajés", feiticeiros ou xamãs, podem pertencer a um mesmo clã, cumprindo ainda a regra preferencial de casamento, com a prima cruzada patrilateral.

> A função do chefe do grupo vicinal porém é tanto a de comunicar-se com estranhos e civilizados, representando os membros de seu grupo perante qualquer autoridade ("capitão", chefe do posto, militares, comerciantes, professores, missionários, etc.), quanto à de organizar a cooperação entre os vários grupos domésticos que habitam próximos uns dos outros. Isso se manifesta, por exemplo, nas atividades econômicas, religiosas e em algumas tarefas comunitárias(: 156).

É importante destacar que ambos os papéis discutidos, descritos e analisados por João Pacheco de Oliveira não assumem funções coercitivas ou repressivas. Se o capitão era aquele quem conectava os Ticuna à sociedade envolvente, isso acontecia enquanto mediador, novamente, como mensageiro, não era ele o artífice da dominação, mesmo quando isso assume a face oculta da dominação tutelar (1987, 1988). Se a relação entre ambos os papéis é desigual, o é no interior do regime faccional Ticuna, pois tanto o capitão quanto o chefe do grupo vicinal são entendidos enquanto conselheiros.

Nos anos 1970, João Pacheco de Oliveira Filho (1977) aponta "a importância do que o parentesco mantém enquanto fonte de recrutamento de seguidores para os líderes [das facções]" (: 194). É neste momento também que vem para aquela aldeia próxima de Tabatinga várias famílias de Ourique, membros da Irmandade da Santa Cruz (1988: 247). A Irmandade "transformou-se em uma fornecedora de líderes que, manifestando respeito ante o patrão em contextos religiosos, mantinham-se nos contextos sócio-econômicos como defensores intransigentes dos interesses e dos direitos dos índios" (1987: 214), o que se poderia atribuir mais diretamente a Ngematücü, mas também aos germanos de Tchiamãücü. É com este último, no entanto, com quem é possível estabelecer descontinuidade quanto à ação indigenista atrelada à situação histórica de domínio do seringal, na medida explícita, inclusive, com que Tchiamãücü põe de lado, deixa para traz a linguagem e as práticas sociais ligadas ao "regime tutelar" depois de 1988 e da Constituição federal promulgada naquele ano, outra vez em relatório da FUNAI:

> (…) servidor da FUNAI disse que isso [não] acontece [a intervenção da polícia] porque a FUNAI ainda é o Pai dos indígenas, ela que não deixa a polícia fazer os serviços, porque a FUNAI é para defender os índios, isso está garantido na nossa lei, que é o estatuto do índio, mas já fizemos de tudo junto às autoridades e não obtivemos os objetivos alcançados. Tchiamãücü esclareceu ainda o assunto referente a tutela, baseando-se no que o servidor

> disse antes, que a FUNAI ainda é o pai dos índios: na Constituição Federal do Brasil de 1988, pelos Arts 231 e 232, acaba a tutela, porque se reconhece a autonomia dos Povos Indígenas, o que era tutela se transformou em proteção aos Direitos dos Povos Indígenas, essa parte é que as autoridades têm que terem os conhecimentos e entender, para fazer os atendimentos diretos aos povos indígenas sem ser representado pela FUNAI, esses Arts. reconhecem a capacidade do índio, o que para muitos dos povos indígenas se torna difícil, porque estão acostumados a lidar com o guia da FUNAI. Quando o índio toma essa iniciativa, não está tomando a vaga do dever do Estado, mas sim está assumindo sua cidadania com autoridade e autodeterminação.[14]

Considerações finais

Tchiamãücü destacava ao fim da narração da história Yoi e Ipi que a criação dos clãs, das nações Magüta, *ordenavam* - e grifo a palavra intencionalmente -, a maneira dos casamentos, os clãs sem pena podendo apenas unir-se aos clãs com pena. Para ele, somente alguns seriam clãs verdadeiros, pois alguns teriam sido inventados, não tendo importância. Os com pena seriam Arara, Japó, Mutum, Maguari e Tucano; os sem pena, Avaí, Onça, Saúba e Jenipapo. Por fim, Tchiamãücü relacionava a divisão em clãs, a separação entre as nações à Festa da "Moça Nova" (ao *worecü*), à disputa entre os mascarados (aos *To'ü*), comentando também como Yoi era justo, o herói dos Ticuna, enquanto Ipi, não, gaiato, trapaceiro. Tchiamãücü, de certa forma,

> narrava a origem de costumes centrais à vida dos Ticuna (como a divisão da sociedade em nações e o casamento entre metades exogâmicas) e fez alusão a outros hábitos e crenças vigentes no passado e ainda presentes… o relacionamento com a tradição, onde os costumes devem ser explicados por acontecimentos do passado e descritos através de sequências míticas (OLIVEIRA FILHO, 1988: 105).

A questão de João Pacheco de Oliveira (1988) é o estabelecimento de uma derivação de papéis. Yoi e os imortais uüne comporiam o campo mítico de forma que, mais do que identificação, ou continuidade, mas por aproximação, como se a história enquanto cronos, decorrer do tempo, para os Ticuna, em determinados momentos se

[14] "Relatos de reunião das lideranças indígenas das Comunidades Indígenas Umariaçú I e II", reunião ocorrida no dia 23 de setembro de 2015.

aproximasse da mitologia. É o que o autor chama de reencantamento do cotidiano, por exemplo, com a presença e a pesquisa desenvolvida por Curt Nimuendaju no Alto Solimões. Nestes momentos de aproximação entre mito e história, então, aconteceriam mudanças sociais, passagens de uma situação histórica à outra. Com Nimuendaju, desse modo, teria ocorrido uma:

> identificação entre etnólogo e o filho de Ipi… Nimuendaju endossando crenças e esperanças reprimidas por "patrões", passou a ser situado aos próprios imortais, interferindo positivamente em sua existência cotidiana para salvar o mundo de uma "destruição iminente". Para o etnólogo, a narrativa salvacionista reserva assim o lugar de mensageiro dos uüne – imortais (OLIVEIRA FILHO, 1999, 84-85).

Nimuendaju era qualificado propriamente como chefe, davam-lhe a designação de aegacü, aquele entre o líder de um grupo social, e os üüne, os imortais ou encantados, que tem a capacidade de alterar e determinar a existência dos mortais, mostrando-lhes o caminho da salvação. Tais características, atributos, a mesma compreensão, analítica e etnográfica, estavam dispostas para Manuelão, branco, funcionário do SPI, o primeiro capitão da aldeia de Umariaçu, nos anos 1940. Manuelão como capitão ainda é apreendido pelos Ticuna como salvador, como alguém que os protegeria do regime, da dominação do seringal (OLIVEIRA FILHO, 1999: 78-79).

Ari Oro (1989) compreende que a mitologia Ticuna se reatualiza, modifica-se em função dos momentos históricos. As sucessivas pressões, as situações críticas que vivenciavam os Ticuna, os faziam tomar os mitos não só como apoio: os mitos agiam social e politicamente, como modelos de representação. Yoi, os imortais, os heróis Ticuna iriam reforçar a crença na salvação dos "profetas", naqueles que, ora se diziam salvadores, ora eram entendidos como criaturas messiânicas, fazendo, portanto, dos Ticuna, também, uma sociedade predestinada a receber tais personagens. O irmão José, inclusive, era anunciado, esperado, e quando chega e percorre o Alto Solimões, em algumas aldeias foi visto como o próprio Yoi (ORO: 1989: 46-49).

Para Oliveira Filho as continuidades dos papéis sociais seria extensiva, de Yoi emanaria poder, dele e dos imortais, de tempos em tempos, como ficaria mais explícito na sucessão de movimentos salvacionistas ao longo do século XX, registrados pelo próprio Curt Nimuendaju (1952), e presenciado pelo próprio pesquisador (OLIVEIRA

FILHO, 1977), sendo também registrado pela bibliografia (ORO, 1989). Os movimentos salvacionistas, assim como o governo e suas instituições estatais, governariam o destino, contrapondo-se, claro, à violência e dominação de uma situação como a da empresa seringalista, mas, ao mesmo tempo, preservando alguma continuidade, uma relação vertical, tal como Yoi e os imortais (OLIVEIRA FILHO, 1999: 234). É o que Ario Oro chama de sentido político dos movimentos messiânicos-milenaristas que ocorreram sucessivamente com e entre os Ticuna, pelo menos ao longo do século XX (apud PEREIRA DE QUEIROZ, [1977], 1989: 18).

Mas se Tchiamãücü me contava a história de Yoi, enfatizando-o como um herói Ticuna, não o fazia como quem estabelece uma relação temporal, cronológica, ou mesmo histórica, em relação à narrativa mítica. Ou seja, Yoi e a narrativa mítica não são origem, não compunham um passado, porém, ao mesmo tempo, produzem efeitos sociais (Strathern, 2014), são costumes centrais à vida dos Ticuna, são sua tradição. Retomo a palavra grifada, *ordem*, associada por Tchiamãücü especialmente a Yoi. Para meu interlocutor, ainda, Yoi habitava o Éware, território sagrado para os Ticuna, que coincide com a demarcação das Terras Indígenas no Alto Solimões, junto aos imortais, aqueles que pescados pelo herói, todavia, não se transformaram em Magüta, os próprios Ticuna. A coabitação da narrativa mítica com a Terra Indígena reconhecida pelo Estado brasileiro fazia o mito, portanto, produzir efeitos sociais.

Jean-Pierre Goulard (2009) diz que, para os Ticunas, o nascimento dos irmãos míticos na narrativa acontece em uma terra em contínua transformação. É com o nascimento de Yoi e Ipi que se começa a "organizar o universo" indígena, transformando um estado geral indiferenciado, instável, em um que se põe ordem, para o qual se atribui estabilidade. Goulard também chama a atenção para este aspecto da relação entre os mesmos personagens, como destacado por Tchiamãücü ao me fazer sua própria narração, são os "erros" de Ipi que fazem com que Yoi produza "correção", ordem e estabilidade. Há assim a oposição complementar entre os personagens do mito, com Yoi como "o conselheiro" ou "aquele que sabe", enquanto a Ipi estaria reservado o papel de "pícaro". Sem qualquer moderação, as ações de Ipi criavam eventos, colocando-se e colocando-os em situações conflituosas. Yoi, por outro lado, antecipa os "erros" de Ipi, respondendo de maneira apropriada para que a vida pudesse seguir (GOULARD, 2009, p. 41-45). Para os Ticuna, os feitos recentes são contados através da percepção dos heróis míticos como parte do universo cotidiano. O tempo para os Ticuna

não seria um passado, tal como para os brancos, em seu conceito referenciado como algo destituído de realidade. Para os Ticuna, o tempo é o presente, e é definido a partir da experiência direta, uma construção para os acontecimentos que se acabam de ver, o tempo é a realidade atual (LANDABURU, 1993 apud GOULARD, 2009, p. 38). Goulard (2009) então complementa, o tempo é mitológico, não é passado, tal como para os brancos, mas pertence ao campo da experiência dos Ticuna e é empregado de maneira atual (GOULARD, 2009, p. 38).

A diferenciação entre passado e presente poderia ser estabelecida enquanto

> un tiempo-palabra mitológico (ore) que ha permitido elaborar las reglas, explicitar y entender las transformaciones y posturas del presente, contrabalanceado por un tiempo-palabra reciente (ga) que ha visto la actualización de los preceptos recibidos que se relacionan, tanto a la organización de la sociedad, como a los rituales. (GOULARD, 2009, p. 38).

O tempo mítico, aquele da narrativa mítica, é tomado como um protótipo para o que se faz visível nos dias atuais, nas metades clânicas, na celebração dos rituais, das demais relações estabelecidas, ou seja, cada uma dessas instâncias da vida social é resultado de uma transformação desse protótipo. O transcurso do tempo, entendido como história, para os Ticuna, confunde-se com os mitos. Modificações sociais, adaptações circunstanciais, não seriam vividas como tais. Porém, enquanto o mito, sim, ao ser transformado, apresentavam-se versões admitidas para os demais planos da vida social.

No Prólogo de "Entre Mortales e inmortales – el ser según los Ticuna de la Amazonía", Maurice Godelier (2009) ressalta que a associação entre Yoi e Ipi e os movimentos salvacionistas cristãos esvaziava destes últimos os elementos essenciais presentes na ideias de pecado, sacrifício e perdão. O pensamento ticuna estaria relacionado, por sua vez, à ideia de "desvios", "erros". Mais do que isso, o princípio de "imortalidade" perseguido pelos cristãos adquire caráter individual, enquanto os Ticuna estariam preocupados com a imortalidade daqueles que pertencem à comunidade.

Por fim, antes de encerrar, lembro que, uma tarde, enquanto fazíamos farinha debaixo da casa de Tchiamãücü, às margens do Solimões, atrás do porto de Tabatinga, ele me dizia que "o pessoal das comunidades, os parentes quando o cruzavam nas ruas, quando o cruzavam nas proximidades do porto, ou mesmo quando o viam na canoa,

com a malhadeira principalmente, todos se surpreendem". Ele generalizava, mas eu entendi que se tratava de alguns "parentes", que não necessariamente genealógicos. "Parentes" em sua acepção, é um uso comum ao movimento indígena brasileiro, disseminado pelo país, fazendo referência aos demais indígenas, indiferenciado-os, mas incluindo todos sob uma mesma "comunidade".

Havíamos ido à Ilha Aramaça pela manhã, ali Tchiamãücü tinha roçado de macaxeira, e apanhamos madeira, galhos, pedaços de troncos velhos para o fogo abaixo da chapa improvisada. Cruzamos o porto, então muitos nos viram. Tchiamãücü elevou um pouco o tom de voz naquele momento, olhava ao redor, e entendi, então, que ele estava não só conversando comigo, estava dirigindo-se a mais alguém. Poucos metros dali, um rapaz jovem, e que eu já vira no porto "cortando na gíria", conversando na língua Ticuna, e que aparentemente tinha familiares vizinhos à casa em que vivia Tchiamãücü, estava próximo enquanto torrávamos farinha. Insinuando, movimentando a boca sem pronunciar as palavras, por fim, aproximou-se aquele rapaz, postando-se atrás, sem que Tchiamãücü o pudesse ver. "Não sabe", percebi que o jovem dizia, "não saber fazer, mentira", sem dizer nada, apenas movimentando os lábios, e gesticulando às costas de Tchiamãücü, apontando-lhe o dedo.

"Vir para a cidade, ou trabalhar para branco, é como se desindianizar", disse Tchiamãücü, "os parentes começam a pensar como pensam os brancos, têm os preconceitos iguais àqueles que os brancos têm em relação a nós, ao pensamento e à vida dos indígenas". Tchiamãücü então vivia, parcialmente, o "infortúnio" que experienciou o ex -prefeito indígena de São Grabriel da Cachoeira (AM), que caíra em uma espécie de ostracismo indígena (IUBEL, 2015: 228). Em partes, porque Tchiamãücü, em sua extensa parentela, que operava fazia décadas em torno de figuras de liderança, dava ainda a ele algum prestígio.

Tchiamãücü criava uma nova política Ticuna extensiva da tradição mítica de seu povo, mas ela não se confundia inteiramente com o registro dos capitães, tampouco com o movimento salvacionista. Ainda que, obviamente, esteja em continuidade com os desdobramentos das situações históricas pelas quais viveram os Ticuna, explicitamente pelas continuidades genealógicas configuradas. É a partir dessas clivagens de relações que Tchiamãücü constituia-se e expressava-se. A linguagem política de Tchiamãücü, ao mesmo tempo, porém, é aquela que diz claramente sobre o início dos anos 1990, houve uma ruptura, uma transformação. A demarcação das Terras Indígenas, as

reconfigurações do movimento indígena local, regional, e nacionalmente, portanto, também jogam luz nesta ruptura. A Constituição brasileira de 1988 incorporou-se ao discurso indigenista, mas também ao próprio discurso indígena. As ações indigenistas, oras, também não são as mesmas, especialmente no que tange ao chamado "regime tutelar", e, com isso, se ainda guardam relações desiguais, defronta-se com uma gramática que os próprios indígenas modificaram.

Quando Beatriz Perrone-Moisés (2015) faz aquele alerta inicial sobre os "ruídos" das categorias importadas pela etnologia sul americana, isso poderia levar a um impasse. Para Perrone-Moisés, levar a sério os nativos é especialmente não tomar como metáfora, ou qualquer outra figura de linguagem, o que eles dizem. É por isso que a genealogia Ticuna, do movimento indígena no Alto Solimões, ainda seguia presente nestes anos nas instâncias da FUNAI, enquanto se deu minha pesquisa, uma vez que a antropóloga coordenadora da regional da FUNAI de Tabatinga é filha de Tsheveru Rü Memaücü, portanto, também ligada a Tchiamãücu. É o parentesco mobilizador do "regime facional" (OLIVEIRA FILHO, 1977) operando então nos padrões do "nosso governo" (1988).

Tchiamãücü assistiu à promulgação da Constituição de 1988, em Brasília, de dentro da Câmara. Ele é testemunha na consolidação dos artigos 230 e 231 ao longo das últimas décadas. Ele se recordava da presença, da alegria e da festa do antropólogo e deputado Darcy Ribeiro no Plenário da Câmara, tomado por indígenas habitantes de diversas regiões brasileiras. A festa vestiu o deputado Ulisses Guimarães com um cocar, e houve uma carreata pelas ruas do Distrito Federal.

Em retrospectiva, da direção da Irmandade em Ourique à atividade mais intensa no movimento indígena, candidatar-se ao legislativo, coordenar instituições regionais do movimento indígena e assumir um cargo de confiança na FUNAI, sendo nomeado chefe do Serviço de Gestão Ambiental e Territorial (SEGAT), da Regional de Tabatinga, a trajetória de Tchiamãücü é uma linha (INGOLD, 2007) indígena em direção ao centro de poder do Estado brasileiro.

É como se à Brasília, para Tchiamãücü, coubesse com destaque o termo controle, por vizinhança de significado, termo do qual careciam as principais figuras de poder, aqueles como os capitães e os chefes vicinais. A mediação anteriormente estava designada a estes papéis. Se se entende Estado enquanto relações sociais eminentemente políticas, que envolvem desigualdade de poder, domínio, coerção, outra vez, os

principais líderes Ticuna carecem desse "Estado". Ao mesmo tempo, o estabelecimento de relações entre o Estado brasileiro e o "estado de relações" Ticuna faz deslizar suas figuras de liderança, que pelos aspectos de proteção, dos papéis militares, os To'ü, são como que "arrastados" para mais próximos do Estado. Assim, ficam estes longe da figura aconselhadora, metaforizada por Yoi. Padecem então de algum "infortúnio", mais perto do Estado, mais longe da mitologia. É o Estado como agente do Massacre em São Leopoldo também quem captura, um "Estado de múltiplos níveis" que potencializa outros afins, na medida em que quem sobrevive, tornou-se representante, liderança, capitão, virou uma espécie de Outro, de externo, da política institucional do Estado branco, inserindo-se nesse conjunto de relações, em direção à Brasília, à capital federal. O parentesco é o que resta aos mortos: para os vivos, sobreviventes, testemunhas, sobra ainda a afinidade estatal, do estado branco, um parentesco contagioso, "desafortunado", de quem "não sabe mais ser Ticuna" para alguns de seus pares.

Agradecimentos

Este artigo só foi produzido graças ao auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo 2023/09556-3). O material, em parte, é fruto da pesquisa realizada durante o doutorado, mas apresentada apenas no exame de qualificação. Por isso agradeço a Suely Kofes, Antônio Guerreiro Júnior e Renato Sztutman, que compuseram aquela banca, pelos valiosos comentários. Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no "3º Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL) - Trajetórias, Narrativas e Epistemologias Plurais, desafios comuns", na Universidade de Brasília (Brasília, DF, 2019), então também agradeço a Mariana Petroni pela leitura. Sem o apoio da FAPESP, a interlocução com Edmundo Peggion e o Centro de Estudos Indígenas "Miguel Angel Menéndez" (CEIMAM), porém, as formulações que trago não teriam acontecido.

Referências

ALMEIDA, Anderson Rocha de. *Movimento indígena no Brasil: O papel das organizações Ticuna nesse percurso (Parte II)*. Revista Zona de Impacto. ANO 15 / 2 – Julho/Dezembro, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Prefácio - Um tratado de paz entre o agronegócio e os direitos indígenas?* In: POMPEIA, Caio. Formação política do agronegócio. São Paulo: Elefante, 2021.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *A terceira margem da história: estrutura e relatos das sociedades indígenas.* RBCS, vol. 20, número 57, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Papel dos Postos Indígenas no Processo de Assimilação (1960)*. In: A Sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, Editora Unb, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto . *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto . *Prefácio*. In: Oliveira Filho, João Pacheco de. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

DAS, Veena. O *ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Cadernos Pagu (37), julho-dezembro, 2011.

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

FAULHABER, Priscila; RIBEIRO DE ALMEIDA, Fábio Vaz. *Recursos e representação em disputa entre os Tícuna.* Bol. Mus. Para. Emílio Goeldí, sér. Antropol., 15(2), 1999.

GOULARD, Jean-Pierre. *Entre mortales e inmortales: el ser según los Ticuna de la Amazonía.* Lima: CAAAP/ IFEA, 2009.

GRUBER, Jussara;, OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; CAVUCENS, Silvio; PAOLIELLO, Vera Maria Navarro. *Notícias do Maguta*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

INGOLD, Tim. *Lines – a Brief history*. London. New York, 2007.

IUBEL, Aline Fonseca. *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro.* Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCar, 2015.

KLEIN, Tatiane; SENLLE, Marília. *O que o governo Dilma fez (e não fez) para garantir o direito à terra e áreas para conservação?* Instituto Socioambiental, 1 jun. 2016.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

LEWIS, Norman. *Genocídio*. [tradução]. In.: Revista Piauí. Rio de Janeiro, Edição 148, janeiro, 2019.

LIMA, Antonio Carlos de Souza; OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Os Ticuna no Alto Solimões e a Luta pela Terra – O Massacre de São Leopoldo e o seu contexto.* In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Java*ri. Tese de Doutorado. UNICAMP Campinas, SP, 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Tukuna*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, 1952.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna*. In:. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Regime tutelar e faccionalismo – Política e Religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna*. In.: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita (orgs.). Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *As facções e a ordem política em uma reserva Tikuna*. Tese de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1977.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O projeto Tukuna: uma experiência de ação indigenista*. In.: Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. UFRJ. Editora Marco Zero, 1987.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *"O nosso governo" - os Ticuna e o regime tutelar.* Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de . *Apresentação*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988a .

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de . *Índios e eleições*. In.: Ricardo, B. Carelli, V. Aconteceu – Povos Indígenas do Brasil, Especial, 1982 (1983).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; GRUBER, Jussara; PAOLIELLO, Vera Maria Navarro. *Do Solimões a Brasília: a luta dos Ticuna pela demarcação*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

ORO, Ari. *Na Amazônia um messias de índios e brancos*. Petrópolis, RS, Rio de Janeiro, RJ, EDIPUCRS, 1989.

ORO, Ari . *Messianismo, igreja e Estado no Alto Solimões*. In.: XIV Reunião da ANPOCS, Caxambu, 1989a.

PAOLIELLO, Vera Maria Navarro. *A luta dos Ticuna pela demarcação*. In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

PAOLIELLO, Vera Maria Navarro; OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Invasões, Conflitos e mais promessas de demarcação para os Ticuna.* In.: Terra Maguta – a luta pela demarcação das Terras Ticuna no Alto Solimões. PETI/MAGUTA/CEDI, 1988.

PETRONI, Mariana C.A. *Índios em movimento: a trajetória política de Álvaro Tukano.* Tese de Doutorado. UNICAMP. Campinas, SP, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. Tese de Livre-Docência, Universidade de São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz . *Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia.* Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 54 nº 2, 2011.

POMPEIA, Caio. *Formação política do agronegócio*. São Paulo: Elefante, 2021.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico.* In: STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. p.345-306.

Vida como método: etnografia biográfica como recurso para os estudos de milícia[1]

Life as a method: biographical ethnography as a resource for militia studies

Jonathan Willian Bazoni da Motta
Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Campinas, SP
jonathan.jntn@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5271-0106

Recebido em: 25 de janeiro de 2026
Aceito em: 24 de abril de 2026

[1] A presente pesquisa contou com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Processo: 151055/2025-4.

Resumo:

Recentemente, a expansão das milícias no Rio de Janeiro se consolidou como um tema central no debate público e na agenda acadêmica. Contudo, compreender o funcionamento desses grupos não é uma tarefa trivial. O controle territorial e a ameaça constante da violência impõem barreiras ao trabalho de campo, tornando a aproximação física do pesquisador algo arriscado. Diante desse problema, este artigo propõe a etnografia biográfica como uma estratégia de pesquisa e protocolo de segurança que viabiliza a investigação em territórios sob governança armada; e, simultaneamente, como aposta epistêmica capaz de revelar estruturas de poder a partir da experiência individual. Por meio de três fragmentos da trajetória de Scott, um morador de área de milícia, defendo que essa metodologia permite acessar ambivalências morais e como as formas de dominação são experienciadas, negociadas e tensionadas por meio de quem convive com essa realidade. Busco, assim, ampliar o repertório de pesquisas qualitativas disponíveis para os estudos sobre violência urbana no Brasil.

Palavras-chave: Etnografia. Biografia. Milícia. Metodologia. Violência.

Abstract:

Recently, the expansion of militias in Rio de Janeiro has become a central theme in public debate and on the academic agenda. However, understanding how these groups function is not a trivial task. Territorial control and the constant threat of violence impose barriers to fieldwork, making physical proximity for the researcher risky. Faced with this problem, this article proposes biographical ethnography as a research strategy and safety protocol that enables investigation in territories under armed governance; and, simultaneously, as an epistemic approach capable of revealing power structures from individual experience. Through three fragments of the trajectory of Scott, a resident of a militia-controlled area, I argue that this methodology allows access to moral ambivalences and how forms of domination are experienced, negotiated, and challenged by those who live with this reality. Thus, I seek to expand the repertoire of qualitative research available for studies on urban violence in Brazil.

Keywords: Ethnography. Biography. Militia. Methodology. Violence.

Introdução

Por muito tempo, as milícias foram consideradas uma solução comunitária para o problema da violência que assolava os cariocas a partir dos anos 1990. O grupo se conformou como uma espécie de associação de pessoas alocadas em instituições militarizadas do Estado (polícia, bombeiro, agente penitenciário e afins) que geriam a ordem em seus locais de moradia, financiados pelo comércio local e pelos próprios moradores. Sua forma de atuação se dava por meio de um projeto securitário fortemente moral e coercitivo que se baseava na oposição ao universo das quadrilhas do tráfico de drogas (Alves, 2003; Zaluar e Conceição, 2007; Mesquita, 2008; Arias, 2013; Silva, 2017; Motta, 2020; Pope, 2023).

Os grupos milicianos tiveram dois períodos principais de expansão territorial e populacional, inicialmente de 2006 a 2008 e recentemente de 2016 a 2018, sobretudo na Zona Oeste da cidade (Hirata et al., 2020; Motta, 2024b). Em 2021 chegaram a ter 50% do território fluminense sob seu domínio ou influência e 2 milhões de pessoas sob seu jugo, segundo o Mapa Histórico dos Grupos Armados do Rio de Janeiro produzido por pesquisadores do Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos da Universidade Federal Fluminense (Geni/UFF) e do Instituto Fogo Cruzado (2022).

Ao passo que as milícias foram se tornando um problema público conhecido e reconhecido pelos formadores de opinião e por membros do Estado, sobretudo a partir do final dos anos 2000, as ciências sociais buscaram compreender e teorizar a respeito desse fenômeno. No entanto, realizar pesquisa, sobretudo de cunho qualitativo nesse tipo de contexto era um desafio para a segurança e para a integridade física das pessoas devido ao histórico de arbitrariedade da milícia.

Em 2008 uma equipe do jornal O'Dia fazia uma reportagem investigativa sobre o cotidiano da milícia na favela do Batan, Zona Oeste do Rio de Janeiro quando foram descobertos, torturados e mantidos em cativeiro por mais de sete horas. Tal fato mostrou a violência e a capacidade de articulação que a milícia possuía. O grupo teve acesso a informações íntimas da equipe, como fotos, endereços e apelidos, o que mostrava como aquela organização criminosa possuía conexões com diferentes setores da sociedade[2].

[2] Para uma visão mais profunda do repertório violento e da espetacularização do pânico mobilizada pela milícia, ver a entrevista de um dos torturados em: CLAUDIO, Nilton. Minha dor não sai no jornal.

Esse evento mostrou que se aproximar demais dos grupos milicianos poderia ser um risco à própria vida.

Dada a natureza do controle social e territorial e da capacidade de vigilância e coação, como poderíamos realizar trabalho de campo nessas áreas sem colocar os interlocutores e a si mesmo em risco? Será que é possível pesquisar de forma segura os grupos milicianos? É nesse contexto que a etnografia biográfica se torna uma metodologia viável, estratégica e epistemologicamente interessante para desbravar esse difícil campo de pesquisa.

Comumente, nos estudos de violência urbana, principalmente nos territórios dominados por facções do tráfico de drogas, o trabalho de campo se dá por meio da mediação de instituições como a associação de moradores, as igrejas e as ONGs; ou então por alguma liderança comunitária, ou morador que possua proximidade com o pesquisador para facilitar e mediar a entrada em campo (Whyte, 2005; Zaluar, 1985; Cunha, 2009; Rocha, 2013; Grillo, 2013; Menezes, 2015). Esse conhecimento prévio de redes colaborativas locais é fundamental para viabilizar a pesquisa e evitar constrangimentos com os grupos armados.

Entretanto, em áreas controladas por grupos milicianos a construção desse tipo de rede é mais complicada porque essa organização criminosa possui forte centralização comunitária, o que significa que ela se encontra alocada em diversas instituições locais (Burgos, 2008; Mesquita, 2008; Silva, 2017). Além disso, eles também desenvolveram ao longo do tempo distintas formas de vigilância e monitoramento do território – como a averiguação de pessoas e veículos que entram e saem das favelas, vistorias de vídeos, fotos e conversas nas redes sociais dos celulares dos moradores, entre outros.

Essa realidade fez com que as pessoas ficassem com medo de falar sobre o que viveram e sobre o que vivem, sobretudo para pessoas "estranhas" que não pertencem a seu convívio cotidiano, o que Lia Rocha (2013) chamou de "silenciamento". Muitas vezes evitar assuntos sensíveis ou que envolvam contextos territoriais violentos é uma estratégia de preservação, pois evita desentendimentos com o grupo miliciano que domina o território, como ser considerado um delator ("X9") por estar contando algo

Revista Piauí, Rio de Janeiro, agosto de 2011. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/minha-dor-nao-sai-no-jornal/

que só diz respeito aos moradores locais; ou ainda um apoiador de outro grupo criminal rival.

Territórios controlados por esse tipo de grupo criminal possuem implicações diretas para o desenho metodológico das pesquisas qualitativas. Técnicas de pesquisa consagradas da antropologia e da sociologia, como a observação participante, entrevistas pontuais e semiestruturadas, entradas institucionais mediadas, bem como a construção de redes por meio da "bola de neve", tornam-se significativamente arriscadas na prática. A presença continuada de pesquisadores no território, assim como a tentativa de criação de redes pode ser lida como algo suspeito e potencialmente danoso para os grupos milicianos. Nesses contextos, o método deixa de ser apenas uma escolha técnica e passa a envolver decisões éticas e políticas relacionadas à proteção dos interlocutores e do próprio pesquisador.

Por essas razões, estudar uma localidade controlada por milícia não é algo trivial, ajustar a metodologia de forma correta, não garante apenas o sucesso na obtenção de dados, mas sobretudo a salvaguarda de pessoas. Dessa forma, o objetivo do artigo é mostrar como a etnografia biográfica cumpre duas funções na pesquisa em áreas de milícias: a primeira é de natureza estratégica, pois ela gera riqueza de detalhes e aprofundamento sem gerar os mesmos riscos das técnicas tradicionais; e a segunda de natureza epistemológica, pois com ela é possível prospectar sobre a estrutura da organização, suas práticas e as formas de viver nesses territórios, a partir da experiência vivida e narrada.

O artigo está estruturado, além dessa introdução e da conclusão, em mais três blocos. No primeiro, defendo como a etnografia biográfica é um construto epistemologicamente relevante e estimulante para dar conta da realidade social de localidades controladas por grupos milicianos. Na segunda, mostro como esse enquadramento metodológico também é uma estratégia eficaz para contornar os perigos de se fazer pesquisa qualitativa nesse tipo de contexto. Por fim, apresento três fragmentos da vida de Scott, um morador de área de milícia, para mostrar como a biografia revela, além de elementos fundamentais das organizações milicianas, também um movimento de vocalização de críticas em meio a um regime territorial que não tolera oposição. Com isso, espero contribuir para a expansão dos estudos sobre violência criminal em áreas controladas pela milícia.

Etnografia biográfica: entre a epistemologia e a política

Desde a graduação em ciências sociais, somos ensinados que a etnografia não é apenas um método neutro e técnico, mas sim um princípio epistêmico, situado, parcial e experimental (Nader, 2011; Favrat-Saada, 2005). Desde cedo, aprendemos a "olhar, ouvir e escrever" (Oliveira, 1996) o "outro", para que consigamos "interpretar as teias de significado da cultura" (Geertz, 1997) e "traduzir" grupos sociais (Viveiros de Castro, 2015) aos quais não pertencemos, com o objetivo de transformar o "familiar em exótico" e o "exótico em familiar" (DaMatta, 1978). Por conseguinte, a etnografia é menos um princípio estritamente metodológico de obtenção de "dados" qualitativos (ou sinônimo de trabalho de campo), e sim uma espécie de "artesanato" que entrecruza a teoria acumulada da disciplina pelo pesquisador com a visão de mundo e as memórias coletivas dos interlocutores que experimentam de forma empírica a realidade (Peirano, 1995; Eckert e Rocha, 2003; Goldman, 2006).

Entendo a etnografia como inserida no campo do "particular", como enunciada por Lila Abu-Lughod (2018). Essa proposta evidencia a importância da parcialidade situada da produção de conhecimento etnográfico, buscando desfazer a construção hierárquica da polarização entre "nós" e "eles", o que a autora entende como "outridade" (cristalização da ideia do "outro" como diferente e exótico). Essa forma de etnografia busca olhar o outro e suas contradições da mesma maneira que olhamos para nós e nossas contradições, humanizando os interlocutores da pesquisa. Isso revela como as pessoas reais apresentam contradições, divergências e estratégias que agenciam outras formas de existência para além da sua normatividade cultural. Esse deslocamento epistêmico desenvolvido pela autora foi fundamental para alinhar a biografia, as histórias de vida e as trajetórias como um recurso metodológico da etnografia baseado na experiência socialmente situada em detrimento de concepções abstratas.

Ruth Behar (1990) complementa essa proposta refletindo e tensionando a forma como representamos os sujeitos na pesquisa. Ela sustenta que nos relatos antropológicos tem havido uma tendência em focar nas coisas objetivas (acontecimentos, contextos e afins) em vez de focar nas pessoas (experiência e/ou subjetividade). A vida das pessoas e como elas são feitas, desfeitas e refeitas no tempo são, na opinião da autora, o foco central de uma descrição etnográfica. Para concretizar esse projeto descritivo que foca

não no sujeito estanque, mas nas múltiplas interfaces e experiências que esse sujeito agencia, ela propõe como princípio metodológico, não uma história de vida, mas uma "estória da vida", ou seja, transformar essas estórias contadas pelos interlocutores em narrativa que dê vida ao narrador como pessoa. Essas estórias buscam mostrar as contradições da vida e a "fragmentação do sujeito", como diria Veena Das (2020).

Contudo, Suely Kofes (2015) explica que, até recentemente, uma pessoa narrando sua própria vida, não era entendida como um fato, mas sim como algo pertencente à memória, podendo haver distorções e imprecisões. Por essa razão, a biografia e a autobiografia não foram consideradas uma prática antropológica do mesmo estatuto que a etnografia e, justamente por isso, ela foi vista com desconfiança pelas ciências sociais, fortemente presa a dicotomias como indivíduo e sociedade. Esse recurso metodológico foi entendido como a parte "interior" da pessoa, sinônimo de subjetividade. A autora critica essa concepção dizendo que indivíduo e sociedade não estão opostos, mas sim imbricados e a biografia supera essa distinção a partir da ideia de "expressão da experiência". Tal expressão seria uma espécie de unidade estrutural da experiência, ou seja, não a experiência em si, mas como ela é expressa como narrativa, mostrando as relações, concepções, movimentos da vida e a reflexão dos próprios sujeitos. A partir dessa formulação, a biografia possui um valor etnográfico, não por buscar representar o real, mas sim por ampliar as possibilidades de deslocar e questionar aquilo que está estabelecido.

Também com a finalidade de superar dicotomias, Marcos Antônio Gonçalves (2012) propõe um novo conceito para diluir a oposição entre individual e cultural, a etnobiografia. A partir da perspectiva da "individuação", ele propõe que esse tipo de narrativa constrói um sujeito-personagem que, ao mesmo tempo, agencia subjetividade e acomoda-se na estrutura cultural. Mas isso só é possível a partir da alteridade, já que o sujeito não narra sua vida para ele mesmo (como se estivesse escrevendo em um diário íntimo), ele narra para o "outro", no caso o etnógrafo, por isso ele também é um personagem, já que precisa performar sua experiência para outra pessoa. Isso mostra que a etnobiografia não desfaz a alteridade e a própria construção textual não é neutra, pois depende das relações entre os sujeitos. O etnógrafo é o personagem principal da trama porque é quem ordena a história, quem destaca pontos mais ou menos importantes e quem nomeia fenômenos de acordo com seus valores, teorias e análises.

Esse conjunto de autores permite consolidar o que defino como etnografia biográfica: um processo de produção de conhecimento que emerge do encontro dialógico entre a expressão da experiência vivida, rememorada e performada pelo sujeito, e o repertório teórico-metodológico do pesquisador. Contudo, essa ideia não deve ser entendida como um compêndio da expressão da subjetividade ou relato específico do "eu". Nessa perspectiva, temos uma etnografia que privilegia a escala da vida do sujeito, compreendendo-o como o ponto de interseção onde as estruturas sociais deixam de ser abstrações para se tornarem materialidade, contradição e agência. Ao narrar uma vida, o sujeito não expõe apenas suas particularidades, mas encarna as tensões, as hierarquias e as possibilidades contextuais em que está inserido (Revel, 1998). Assim, a etnografia biográfica desloca o foco da descrição externa de grupos ou territórios para a profundidade das trajetórias, transformando o relato singular em um campo de compreensão das dinâmicas coletivas e das texturas da estrutura social (Han, 2018; Das, 2020).

Um dos elementos fundamentais dessa proposta é a construção de situações sociais, estórias retrospectivas e circulações espaciais como "narrativa". Elinor Ochs e Lisa Capps (1996) explicam que a ideia de narrativa proporciona sentido a experiência por meio da construção de ordem, eventos e outras formas desconectas, além de criar continuidade entre passado, presente, imaginário e memória. É por meio da narrativa que mediamos nosso envolvimento com o mundo em um processo autorreflexivo. Logo, a narrativa é uma espécie de organização sequencial da experiência da vida dos sujeitos. Ao construir uma narrativa, o pesquisador também se torna um narrador imbuído de questões éticas e políticas. Como nos lembra Cornelia Eckert e Ana Luiza Rocha (2003), o antropólogo como narrador possui um compromisso ético que busca reatar o sentido da experiência vivida das pessoas por meio de construção de narrativas que evidencie as memórias coletivas.

A narrativa biográfica também se constitui como uma ferramenta de crítica em contextos onde a contestação pública das normas é objetivamente impossibilitada. Em territórios dominados por grupos armados, como as milícias, a articulação política direta ou a expressão pública de descontentamento são severamente punidas. Nesse cenário, a biografia pode se configurar como um espaço seguro onde o sujeito pode elaborar sua crítica sem a exposição imediata à represália. Essa estratégia dialoga com o que James

Scott (2013) conceitua como o “discursos dos ocultos”. Ou seja, na impossibilidade de confrontação direta, a crítica dissimulada emerge como uma forma de resistência cotidiana. Dessa maneira, a biografia permite publicizar a perspectiva dos subordinados, denunciando tanto a opressão desses grupos quanto a complacência das instituições estatais, transformando o silêncio imposto em narrativa política crítica.

Nesse sentido, a etnografia biográfica não se constitui apenas como uma escolha metodológica sofisticada e reflexivamente relevante, mas fundamentalmente como um compromisso ético-político em contextos de controle social e governança criminal. Ao transformar o "discurso dos ocultos" em produção textual, o etnógrafo atua como um mediador entre a memória e o contexto, evidenciando críticas que seriam suprimidas pela imposição do medo dos grupos armados. O presente modelo metodológico não se limita à função de coleta de dados sobre uma vida singular, mas opera como um dispositivo que tem a capacidade epistemológica de transformar conformações éticas e políticas em conhecimento reflexivo etnográfico. Esse movimento evidencia a agência do sujeito mesmo diante de uma estrutura social rígida e violenta.

Contudo, para que essa potência epistemológica e política se concretize, faz-se necessário garantir a viabilidade da pesquisa e a proteção do interlocutor. Em territórios onde a vigilância é constante e o medo um estado permanente, a etnografia biográfica deixa de ser apenas um meio para compreender a realidade e passa a ser uma estratégia possível para acessar tal realidade de forma segura. Para colocar em prática esse empreendimento são necessários alguns procedimentos metodológicos. Na próxima seção mostro como a biografia também é uma escolha estratégica indispensável para desbravar campos que possuem forte influência dos grupos milicianos.

Estratégias metodológicas diante dos riscos e perigos

A narrativa biográfica se torna uma estratégia fundamental para compreender a vida cotidiana em contextos marcados pela violência armada, governança criminal e controle territorial, sem expor as pessoas ao risco e à insegurança. Isso a requalifica como um protocolo de segurança e um procedimento heurístico para pesquisadores interessados no tema, mas que não sabem como vão realizar o trabalho de campo. Contudo, como todo enquadramento metodológico, além de haver ganhos e perdas, há

uma série de questões que precisam estar no horizonte de quem busca fazer pesquisa biográfica.

Esse tipo de enquadramento pode garantir segurança no desenvolvimento da pesquisa por poder ser realizada em um ambiente controlado e privado, fora do contexto territorial dos interlocutores. Ao contrário da observação participante que precisa de uma interação sistemática e de longa duração para captar por meio do cotidiano os sistemas culturais, a organização social e as regras vigentes. Um dos elementos fundamentais que podem garantir a proteção, segurança e anonimato dos participantes de pesquisas em contextos violentos é justamente a possibilidade de realizar entrevistas e conversas em outros lugares afastados da sua região de origem. Isso faz com que as pessoas não se sintam constrangidas e receosas de alguém ouvir a conversa e contar para os membros da milícia.

Por outro lado, a prática biográfica exige, por definição, o estabelecimento de laços de confiança significativamente mais densos do que outras estratégias metodológicas. Neste modelo, faz-se necessário um contato prolongado e uma imersão sistemática como imperativos éticos e técnicos para conseguir captar a confiança mútua e acessar memórias que habitam a esfera da intimidade. Em contextos onde essas lembranças estão sob a égide de uma governança criminal territorializada, quebrar a barreira do medo e da imposição do silenciamento é uma tarefa desafiadora. Nesse sentido, o projeto biográfico deve ser entendido como um processo de interação lenta e profunda, que exige do pesquisador uma sensibilidade aguda à alteridade e um respeito irrestrito ao tempo e ao silêncio do outro. Somente uma relação de confiança consolidada no tempo é capaz de garantir que a narrativa emerja não apenas de forma eficiente, mas, sobretudo, segura para ambas as partes, transformando a vulnerabilidade do relato em um espaço de interlocução protegida.

Uma vez materializada essa relação de confiança, a próxima etapa é a construção dialógica do material biográfico. Do ponto de vista formal, comumente utilizamos a entrevista semiestruturada como técnica de obtenção de dados. Nos receituários de metodologia das ciências sociais, as entrevistas semiestruturadas são fundamentais, mas precisam ser utilizadas com cautela. Há um risco nessa técnica da possibilidade de o interlocutor performar não o que pensa, faz ou sente na prática, mas sim o que ele acha mais importante ou emergencial para angariar compadecimento ou para denunciar

urgências para o pesquisador (Zaluar, 1985; Becker, 1993). Outro perigo é que a entrevista se torne uma interação cerimonializada, uma espécie de rito engessado onde entrevistador e entrevistado se preparam para uma atuação técnica e fria — assemelhando-se ao modelo jornalístico e distanciando-se da fluidez necessária à apreensão da experiência vivida.

Ambas as situações podem atrapalhar a fluência do diálogo e limitar o rendimento da investigação. Acredito ser mais produtivo heuristicamente a utilização de conversas informais (que podem ou não serem gravadas) em que os interlocutores se sintam à vontade para interromper o fluxo da conversa e propor outros temas e questões. Embora essa estratégia comporte um roteiro norteador que evite a dispersão do pesquisador, as discussões permanecem predominantemente abertas. Ao desvencilhar o interlocutor da pressão por uma resposta "correta" ou institucionalizada, a interação ganha naturalidade, transformando o rigor da entrevista formal na densidade de uma conversa íntima. É precisamente no momento em que a intimidade se revela e os constrangimentos diminuem que as questões de pesquisa começam a aparecer.

Dentre as estratégias mobilizadas, destaca-se o que denominei como entrevista-resenha. A categoria "resenha" – amplamente difundida no Rio de Janeiro –, designa encontros sociais de pequena escala caracterizados pela informalidade, consumo de bebidas, alimentos e conversas descontraídas. Ao me apropriar desse formato, busquei subverter a rigidez do cenário da entrevista tradicional, pela extroversão de uma festa. O protocolo consistia no deslocamento dos interlocutores até a minha residência por meio de um carro por aplicativo, onde o ambiente era preparado com itens da preferência dos sujeitos (cerveja, refrigerante e petiscos). Tal procedimento necessitava de recursos financeiros que eram pagos pelo próprio pesquisador como forma de compensar o tempo e o interesse do interlocutor na pesquisa.

É necessário adendar que o aporte de recursos para a viabilização das entrevistas-resenhas não deve ser confundido com uma indução do depoimento ou uma tentativa de enviesar os relatos. Longe de configurar uma transação mercantil ou um artifício para obter respostas convenientes, tal empreendimento tem a finalidade de quebrar a barreira do medo e garantir a integridade dos interlocutores da pesquisa. Dessa maneira, a fala consegue emergir livre da vigilância territorial e da imposição do temor. Em contextos atravessados pela governança de grupos armados, a oferta de um

ambiente seguro, o custeio do transporte e a hospitalidade da "resenha" operam como um mecanismo que contribui para garantir a condição de possibilidade do diálogo. Investir nessas resenhas não compra o conteúdo do relato, mas abre condições para que a narrativa possa emergir com maior tranquilidade e segurança. Contudo, é importante salientar que isso não desfaz o caráter "experimental" da etnografia (Peirano, 1995).

A escolha de realizar os encontros em minha residência, e não nos territórios de moradia dos interlocutores, foi uma decisão metodológica estratégica. Dessa maneira era possível garantir um espaço seguro, minimizando o desconforto e os riscos inerentes à abordagem de temas sensíveis e complexos em áreas sob vigilância ou domínio armado. Nesse cenário de hospitalidade, a barreira entre pesquisador e pesquisado se minimizou, permitindo que a gravação da conversa se tornasse um elemento secundário diante da naturalidade do diálogo. A eficácia dessa estratégia foi evidenciada na autenticidade dos relatos, que frequentemente transcendiam a narrativa biográfica individual, transformando-se em densas análises de conjuntura e reflexões críticas sobre a realidade vivida.

Vale ressaltar que os protocolos de segurança adotados para o agendamento e a realização das entrevistas-resenhas foram continuamente calibrados a partir da observação das dinâmicas de controle local. Embora o território deste interlocutor estivesse sob o domínio de grupos milicianos, não havia, naquele período, uma prática sistemática de revista de aparelhos celulares ou monitoramento de comunicações privadas dos moradores. Sua circulação discreta no território e a ausência de um perfil de liderança comunitária expressiva, faziam com que ele não figurasse no radar de suspeição dos milicianos. Por essa razão, a manutenção de registros de mensagens e o agendamento dos encontros não demandaram protocolos de ocultamento digital rigoroso (como o apagamento sistemático de conversas).

Em suma, o desenho dessa etnografia biográfica se sustenta por meio de três procedimentos de segurança e produção de dados fundamentais. Primeiro, a construção de confiança de longo prazo, condição indispensável para que o interlocutor aceite o risco de falar. Segundo, o deslocamento territorial, retirando o corpo do sujeito da zona de vigilância para um ambiente privado e controlado. E, por fim, ambientação da entrevista-resenha, que utiliza a informalidade e a descontração para desarmar as defesas habituais e acessar camadas mais profundas da memória e da crítica. Esse

protocolo, que alia cuidado ético com hospitalidade metodológica, foi o que permitiu acessar a trajetória do meu interlocutor de pesquisa, cujos fragmentos biográficos analisaremos a seguir.

Contudo, faz-se necessário um último adendo. A etnografia biográfica, tal como praticada neste trabalho, não elimina as assimetrias inerentes à relação entre pesquisador e interlocutor. Scott é um coprodutor ativo da narrativa e sua capacidade reflexiva e crítica foi condição de possibilidade desta pesquisa, mas tal fato não anula a "autoridade etnográfica" do pesquisador. Além disso, é importante reconhecer que este protocolo metodológico tem limites de replicabilidade. Sua viabilidade se deu porque pressupunha uma relação de confiança construída por longos anos e um interlocutor com alta capacidade reflexiva e engajamento político com o tema. Em contexto de pesquisa sem a existência prévia de vínculos consolidados, ou cujos interlocutores possuam perfis menos reflexivos, ou menos dispostos à vocalização crítica, a etnografia biográfica exigiria adaptações significativas.

Scott e a milícia de Campo Grande

Scott é um jovem adulto, negro retinto, magro, heterossexual, na casa dos 35 anos. Nascido e criado em uma região próxima ao centro do bairro Campo Grande na Zona Oeste do Rio de Janeiro, o mais populoso da cidade, detentor de uma população de cerca de 352.356 habitantes e 161.930 domicílios, segundo o Censo de 2022. O bairro é predominantemente de classe média baixa, possuindo a 70ª colocação de 195 no Índice de Progresso Social (IPS) realizado pela prefeitura do Rio de Janeiro[3]. Em função de suas extensas dimensões, a localidade possui uma gama de lugares diferentes o que o torna diverso e plural. Ele também se notabiliza por possuir pouca ou nenhuma influência das facções do tráfico de drogas e por abrigar muitos policiais, agentes das forças auxiliares e grupos milicianos.

Scott é representado por familiares e vizinhos como o menino pobre "que deu certo na vida por meio do estudo". Ele foi o primeiro de seis irmãos a ingressar no

[3] Segundo o site oficial da prefeitura do Rio de Janeiro, "o Índice de Progresso Social (IPS) é uma abordagem direta de mensuração do desenvolvimento humano a partir de indicadores selecionados em três dimensões e doze componentes definidos globalmente". Para mais informações: https://ips-rio-pcrj.hub.arcgis.com/

ensino superior, tornando-se referência de sucesso educacional para as gerações posteriores de sua família. Sua trajetória acadêmica incide diretamente sobre a qualidade reflexiva de suas narrativas e sobre a própria coprodução etnográfica. Scott possui alta capacidade reflexiva e crítica em relação ao seu contexto territorial, assumindo, assim, um papel ativo na construção da narrativa e não apenas de fonte de informação.

Nos conhecemos em 2013 em um pré-vestibular comunitário no qual atuávamos juntos em seu bairro de moradia. Desde o início tivemos muita afinidade, ele era extremamente inteligente e curioso, debatíamos diversos assuntos: perrengues universitários, futebol, carnaval e política. Ao longo dos anos, essa convivência se transformou em amizade e em trocas recorrentes de vivências e percepções sobre a cidade.

Em 2015 eu me afastei desse projeto de educação popular, mas mantivemos o contato pelas redes sociais. Em 2020, no contexto pandêmico da COVID-19, iniciei um curto trabalho de campo em Campo Grande e, ao comentar sobre a pesquisa, ele passou espontaneamente a rememorar episódios de sua vida atravessados pela presença de grupos milicianos. Essas primeiras narrativas informais foram o embrião que demonstrou o potencial de sua trajetória para o tema, levando à proposta formal da etnografia biográfica no ano seguinte. Scott concordou, e realizamos longas entrevistas-resenhas e conversas por aplicativos de mensagens entre 2021 e 2024.

É importante frisar que não existe uma tipologia amostral ideal para pesquisas etnográficas. Scott não foi selecionado porque ilustrava fidedignamente uma teoria pré-concebida sobre vitimização da milícia, ou por representar uma categoria analítica. Este trabalho se afasta de modelos de pesquisa que partem de quadros teóricos definidos *a priori* que buscam interlocutores apenas para validar hipóteses. Ao contrário, parto do pressuposto de que, em pesquisas dessa natureza, selecionamos interlocutores possíveis e teorizamos a partir de suas experiências, levando a sério suas vidas, contradições e ambivalências (Behar, 1990; Goldman, 2006; Abu-Lughod, 2018).

A relação entre pesquisador e pesquisado é sempre uma interação atravessada por expectativas, interesses e motivações distintas. O aceite do interlocutor para participar da pesquisa não se deu apenas como um gesto de colaboração com um amigo,

mas como um engajamento político que gera a possibilidade de vocalizar problemas historicamente silenciados da Zona Oeste do Rio de Janeiro. Scott tinha consciência da baixa presença desses territórios nos estudos urbanos e denunciava a seletividade espacial da produção acadêmica. Sua colaboração, portanto, foi também um ato político, no sentido de reconhecer na pesquisa um espaço de reflexão e denúncia do que estava ocorrendo em seu território.

Dessa forma, Scott integra esta pesquisa não apenas por ser um contato acessível ou por já existir uma relação de proximidade[4], mas porque houve uma convergência de interesses em torno do tema investigado. Caso, ao ser informado sobre os objetivos da pesquisa, Scott tivesse se retraído ou demonstrado desinteresse, ele simplesmente não faria parte deste trabalho. Essa situação evidencia que a etnografia, sobretudo em contextos de violência armada, é menos um procedimento técnico de coleta de dados e mais uma relação negociada, marcada por expectativas compartilhadas que podem se confirmar ou se frustrar, e, é precisamente essa negociação que define quem pode, ou não, tornar-se interlocutor em uma pesquisa biográfica. A viabilidade da pesquisa depende menos da vontade do pesquisador e mais da existência de uma confluência de interesses mútuos, onde a necessidade de saber do etnógrafo encontra a necessidade de narrar do interlocutor.

Mandonismo armado protomiliciano

Um dos momentos mais traumáticos da juventude de Scott, e que ilustra de forma brutal a lógica de poder que começava a se instalar na região, foi o assassinato de seu primo no início dos anos 2000. Em função dos eventos musicais que ocorriam próximos à sua casa, muitos carros ficavam estacionados na rua e até mesmo em frente à residência de seus familiares. Seu primo aproveitou essa situação para obter uma renda complementar, passando a vigiar os veículos para evitar arranhões, furtos ou

[4] O fato de Scott ser meu amigo tem impacto na produção de dados e na própria construção narrativa. Se por um lado, essa situação pode ser entendida por certos setores das ciências sociais como um processo de viés que comprometeria a distância analítica necessária à pesquisa. Por outro, faz parte da tradição antropológica construir relações duradouras entre pesquisador e interlocutor. O suposto viés representa a interação necessária para a possibilidade de acesso a certas informações sensíveis, elemento fundamental para as formulações dessa pesquisa. Dessa forma, entendo que a relação entre o pesquisador e o interlocutor, mesmo sendo uma relação de amizade, não desfaz a alteridade que é o elemento fundamental do pensamento antropológico.

depredações, cobrando um pequeno valor pelo serviço — prática conhecida no Rio de Janeiro como “flanelinha”.

Um dos carros estacionados pertencia a um policial à paisana que realizava a “segurança” informal da região. O agente se recusou a pagar o valor cobrado e os dois se desentenderam, inicialmente de forma verbal e, em seguida, fisicamente. Na briga, o primo de Scott, que era mais forte, acabou levando a melhor sobre o policial diante de testemunhas que estavam no local. A derrota física, contudo, foi intolerável para a autoimagem de autoridade do agente, que, ao ser separado, jurou o rapaz de morte publicamente. Dias depois, ele consumou a promessa executando de forma covarde o primo de Scott. A família e a vizinhança do interlocutor ficaram desoladas e em estado de choque com aquela morte por motivo banal.

Essa situação revela o cotidiano do bairro sob a presença desses agentes militarizados. A autoridade exercida por essas figuras não se apoiava em princípios institucionais e garantias legais, mas na capacidade individual de mobilizar a violência letal como resposta a qualquer desentendimento que colocasse em xeque sua posição de poder. O episódio evidencia uma privatização da autoridade pública (Leal, 2012) produzindo um tipo de controle territorial arbitrário.

A interpretação dessa experiência se configurou como um gancho analítico que me permitiu formular a categoria de mandonismo armado protomiliciano[5], para dar conta desse tipo de policiamento ilegal anterior à consolidação das milícias como organizações estruturadas. A situação narrada não se trata de um caso isolado, mas da expressão de uma forma histórica de controle social urbano, caracterizada por grupos pequenos, compostos majoritariamente por policiais ou ex-policiais, com baixa capacidade de articulação política comunitária ou institucional, voltados sobretudo à gestão da ordem local e à exploração da taxa de segurança que vigorou em Campo Grande no início dos anos 2000.

Esse tipo de mandonismo armado estava profundamente relacionado a uma construção específica de masculinidade hegemônica (Connell, 2005), particularmente ressonante em corporações policiais e forças militarizadas (Enloe, 2014). Trata-se de uma masculinidade ancorada na honra individual, na disposição para o confronto e na

[5] Para uma análise mais profunda do conceito ver, Motta (2024a; 2026).

necessidade de responder, muitas vezes de forma desproporcional, a qualquer provocação percebida como desafio à autoridade. A posse e o uso da arma de fogo surgem, nesse contexto, como recurso central para a resolução imediata de conflitos (Grillo, 2013). O caso narrado por Scott explicita, assim, as consequências concretas desse regime protomiliciano para os moradores submetidos a esse tipo de domínio armado.

Entretanto, essa lógica de mandonismo armado protomiliciano não permaneceria estática. Conforme Scott avançava em sua trajetória de vida, as dinâmicas de controle territorial também iam se sofisticando, aprofundando mecanismos de exploração econômica e política e gerando diversas consequências para os moradores dessa região, como veremos no episódio a seguir

Extorsão e empreendedorismo parasitário da milícia

Como nos lembra Manso (2020) e Motta (2024a), a partir de meados dos anos 2000, os irmãos policiais civis, Jerominho e Natalino Guimarães, remodelaram o *modus operandi* da protomilícia. Eles unificaram esses policiais dispersos, passaram a se envolver no universo da política institucional (elegendo deputados e vereadores) e diversificaram seu portfólio financeiro (além das taxas de segurança passaram a controlar o transporte alternativo de vans). E assim se formou o maior e mais conhecido grupo miliciano do Rio de Janeiro, a Liga da justiça.

Scott também possui memórias marcantes com a milícia Liga da justiça, mas no âmbito da extorsão financeira. Mesmo sendo bolsista de pós-graduação, nosso interlocutor precisa complementar sua renda para conseguir se manter e satisfazer suas necessidades básicas. Ele, juntamente com sua companheira, passaram a trabalhar informalmente com saboaria artesanal. Entretanto, Campo Grande é um espaço em que você não consegue trabalhar formal ou informalmente sem o crivo da milícia. Para conseguir uma barraca no centro do bairro em 2023, era necessário pagar R$ 80,00 semanais para os milicianos locais.

Ele explica que seus produtos são naturais e orgânicos, o que lhe confere um valor mais alto do que os industriais, então ele precisava bolar estratégias de convencimento para que as pessoas pudessem comprar seus produtos. Dessa forma, ter

uma barraca em seu bairro não seria vantajoso para ele, pois seu produto final sairia bem mais caro devido às taxas cobradas pela milícia. Scott explica que muitos comerciantes locais deixaram de trabalhar na região, e os que continuam, são porque estão inseridos em circuitos de mercadorias ilegais, oriundas do roubo de cargas. Esses comerciantes só conseguem obter lucro, mesmo pagando a taxa para a milícia, por causa das irregularidades das mercadorias, caso contrário seria muito difícil trabalhar na região. Isso evidencia as desigualdades comerciais existentes em territórios controlados por esse tipo de organização criminosa.

A estratégia de Scott foi não vender seus produtos de forma sedimentada, (alugando um espaço nas ruas do bairro, ou indo para o centro comercial), já que se fizesse isso, ele seria alvo da extorsão da milícia. Em vez disso, ele passou a trabalhar de forma circulante, indo a rodas de samba no Rio de Janeiro inteiro e expondo seus produtos em pequena quantidade. Foi a única forma que ele encontrou de conseguir subverter a dominação miliciana e não pagar as taxas impostas pelo grupo.

Mas esse tipo de trabalho não era simples, não era em todos os sambas que ele conseguia autorização para vender seus produtos, já que em determinados eventos é necessário pagar uma comissão para expor as mercadorias, sobretudo eventos que possuem maior circulação de pessoas. Outro problema era o valor do transporte para se deslocar até esses eventos. Sendo a Zona Oeste um local que possui historicamente uma enorme escassez e superlotação no transporte público e pelo fato dele se deslocar com produtos que eram frágeis (que poderiam quebrar no deslocamento), ele preferia pegar um carro de aplicativo, que saía bem mais caro do que o transporte público.

Tal situação infortuna me ajudou a qualificar a extorsão da milícia como uma forma de empreendedorismo parasitário[6]. Grupos criminais como a milícia, atuam como sujeitos capazes de identificar oportunidades e criar mecanismos de predação sobre o cotidiano de populações que estão sob seu jugo. Ao converterem o domínio territorial em ativo econômico, o empreendedorismo parasitário evidencia que, nos mercados criminais, a inovação empreendedora é indissociável da capacidade de exercer poder e extrair rendas daquilo que já existe, transformando a vida urbana em campo de exploração generalizada.

[6] Para uma compreensão mais detalhada do conceito ver, Carvalho et al. (2023), Rocha et al. (2024) e Motta (2024a e 2026).

Dessa forma, os agentes criminais são compreendidos como empreendedores parasitários que, longe de se oporem à racionalidade capitalista, a reproduzem de modo particular e coercitivo. A forma como essa mentalidade se materializa é por meio da imposição de uma tributação territorial fixa. Nela, o grupo armado estabelece uma "taxa" ou "aluguel" sobre atividades econômicas, ou mesmo culturais e políticas (Motta, 2020, 2024a), pelo simples fato de estas ocorrerem em sua área de domínio. Nesse modelo, as pessoas são coagidas por meio da imposição territorial a pagar um valor predeterminado para a facção ou grupo miliciano.

A “nova” milícia de Campo Grande e a questão securitária

Entre 2007 e 2013, a milícia Liga da Justiça enfrentou um período de instabilidade e readequação após a CPI das Milícias, que resultou na prisão de seus fundadores (Jerominho e Natalino) e sucessores imediatos, como Ricardo Batman e Toni Ângelo. Nesse período, a milícia adotou uma postura menos ostensiva, sofisticando os mecanismos de controle social e exploração econômica para se ajustar ao contexto de maior repressão estatal (Cano e Duarte, 2012; Motta, 2026). Em 2013, quando Toni Ângelo foi preso, a Liga da Justiça passou a requalificar o perfil de suas lideranças. Para dificultar as investigações policiais, que capturavam facilmente agentes vinculados a instituições públicas, a milícia transferiu deliberadamente o comando para civis.

Esse processo foi marcado por violentas disputas pelo poder, que após alguns derramamentos de sangue, resultou na ascensão de Carlinhos Três Pontes em 2014 como líder da organização. Pela primeira vez, a maior milícia do Rio de Janeiro passava a ser comandada por um líder sem histórico nas forças policiais, alterando decididamente os rumos da organização (Manso, 2020; Motta, 2024a). Essa liderança inaugurou um novo significado para a ideia de milícia, radicalmente diferente do passado (Duarte, 2019). Ele aliou práticas milicianas com lógicas de mercado comuns ao tráfico – como o roubo de cargas e alianças comerciais entre diferentes domínios criminais.

Em 2017, Carlinhos Três Pontes foi morto em uma operação da polícia e seu irmão, Wellington da Silva Braga, o Ecko, passou a liderar o grupo, tendo a tarefa de

continuar expandindo os domínios milicianos. Ao passo que os objetivos eram cumpridos, cada vez mais o grupo se descaracterizava, passando a ser conhecido não mais como Liga da Justiça, mas sim como “bonde do Ecko”. No final de 2020, Ecko e um dos seus braços direitos, conhecido como “Tandera”, romperam relações, criando rivalidade e mal-estar na organização. Com esse racha, Ecko ficou com o controle da Zona Oeste e de grande parte da Baixada Fluminense, e Tandera ficou com as regiões de Itaguaí, Seropédica e uma parte de Nova Iguaçu. Em 2021, Ecko é morto em um cerco policial realizado na comunidade Três Pontes. Zinho, então outro irmão da família, ascende como novo líder da milícia.

A partir daí a milícia se fragmentou em diferentes grupos, trazendo apreensão e medo para os moradores em função da possibilidade de disputas pelo poder no Rio de Janeiro. Embora essas mudanças tenham gerado conflitos pontuais no bairro, como as vans queimadas em 2021, ainda assim, Campo Grande pode ser considerado uma região tranquila comparativamente. Segundo Scott, a localidade ainda aparenta normalidade, ao contrário de outros bairros da cidade. Para ele, o problema era interno e tinha a ver com as mudanças hierárquicas, não com uma guerra generalizada de milícias. O conflito que havia era pontual e não era suficiente para alterar a normalidade da região, apesar do ruído causado. Para ele e para muitos moradores, Campo Grande ainda era seguro para se morar.

Ele corrobora essa ideia dizendo que nas ruas do bairro sempre tem alguém da milícia, ainda que de forma à paisana. Ainda que ele reconheça que tal prática evidencia a face arbitrária do grupo, ainda assim os moradores eram favoráveis a esse tipo de securitização coercitiva porque quase não havia assaltos nem furtos, ao contrário da maior parte do Rio de Janeiro em que a sensação de insegurança tem se generalizado nos últimos anos. Ele defende que essa percepção não é apenas dele, vários motoristas de aplicativos que ele conversa, falam que gostam de pegar corrida para Campo Grande justamente por saberem que é calmo e por não ter favela próxima, nem disputas por território.

Apesar dessas mudanças em curso na milícia, o bairro de Campo Grande consegue manter sua gestão da ordem local e garantir segurança em um contexto de aumento de violência na cidade do Rio de Janeiro nos últimos anos. Desde o fim do projeto de pacificação, as disputas entre quadrilhas rivais se acentuaram (Machado da

Silva e Menezes, 2019) e o Estado passou a produzir uma disseminação do confronto aberto, não mais como um recurso repressivo (entre outros possíveis), mas sim como a única resposta política para o problema da segurança pública (Grillo, 2019; Magalhães, 2021). Logo, mesmo Campo Grande possuindo uma milícia parasitária que impõe extorsões e controle moral, muitos moradores enxergam a região como atrativa devido à tranquilidade.

Nesse sentido, a potência da etnografia biográfica não se limita à redução dos riscos inerentes à pesquisa em contextos de governança criminal, mas se revela, sobretudo, em sua capacidade de acessar dimensões contraditórias da experiência social que dificilmente emergiriam por meio de técnicas formais e pontuais de investigação. A trajetória de Scott ilustra essa ambivalência: embora critique moralmente a milícia e reconheça os danos produzidos por sua forma de controle territorial, ele endossa sua eficácia quando o assunto é a gestão securitária do território. Tal posição não expressa incoerência individual, mas condensa uma tensão estrutural vivida por moradores de áreas sob domínio armado, nos quais a proteção e a opressão se apresentam de forma simultânea.

Essa forma de enunciação crítica, marcada pela ambiguidade, seria dificilmente formulada em uma entrevista formal, atravessada por constrangimentos situacionais e pelo medo da exposição. Ela só se tornou possível a partir de um protocolo metodológico que combinou construção prévia de confiança, deslocamento territorial e ambientação protegida da entrevista-resenha. Ao criar um espaço seguro de interlocução, Scott elabora reflexivamente aquilo que vivencia como injusto e, ao mesmo tempo, eficiente. É nesse acesso à complexidade moral da vida sob o controle da milícia que se evidencia o valor epistemológico do método: não apenas contornar o risco, mas produzir conhecimento profundo, capaz de revelar como estruturas de dominação são experienciadas, negociadas e criticadas a partir de dentro.

Considerações Finais

Este artigo buscou demonstrar que a etnografia biográfica não deve ser compreendida apenas como uma técnica alternativa de pesquisa qualitativa, mas como uma epistemologia situada capaz de produzir conhecimento socialmente denso em

contextos marcados pela violência armada e pela governança criminal. Ao tensionar a oposição clássica entre objetividade e subjetividade, argumentei que a biografia não reduz a experiência à interioridade do sujeito, mas revela como estruturas de poder se inscrevem no cotidiano, organizando medos, silêncios, cálculos morais e formas de crítica possíveis. Nesse sentido, a narrativa biográfica não se opõe à análise estrutural; ela a encarna, ao tornar visíveis as dinâmicas coletivas e os arranjos de poder a partir da vida vivida e narrada.

Ao mesmo tempo, sustentei que a etnografia biográfica opera, em contextos de milícia, como uma estratégia metodológica eticamente necessária e empiricamente fecunda. Diante da ampliação dos riscos associados à observação participante prolongada, às entradas institucionais e às entrevistas formais em territórios sob vigilância armada, a biografia permite ajustar a pesquisa sem prejuízos da profundidade analítica. O protocolo da entrevista-resenha, articulado à construção de confiança de longo prazo e ao deslocamento territorial, mostrou-se capaz de criar condições seguras para a emergência da narrativa, transformando a vulnerabilidade do relato em espaço protegido de interlocução. Dessa maneira, a segurança deixa de ser apenas uma preocupação externa ao método e passa a integrar o próprio processo de produção do conhecimento.

Por fim, esta construção metodológica sublinha que a produção de conhecimento em áreas de conflito é, fundamentalmente, um ato relacional e reflexivo. A capacidade de captar as contradições mais profundas da vida sob o jugo miliciano (como a ambivalência entre a crítica política e o reconhecimento da eficiência securitária), só foi possível porque a pesquisa foi estruturada como uma aliança política entre pesquisador e interlocutor. Ao reconhecer Scott não apenas como fonte de informação, mas como parceiro intelectual na interpretação de sua própria realidade, o método biográfico permitiu posicionar a complexidade humana no debate sobre violência urbana, escapando de maniqueísmos e iluminando as zonas cinzentas onde a vida de fato acontece em suas múltiplas possibilidades.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila, trad. Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego; Leandro Durazzo. *"A escrita contra a cultura"*. Equatorial–Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social 5, no. 8 (2018): 193-226.

ALVES, José Cláudio. *Dos barões ao extermínio: Uma história da violência na Baixada Fluminense.* Duque de Caxias, RJ: Associação de Professores e Pesquisadores de História, CAPPH-CLIO, 2003.

ARIAS, Enrique Desmond. *The Impacts of Differential Armed Dominance of Politics in Rio de Janeiro, Brazil*. Studies in Comparative International Development, v. 48, n. 3, p. 263-284, 2013.

BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

BEHAR, Ruth. *"Rage and redemption: Reading the life story of a Mexican marketing woman."* Feminist Studies 16, no. 2 (1990): 223-258.

BURGOS, Marcelo. "*Cidadania, favela e milícia: as lições de Rio das Pedras*". Blog do Omar, Brasil, 26 jun. 2008. Disponível em: https://doomar.blogspot.com/2008/06/cidadania-favela-e-milcia- -as-lies-de.html. Acesso em: 20 nov. 2025.

CANO, Inácio; Duarte, THAIS. *"No Sapatinho": a evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008/2011).* Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Böll, 2012.

CONNELL, Raewyn W. *Growing up masculine: Rethinking the significance of adolescence in the making of masculinities*. Irish journal of sociology, v. 14, n. 2, p. 11-28, 2005.

CUNHA, Christina Vital da. *Evangélicos em ação nas favelas cariocas*: *um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari*. 2009. 340 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

DA MATTA, Roberto. *O oficio de etnólogo, ou como ter anthropological blues*. Boletim do Museu Nacional: Antropologia, n. 27, maio de 1978. P.1-12

DAS, Veena. V*ida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário.* Editora Unifesp, 2020.

DUARTE, Thais. *"Facções criminais e milícias: Aproximações e distanciamentos propostos pela literatura"*. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB), São Paulo, n. 90, pp. 1-16, 2019.

ENLOE, Cynthia. *Bananas, beaches and bases: Making feminist sense of international politics*. Univ of California Press, 2014.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *"Ser afetado"*. Caderno de campo, 2012.

GEERTZ, Clifford. *O sabre local*. Vol. 20. Petrópolis: vozes, 1997.

GOLDMAN, Marcio. *Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica.* Etnográfica, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.

GONÇALVES, Marco Antônio. *Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens*. In: Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 19-42, 2012.

GRILLO, Carolina. *Coisas da vida no crime: tráfico e roubo em favelas cariocas.* Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

GRILLO, Carolina. *Da violência urbana à guerra: repensando a sociabilidade violenta.* Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, v. 12, n. 1, p. 62-92, 2019.

HAN, Clara. *Precarity, precariousness, and vulnerability*. Annual review of Anthropology, v. 47, n. 1, p. 331-343, 2018.

HIRATA, Daniel. et al. *A expansão das milícias no Rio de Janeiro: uso da força estatal, mercado imobiliário e grupos armados.* Rio de Janeiro: Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos (GENI/ UFF) Observatório das Metrópoles (IPPUR/UFRJ), 2020.

KOFES, Suely. *"Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser." In: Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ (2015): 20-39.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil.* 4a edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio; MENEZES, Palloma Valle. *(DES)CONTINUIDADES NA EXPERIÊNCIA DE "VIDA SOB CERCO" E NA "SOCIABILIDADE VIOLENTA"*. Novos estudos CEBRAP 38.3, p. 529-551, 2019.

MAGALHÃES, Alexandre. *A guerra como modo de governo em favelas do Rio de Janeiro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 36, 2021.

MANSO, Bruno Paes. A república das milícias: Dos esquadrões da morte à Era Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2020.

MENEZES, Palloma Valle. *Entre o "fogo cruzado" e o "campo minado": Uma etnografia do processo de pacificação de favelas cariocas*. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MESQUITA, Wânia. *"Tranquilidade sob a ordem violenta: O controle da 'mineira' em uma favela carioca"*. In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio (org.). Vida sob cerco: Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. pp. 227-248.

MOTTA, Jonathan Willian Bazoni da. *Vidas entre facções e milícias: uma etnografia da economia política da precariedade no Rio de Janeiro.* Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP: p.236, 2026.

MOTTA, Jonathan Willian Bazoni da. *As múltiplas faces da milícia Liga da Justiça: Reorientação moral e posicionamento político na Zona Oeste do Rio de Janeiro.* Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social , 17, p.e56261, 2024a.

MOTTA, Jonathan Willian Bazoni da. *Polícia Que Parece Milícia e Milícia Que Parece Polícia: Controle Social e Projeto Moral na Favela do Batan/RJ*. Revista Brasileira de Segurança Pública, v. 18, n. 2, p. 38-53, 2024b.

MOTTA, Jonathan Willian Bazoni da. *A experiência do Jardim Batan: regime de incerteza no pós-pacificação*. 170 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

NADER, Laura. *Ethnography as theory.* HAU: Journal of ethnographic theory, v.1, n. 1, p. 211-219, 2011.

OCHS, Elinor; CAPPS, Lisa. *Narrating the self.* Annual review of anthropology, v. 25, n. 1, p. 19-43, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *"O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever."* Revista de antropologia, : p.13-37; 1996.

PEIRANO, Mariza Gomes. A favor da etnografia, 1995.

POPE, Nicholas. *"Surviving and Dying through the Urban Frontier: Everyday Life, Social Brokerage and Living with Militias in Rio de Janeiro's West Zone"*. Urban Studies, Thousand Oaks, CA, vol. 60, n. 2, p. 343-359, 2023. DOI:10.1177/00420980221093181

REVEL, Jacques. *Jogos de escala: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro* : Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. *Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana.* Rua: revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP. Campinas. N. 9 (mar. 2003), p. 101-127, 2003.

ROCHA, Lia de Mattos. *Uma favela "diferente das outras"? Rotina, silenciamento e ação coletiva na Favela do Pereirão, Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Quartet, 2013.

SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Letra Livre, v. 1, 2013.

SILVA, Marcella. *Houses, tranquility and progress in an área de milícia*. Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology, v. 14, n. 3, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísica canibal*. Imprensa da Universidade de Minnesota, 2015.

WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina*. Zahar, 2005.

ZALUAR, Alba; CONCEIÇÃO, I. S. *Favelas sob o controle das Milícias no Rio de Janeiro*. São Paulo em Perspectiva, v. 21, n. 2, p. 13, 2007.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. Brasiliense, 1985.

Trajetória escolar de mulheres lésbicas ex-alunas da rede privada de ensino de Teresina-PI

Biographical narratives of schooling among lesbian women in private education in Teresina, Brazil

Tayná Egas Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil
Curitiba, PR
tayna.egas@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9077-7232

Recebido em: 30 de janeiro de 2026
Aceito em: 3 de maio de 2026

Resumo:

O artigo analisa trajetórias escolares de mulheres lésbicas ex-alunas da rede privada de ensino de Teresina (PI), a partir de uma abordagem etnobiográfica centrada na memória, na narrativa e na experiência vivida. O problema de pesquisa investiga como discursos e práticas escolares produziram silenciamentos sobre gênero e sexualidade e como tais experiências foram narradas, reinterpretadas e ressignificadas ao longo do tempo. Teoricamente, o estudo dialoga com contribuições de Foucault, Butler, Louro, Hall e Miskolci, articuladas a debates sobre memória e produção narrativa do eu. Metodologicamente, baseia-se em entrevistas narrativas realizadas em encontros sucessivos, permitindo observar a construção situada dos relatos e seus deslocamentos interpretativos. Os resultados indicam que a escola operou pedagogias da sexualidade marcadas pela heteronormatividade e por abordagens biologizantes, gerando experiências de invisibilidade e violência simbólica. Contudo, as narrativas revelam estratégias de agência, elaboração da memória e produção de sentidos que tensionam a norma. Conclui-se que as estratégias analisadas iluminam a escola como espaço de disputa simbólica, no qual memória, identidade e diferença são continuamente negociadas.

Palavras-chave: Narrativas Biográficas. Etnobiografia. Memória. Sexualidade. Escola.

Abstract:

This article examines the school trajectories of lesbian women in Teresina through an ethnobiographical approach. Grounded in narrative, memory, and critical studies of gender and sexuality, the study addresses how institutional silence in schools operates as a form of symbolic violence, producing heteronormative norms and regulating bodies and desires. The research is based on in-depth narrative interviews conducted in three sequential meetings with seven interlocutors, emphasizing dialogical knowledge production and the agency of participants in constructing their life stories. The analysis shows that, despite the absence of plural discourses on sexuality in the school context, the interlocutors developed strategies of resistance through affective bonds, peer sociability, and informal learning spaces. These narratives reveal identity as a relational and ongoing process shaped by power relations and everyday negotiations. The article concludes that ethnobiographical narratives not only expose institutional mechanisms of exclusion but also illuminate dissident performativities as transformative forces in the construction of subjectivities and educational experiences.

Keywords: Etnobiography. Biographical Narratives. Memory. Sexuality. School.

Introdução

Este artigo analisa narrativas etnobiográficas de mulheres lésbicas ex-alunas da rede privada de Teresina (PI), tomando o processo biográfico como forma de produção de conhecimento sobre gênero, sexualidade e escolarização. A pesquisa foi elaborada a partir de uma dissertação de mestrado em Sociologia, defendida e aprovada em 2019 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Piauí. O trabalho de pesquisa, originalmente mais abrangente em seu escopo, teve seu recorte temático rearticulado para esta publicação, com o objetivo de aprofundar as análises sobre as experiências escolares e a formação da identidade de gênero e da orientação sexual, foco central deste estudo.

A problemática da pesquisa se estrutura a partir da questão de como mulheres lésbicas vivenciaram a sexualidade em escolas da rede privada de Teresina e como se constituíram subjetivamente nesses espaços. Este trabalho, situado no campo da Sociologia, toma silêncios institucionais como objeto de análise como construções sociais produzidas por um regime heteronormativo e pela heterossexualidade compulsória, cujos efeitos se manifestam em estatísticas alarmantes de violência contra a comunidade LGBTQIAPN+ no Piauí[1]. Argumenta-se que a ausência de narrativas dissidentes nas escolas não é um mero esquecimento, mas uma ideologia que promove a invisibilidade e a violência. Ao investigar as estratégias de subversão de gênero e sexualidade, busca-se compreender como a escola, enquanto espaço de produção de normatividades, atua na conformação e no silenciamento de desejos, produzindo efeitos duradouros na formação da identidade e nas interações sociais.

A partir dessa problemática, a pesquisa adota a etnobiografia como abordagem teórico-metodológica central, compreendendo as narrativas de vida como formas situadas de produção de conhecimento. Ao compreender as narrativas biográficas não apenas como relatos de experiências passadas, mas como práticas situadas de construção de sentido, o artigo se insere no debate antropológico e sociológico sobre

[1] Uma pesquisa recente da Secretaria de Segurança Pública do Piauí (SSP-PI), divulgada em agosto de 2024, aponta que a violência contra a comunidade LGBTQIAPN+ atinge um número alarmante de casos no estado. De acordo com o boletim, os crimes atingiram 991 casos e resultaram em 10 mortes violentas em 2023. A análise dos dados revela que pretos e pessoas trans são os mais vulneráveis, evidenciando a interseção entre racismo e LGBTfobia, um tema não debatido na pesquisa aqui apresentada, mas que a autora está ciente da atual complexidade. (Boletim de Dados de Violência contra a Pessoa LGBTQIAPN+, 2024).

epistemologias biográficas. Nessa pesquisa, privilegia-se a trajetória escolar de mulheres lésbicas, ex-alunas da rede privada de ensino da cidade de Teresina (PI).

Nessa perspectiva, o foco recai sobre a articulação entre memória, experiência e contexto social, evitando uma leitura fragmentada das trajetórias individuais, considerando seus aspectos biológicos, psicológicos e sociais. A partir de suas memórias, dos seus silêncios e de suas ações cotidianas, o método busca descrever e interpretar as estruturas culturais mais amplas, distanciando-se de um ponto de vista meramente biográfico.

Nesse sentido, essa é uma abordagem que recusa a separação entre discurso, linguagem e experiência. Este método, em sua essência, nos permite ir além dos números e das estatísticas para valorizar a experiência vivida de cada interlocutora. Tal abordagem metodológica é, por si só, um ato político, enraizado na posicionalidade[2] da pesquisadora, que se reconhece em uma história compartilhada[3] com o grupo investigado. Assim, o artigo se estrutura em seções que, progressivamente, aprofundam essa abordagem: a seguir, detalhamos a metodologia empregada, para então analisar as narrativas e, por fim, apresentar as reflexões que evidenciam a importância do desenvolvimento analítico que articula memória, experiência e contexto sociocultural, recusando a separação entre sujeito e estrutura.

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é, a partir da etnobiografia de mulheres lésbicas que estudaram em escolas privadas de Teresina, evidenciar as estratégias e subversões de gênero e sexualidade que operam em suas trajetórias. Busca-se, com isso, refletir e compreender em sua esfera mais subjetiva, a formação da identidade de gênero e da orientação sexual, mostrando como o ambiente escolar se torna um espaço decisivo, uma "bússola" que pode originar a latência de um desejo, determinando se ele se tornará potência ou será silenciado.

Para atingir tais objetivos, a presente pesquisa está estruturada em três partes principais. Primeiramente, detalhamos a metodologia, explicando a escolha da

[2] A posicionalidade do pesquisador refere-se ao reconhecimento de que o conhecimento é sempre produzido a partir de uma localização social, histórica e corporal específica. Conforme o conceito de conhecimentos situados de Haraway (1995), a neutralidade é uma ilusão. A identidade e a trajetória do pesquisador são, portanto, a base da investigação, e não um obstáculo. Tal abordagem, também discutida por Connell (2015), exige que o pesquisador reflita sobre como sua posição social (gênero, raça, classe) influencia suas perguntas de pesquisa, sua coleta de dados e a interpretação de suas descobertas.

[3] A pesquisadora ao apresentar-se como uma mulher lésbica e ex-aluna da rede privada de ensino da cidade de Teresina proporcionou maior abertura para angariar participantes suficiente para compor sua rede de interlocução, iniciando a primeira entrada no campo acionando-as através das suas redes sociais digitais para realizar o convite online.

etnobiografia e a posicionalidade da pesquisadora como ferramentas de investigação. Em seguida, na seção de análise e discussão, as narrativas de nossas interlocutoras são examinadas sob a ótica etnobiográfica de Gonçalves (2012) e Halbwachs (2006) em articulações com a perspectiva de gênero e sexualidade de Butler (2015) e Adrienne Rich (2010 [1977]), buscando desvendar as complexas relações entre passado, presente e futuro. Por fim, nas considerações finais, discutimos as principais contribuições do trabalho para o debate sobre educação, sexualidade, bem como a centralidade das narrativas de trajetórias de resistência.

Metodologia

O presente trabalho adota a etnobiografia como abordagem metodológica, compreendida não como registro factual, mas como uma construção dialógica na qual a pesquisadora se encontra diretamente implicada. Conforme pontua Gonçalves (2012: 29), a etnobiografia "não é uma tentativa de produzir uma visão autêntica de dentro... mas sim um modo de definir a complexa forma de representação do outro que se realiza enquanto construção de diálogo, em que o antropólogo está diretamente implicado".

Ao recusar a separação entre discurso, linguagem e experiência, este método mostra-se adequado para investigar o cotidiano vivido e as trajetórias escolares, valorizando a agência narrativa das interlocutoras. Nesse sentido, a metodologia busca dar conta do paradoxo de se produzir uma visão "de dentro" (a partir da perspectiva das mulheres) por meio de uma perspectiva "de fora" (a da pesquisadora), reconhecendo que a colaboração entre as partes é essencial para o processo de produção do conhecimento.

A pesquisa teve como propósito repensar, em termos teóricos e metodológicos, a investigação sobre trajetórias de vida, compreendendo a memória como elemento interpretativo da vida social, que permite relacionar tanto com identidades, quanto representatividades, na sua abordagem narrativa de apreender a experienciação do mundo (Costa, T. E., 2019: 14).

A escolha da etnobiografia, enquanto decisão teórica e metodológica, permitiu articular, em um mesmo método, diferentes dimensões narrativas presentes na literatura, como memória, oralidade e narrativa. Tais dimensões mesclam história, ficção, tradição, memória e imaginação histórica (Amado, 1995), articuladas a um suporte teórico sobre

gênero e sexualidade para pontuar e direcionar a análise de dados para alcançar o objetivo de identificar as soluções encontradas por essas mulheres, em suas trajetórias escolares, as formas pelas quais (re)significaram suas experiências afetivas e sexuais para a imagem de si suscitada por sua identidade.

A pesquisa foi conduzida com sete interlocutoras selecionadas por meio de convites nas redes sociais e pelo método de "bola de neve". Cada participante realizou três encontros presenciais, em locais acordados, de modo a garantir confiança, respeito e sigilo. A escolha desses ambientes foi negociada com as interlocutoras para assegurar o sigilo de sua participação. Para preservar a identidade de cada uma, foram utilizados codinomes em homenagem a cantoras lésbicas e sáficas contemporâneas que, com suas vozes, tornaram públicas suas vivências e amores, o que por si só, se alinha com o objetivo da pesquisa.

Os critérios de inclusão e exclusão consideram a coetaneidade (Fabian, 2014) entre pesquisadora e interlocutoras, no recorte temporal de abril de 2018, período em que foi realizado o trabalho de campo.

> Para uma compreensão específica dos sujeitos desta pesquisa, as trajetórias escolares nas quais irei centrar consistirão nas biografias de mulheres com uma faixa etária acima de 18 anos, em razão da problemática da faixa etária estar correlacionada à temporalidade da experiência, uma vez que a questão da identidade ou expressão da identidade e representação se dá na forma de etnobiografar a experiência. Isso quer dizer que a escolha das mulheres é dada na atualidade, ou seja, após romper ou sair do ensino básico. Portanto, elas manifestam ou assumem essa identidade ou subjetividade no momento do encontro (Costa, T. E. 2019: 31).

O desafio de apreender o tempo na pesquisa com narrativas de vida é didaticamente necessário, mas metodologicamente impossível. Em vez de uma cronologia linear, o tempo é articulado pelo conceito benjaminiano de lembrança, compreendido por Gagnebin (1999) como "a capacidade de interpolações infinitas daquilo que foi" (1999: 17). Essa abordagem se une à ideia de imaginação de Gonçalves (2012) como uma condição de verossimilhança, onde as pessoas constroem suas personagens a partir de traços sociais, provando que a memória é um ato criativo e não um registro neutro.

O uso do tempo estrutural é ancorado no conceito de devir de Deleuze (1990), que se apoia na imagem-cristal do tempo. Conforme o autor, o passado não se constitui após o presente, mas simultaneamente. Assim, a cada instante, o tempo se desdobra em presente e passado, que se diferenciam por sua natureza. O presente, por sua vez, se lança em duas direções heterogêneas: uma em direção ao futuro e a outra que recai sobre o passado (Deleuze, 1990: 56).

No caso desta pesquisa, que teve como foco retratar a trajetória escolar de mulheres lésbicas, ao indagar em suas lembranças sobre a descoberta da sexualidade na escola, as interlocutoras apontam para as soluções encontradas ziguezagueando entre entender e definir a própria sexualidade e do outro lado narrar um conjunto de memórias no âmbito escolar decantadas na sua vivência passada.

O processo de análise de dados iniciou-se com a transcrição na íntegra de cada uma das entrevistas narrativas. Contudo, a transcrição não foi um fim em si mesma, mas o primeiro passo de um método analítico iterativo. As narrativas transcritas de cada interlocutora foram utilizadas como disparadores de lembranças para aprofundar os diálogos nos encontros seguintes, o que permitiu uma co-construção de sentido em que as participantes exerciam agência sobre suas próprias histórias. A análise, portanto, foi além da simples coleta de relatos para se debruçar sobre a qualidade produtiva do discurso, buscando nas "fabulações" e "imaginações pessoais" uma tensão que, ao invés de ser explicada, explica a realidade sociocultural em que as interlocutoras estão inseridas.

A análise das narrativas foi fundamentada em um processo que se opõe à sociologia[4] e etnografia clássicas[5], conforme pontuado por Gonçalves:

> [...] a etnobiografia não é uma tentativa de produzir uma visão autêntica de dentro procurando ‘apreender um ponto de vista nativo’, mas sim um modo de definir a complexa forma de representação do outro que se realiza enquanto construção de diálogo, em que o antropólogo está diretamente implicado (Gonçalves,2012:9).

[4] A Sociologia Clássica trata as biografias e histórias de vida como algo para ser explicado e não algo que explica a realidade sociocultural, a título de separar o seu objeto de estudo da Psicologia (Durkheim, 1888; Dumont, 1985).

[5] A Etnografia Clássica compreende este método como forma de observar principalmente o que o grupo analisado diz de si mesmo e o modo como identifica seus participantes para interpretar significados de cultura do “Outro” (Geertz, 1978; Mauss, 2003).

Com o intuito de aprofundar as trajetórias escolares de cada interlocutora, o conteúdo temático das entrevistas foi dividido em três encontros distintos e sequenciais. No primeiro momento, o diálogo centrou-se em suas memórias da escola, explorando lembranças de professores, funcionários e colegas, bem como os conhecimentos sobre sexualidade que a própria instituição escolar na qual estava matriculada apresentava. O segundo encontro foi dedicado à vivência da sexualidade e sua descoberta, investigando como as sociabilidades escolares influenciaram esse processo e quais estratégias foram criadas diante da dissidência. Por fim, o terceiro encontro concentrou-se no momento atual[6], abordando as ressonâncias do passado na vida adulta e a reafirmação de seus desejos e identidades, permitindo a cada uma tecer uma narrativa que conectasse sua trajetória à sua autoafirmação no presente.

Esse processo analítico ganhou uma dimensão etnobiográfica singular, especialmente quando algumas das interlocutoras compartilhavam da mesma escola da pesquisadora. A interlocução quando anunciava contextos que as emocionava, as constrangia, assim como, entusiasmava e alegrava faziam uma composição de acolhimento e segurança nos encontros etnobiográficos.

A partir das transcrições integrais, realizaram-se leituras temáticas orientadas por categorias-chave, que foram comparadas entre si com o objetivo de identificar convergências e distinções em relação aos eixos abordados no roteiro de entrevista dos três encontros. As categorias analíticas foram mobilizadas de modo dialógico, de modo que pontos considerados cruciais nas narrativas orientaram o aprofundamento das interlocuções nos encontros subsequentes com cada interlocutora.

A perspectiva adotada se alicerça na contribuição de Maurice Halbwachs, que conceitua memória social como uma esfera social por meio da qual a sociedade representa a si mesma, articulando o presente e o passado, para configurar a maneira como os indivíduos tomam para si uma representação (Halbwachs, 2006). Para esse autor o depoimento, que dotado de sentido, expõe lembranças, e estas conjecturam uma base, que determina aspectos da memória denominadas como quadros sociais reais

[6] A escrita deste artigo, no interregno entre a pesquisa de campo (2019) e o momento atual (2025), incorre em um conflito inerente à expressão da identidade das interlocutoras. Consciente da fluidez com que a sexualidade pode ser exercida e performada pelos sujeitos, a pesquisadora retorna a essa análise após a defesa da dissertação, trazendo um novo olhar. Isso demonstra que a trajetória de vida é um processo contínuo, onde o presente se lança no futuro.

constituindo-se como pontos de referências para a reconstrução daquilo que denomina como memória social (Halbwachs, 2006).

Para Halbwachs (2006), a memória constitui uma reconstrução socialmente situada do passado, baseada nesses quadros sociais definidos e delimitados, e assim acionar um modo de visão para a realidade social unida com um posicionamento político e ético. E para esta pesquisa uma maneira de entender o que existe por trás das disputas entre memórias oficiais e as memórias subterrâneas. E por esse motivo apreender as disputas de poder, tais como são as relações de poder dentro do campo da sexualidade e do gênero, pois lança sobre as representações um modelo padronizado de gênero, sexualidade e prática sexual pertinente a imagem do homem, branco, heterossexual, classe média e pautado pela influência judaico-cristã.

O processo de análise das entrevistas foi fundamentado na própria recusa da etnobiografia em separar discurso, linguagem e experiência. Nesse sentido, a análise não se limitou a interpretar as narrativas, mas buscou nelas uma tensão produtiva capaz de reformular a concepção de individualidade. Ao contrário da sociologia clássica, que trata as histórias de vida como algo a ser explicado, a presente pesquisa atribui às trajetórias das interlocutoras a potência de explicar a realidade sociocultural. Com isso, o discurso de cada mulher, em sua dimensão poética e criativa, foi considerado uma forma de dar agência à narrativa, revelando como a heterossexualidade compulsória opera no cotidiano e como as subjetividades se constroem em meio a esse sistema.

Análise e discussão

Esta seção analisa as narrativas produzidas ao longo dos encontros etnobiográficos, considerando as condições de produção dos relatos, os momentos em que emergem determinadas lembranças e as perguntas que as acionaram. Parte-se do princípio de que as narrativas não funcionam como ilustrações de categorias previamente definidas, mas como situações empíricas que colocam problemas analíticos, posteriormente trabalhados à luz do referencial teórico.

Para isso, o presente tópico está estruturado em quatro partes interligadas. Inicialmente, apresentamos o contexto das narrativas, introduzindo as interlocutoras e suas trajetórias escolares. Em seguida, debruçamo-nos sobre o tempo estrutural como fator ativo, usando a teoria de Walter Benjamin para investigar como o passado e o

presente se entrelaçam em suas memórias. Na terceira parte, discutimos a dualidade de violência e resiliência, contrastando as experiências de opressão com as estratégias de enfrentamento e os afetos. Por fim, exploramos como a identidade e a luta política emergem das narrativas, demonstrando que as histórias individuais são, na verdade, atos de agência e denúncia contra a heteronormatividade.

A análise das trajetórias das interlocutoras ancora-se na perspectiva etnobiográfica, por entender que as experiências individuais transcendem fatos isolados e constituem a matéria-prima narrativa que revelam a complexa relação entre sujeito e cultura. Nesse sentido, em convergência com Gonçalves (2012), compreende-se que a construção desses relatos se fundamenta nas percepções culturais e vivências particulares dos atores. Tal processo viabiliza a síntese entre elementos subjetivos e objetivos, unificando cultura e personalidade de modo a superar a tradicional dicotomia entre essas instâncias.

Nesse sentido, as trajetórias de Luana, Ellen, Márcia, Alyce, Josyara, Maria e Daniela demonstram como as suas "fabulações" e "imaginações pessoais" se tornaram a porta de entrada para a compreensão da cultura escolar heteronormativa em que elas viveram. Tal perspectiva se alinha com o pensamento de Gonçalves (2012: 9), que argumenta: "O indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura." Assim, as narrativas apresentadas nesta pesquisa foram compreendidas como um ato de agência, no qual as interlocutoras, ao narrarem suas experiências, não apenas descreveram suas trajetórias, mas também produziram sentido sobre suas identidades e sobre a lesbofobia na escola.

A pesquisa se deu com sete mulheres, na faixa etária entre 21 a 30 anos de idade no período da pesquisa de campo em 2018, três declaradas de classe média baixa, uma classe média e três classes “C”[7], três autodeclararam-se brancas, duas pardas, uma autodeclarou-se negra e uma outra não soube declarar-se racialmente, são de distintas concepções religiosas, onde duas não responderam sobre a temática, duas disseram ser católicas “não-praticantes” e uma candomblecista. Quanto à escolaridade, duas eram

[7] O conceito de classe social central nos estudos sociológicos pode ser acionado através de Weber como um grupamento de pessoas que surgem da estrutura de desigualdade sociais, mas que tem como base a igualdade formal entre indivíduos, dentro desse modo de análise a sociedade inclui termos como mobilidade social e estratificação em abordagem analítica em três dimensões: econômica, política e social que resultam das possibilidades dos indivíduos ascenderem e descenderem nessa estrutura a partir de um conjunto de probabilidades de bens e consumo, posição externa (status) e destino pessoal.

estudantes universitárias e outras cinco tem curso superior completo, com três entre essas com pós-graduação. Todas estudaram em escolas confessionais[8] cristãs.

Quanto à distinção entre ensino fundamental e médio, duas estudaram apenas em uma única escola, já as outras, parte do ensino fundamental em uma escola e o ensino médio em outra escola, de distintos bairros da cidade de Teresina, no Piauí e, em Timon e Caxias, cidades do estado do Maranhão, na qual duas das interlocutoras residiam anteriormente. Todas as interlocutoras fizeram seu ensino médio em escolas localizadas na zona central[9] de Teresina. Já o ensino fundamental variava de localização, mediante ter sido predominante próximo ao local onde residiam.

A trajetória de Luana emergiu no primeiro encontro quando a interlocutora foi convidada a narrar momentos de ruptura em sua trajetória escolar. Ao ser perguntada sobre as mudanças institucionais marcantes em sua vida escolar, Luana descreveu a passagem da escola privada para a pública como um período de intensa desorganização subjetiva:

> Eu acho que a minha saída da privada pra pública me deixou péssima também. Eu fiquei muito mal porque eu criei um vínculo. Era da 5ª série ao 2º ano. Meus amigos todos tavam ali. Todo mundo junto. A gente estudou na quinta série e foi todo mundo descobrindo tudo. Descobrindo tudo. Descobrindo droga, namoro, briga. Descobrindo tudo. Aí, quando chegou no segundo ano, a gente estava fazendo planos pro terceiro, eu fui sair da escola e fui pra escola perto de casa. Aí, foi bem frustrante. Eu tive que sair. Tive que reconstruir e ainda tive que reconstruir numa fase que eu tava me reconstruindo também. Aí, foi uma loucura. Foi a pior época da minha vida, foi esse 2005. Foi horrível. Foi horrível! **Minha família tava me pressionando muito pra saber o que eu tinha, e nem eu sabia o que eu tinha. Eu não queria dizer nada também. Eu queria ter certeza de**

[8] Uma escola confessional é uma instituição de ensino mantida por uma organização religiosa, cujo projeto pedagógico integra os valores e a cosmovisão de uma fé específica, com o objetivo de formar o indivíduo de maneira integral, para além do conhecimento acadêmico.

[9] A análise socioespacial da cidade de Teresina aponta para uma concentração histórica de escolas privadas tradicionais e de alto padrão em sua zona central, onde já existe uma discussão "acerca do processo de (re)estruturação urbana e suas dinâmicas recentes em Teresina (PI), as quais fomentam a diferenciação socioespacial por região ou zona da cidade. No âmbito dessas diferenças, tem-se que a zona Leste se constitui, em termos de complementariedade e concorrência com o Centro, como a mais equipada com atividades comerciais e de serviços, espaços de lazer, construções habitacionais de maiores valores econômicos, o que promove uma fragmentação e diferenciação socioespacial na capital, assim como no bojo da própria região" (Bueno; Lima, 2015: 96). Tais instituições, que se distinguem pela tradição e pelo prestígio acadêmico, atendem majoritariamente a um público de alto poder aquisitivo. Essa demografia reflete e ao mesmo tempo reforça uma segregação social e econômica, na qual o acesso a redes de sociabilidade e capital cultural está diretamente ligado à localização geográfica e ao status dessas instituições.

> **algumas coisas, sendo que eu também não tinha certeza de nada**. E foi muito difícil pra mim nesse tempo (LUANA, 30, parda, grifo nosso).

O relato não nomeia a sexualidade, mas evidencia um momento de desestabilização identitária que coincide com o período de descoberta do desejo. A escola aparece menos como espaço pedagógico e mais como uma estrutura afetiva e disciplinar, cuja ruptura exige uma reconstrução simultânea do pertencimento escolar e de si. É precisamente aqui que a abordagem etnobiográfica revela seu potencial analítico: ao privilegiar a dimensão narrativa e dialogicamente construída das trajetórias, permite capturar não apenas o que foi vivido, mas os modos pelos quais essas experiências são reelaboradas, nomeadas e ressignificadas no presente do relato.

Em seguida, conhecemos Ellen, 26 anos na época, que estudou exclusivamente na rede privada e se autodeclarou negra e candomblecista, uma identidade complexa que se manifestou em meio ao bullying por ser "nerd". Ao refletir retrospectivamente sobre seus afetos na escola, Ellen diferencia aquilo que sentia por meninas daquilo que performava em relação aos meninos. Ao ser questionada sobre como compreendia esses afetos naquele período, afirmou:

> No meu tempo de escola? Eu fiquei afim de algumas meninas, só que, no tempo, eu não entendia o que era aquilo. **Eu tinha, digamos, uns *crushs* em meninos, mas agora, pensando sobre, era mais uma coisa da heteronormatividade mesmo me forçando, minha própria mente me forçando a estar perto daqueles meninos, pra dizer que eu sou hétero**, mas eu lembro que, quando chegava uma menina que eu era afim dela, eu esquecia 200% do menino que eu tava entre aspas afim [no sentido de estar paquerando]. Eu dava atenção total pra aquela menina. Naquele sentido de admiração, [pensava] 'ela era só minha amiga', vou admirar, também, né... **Pois é, minhas lembranças são mais ou menos essas.** Tinha os *crushs* em homem, mas era só, sei lá, uma coisa na minha cabeça que me dizia que eu tinha que ter um homem pra admirar e achar legal. Que ele fosse meu namorado, quando o que eu realmente queria era uma menina muito interessante que tinha na minha escola, que também ninguém sabia se era hétero ou se não era, ou se não fosse hétero também nunca ia falar, sabe? (ELLEN, 26, negra, grifo nosso).

A categoria de “heteronormatividade” aparece como termo nativo, o que facilita sua mobilização analítica para compreender o esforço narrado por Ellen de regular seus próprios afetos, de modo a corresponder às expectativas do ambiente escolar.

Nessa mesma conflitualidade da narrativa de Márcia, de 25 anos na época, nos revelou o impacto da falta de informação formal sobre sexualidade, o que a deixou "perdida e desamparada" em sua jornada.

> Um acontecimento marcante no meu período escolar com relação aos colegas de classe e com a sexualidade... A iniciação realmente. A vida sexual ativa. Foi bem marcante até porque aquele grupo de pessoas que tão lá na flor do hormônio e que não têm nem uma pessoa pra falar, **então, o que a gente fala é o que a gente vê e o que a gente descobre é o que a gente ouve e aí é aquela chuva de coisas que a gente não sabe o que está acontecendo. E aí depois que vai descobrir o que é**. É um empurrando o outro, querendo que faça aquilo sem saber nem o que sente na raiz, mas no fim vai dar certo. Não sou boa de palavras (MÁRCIA, 25, branca, grifo nosso).

As histórias de Luana, Ellen e Márcia, embora singulares em seus contextos, convergem para um ponto comum: o desejo e a resiliência como forças que operam mesmo sob o silêncio institucional.

Alyce, que também terminou seu ensino médio em 2010 tinha 26 anos. Estava solteira e autodeclarou-se branca, defendendo não acreditar "nessa história de pardo"[10]. É católica "não praticante" e tem curso superior completo. Estudou o ensino básico todo em escolas privadas, sendo em distintas instituições entre fundamental e médio. Com timidez não soube dizer sua orientação sexual, expressando um riso envergonhado, mas com segurança afirma ser cisgênero feminino. Quando questionada sobre suas memórias da escola sinalizou a mudança entre distintas escolas e o que a mudança provocou em sua percepção de si:

> No ensino fundamental, eu lembro que era muito familiar para mim, era uma escola de bairro que minha mãe também trabalhava, que as minhas irmãs estudaram, que eu era conhecida por todo o mundo, então, para mim, era um ambiente que eu dominava, que eu conhecia todo mundo. Eu me sentia bem. Tinha meu grupo de amigos, muito mais amigas do que amigos, sempre tive

[10] Para um entendimento interseccional das experiências, a auto declaração étnico-racial das interlocutoras se apresenta como um ponto central. Essa dimensão configura o pano de fundo para a análise dos discursos de privilégio branco, situando a pesquisa em um contexto de ensino privado em Teresina e no período em que o estudo foi realizado.

> muito mais amigas e era legal, era divertido, apesar de toda a timidez, eu sempre fui tímida, eu conseguia ser mais aberta para conhecer as pessoas, para participar de gincanas. **Já no ensino médio, era mais travada.** E aí, eu mudei de escola, fui para o centro e aí veio toda aquela coisa de não conhecer ninguém, tinha minha irmã que estudava, mas estava no terceiro ano, ela ia sair e eu estava no primeiro ano. Aí, logo ela saiu e eu fiquei e era tudo muito novo. Conheci poucas pessoas, mas eu fiz amizades bem concretas, que eu levo até hoje. E era diferente, eu percebi que as pessoas eram diferentes eu acho que por ser uma classe social diferente não era mais uma escola de bairro, [onde] todo mundo morava no mesmo bairro. Era uma escola do centro [e] tinha gente diferente, tanto de raça e de etnia, de classe social, orientação sexual. No fundamental, a gente percebia muito isso, e na escola do centro já tinha essa demonstração de sair da escola e [ir] para passeio no centro e a gente já vê os casais formados, essas coisas todas da adolescência. **Depois dos 15, pode ser que tenha um pouco mais de independência, de liberdade de sair da escola e não tem hora para voltar para casa**. Você tá pelo centro da cidade, enfim... da adolescência mesmo mais independente (ALYCE, 26, branca, grifo nosso).

A narrativa de Alyce se construiu de forma hesitante desde o primeiro encontro. Quando perguntada diretamente sobre sua orientação sexual, respondeu com riso e pausas prolongadas, o que motivou um retorno ao tema no segundo encontro quando relatou:

> Na escola, eu não tive [relacionamentos], porque a gente foi fazer o terceiro ano e aí não aconteceu nada. Assim, as minhas amigas, nem as minhas melhores amigas que eu andava, chegaram a perceber e elas perceberam depois, no ano seguinte. Então, durante a escola, a gente manteve dentro dos eixos, né? Dentro do despercebido por todo mundo, nem eu entendi direito o que tava acontecendo e nem elas, então, a gente passou por aquele terceiro ano meio que deixando as coisas debaixo dos panos. **Tanto que sair da escola eu acho que ajudou muito, sair do ambiente escolar,** e a gente tinha que se encontrar todos os dias**.** Para mim, isso pesava. Eu pensava nisso: 'e se a gente brigar?', 'e se não der certo?'. Essa coisa da minha cabeça vai ser muito ruim! Encontrar com ela todos os dias... a gente estudava na mesma sala, então, eu acabei mesmo adiando aqui [na escola]. **Eu esperando sair da escola, sair daquele ambiente que tava todo mundo vendo, que todo mundo podia perceber, sempre me preocupei muito com que as pessoas iam falar,** como fato de muita gente saber e ela também. Ela também tinha uma irmã que tinha estudado lá e ela tinha irmãos mais novos que estudavam,

> então, para ela, era pior ainda que as pessoas soubessem. **Então, não foi nada que a gente conversou, porque eu acho que o ambiente escolar atrapalha essa descoberta** (ALYCE, 26, branca, grifo nosso).

O riso, o adiamento e a dificuldade de nomeação não são tratados como indícios psicológicos, mas como efeitos de um contexto escolar em que a sexualidade dissidente não encontrava linguagem legítima. É nesse sentido que o silêncio pode ser analisado como um operador de violência simbólica, não como pressuposto, mas como efeito narrativamente observável. A etnobiografia, nesse caso, opera como uma lente que torna visível aquilo que a escola preferiu manter opaco: ao recusar a separação entre discurso, linguagem e experiência, o método permite que o próprio silêncio se converta em dado analítico.

Nesse sentido, a história de Alyce se revela contundente por expor a posição privilegiada de passabilidade na heterossexualidade compulsória, demonstrando, por contraste, a violência que é a falta de opção para outras mulheres que não podem, ou não querem, se "esconder" na norma. Sua narrativa, portanto, ilustra de forma clara como a violência não é apenas física, mas opera de forma silenciosa e simbólica, restringindo as possibilidades de autoexpressão.

Da mesma idade, 26 anos, Josyara entrou em contato mostrando disponibilidade para "conversar sobre o assunto". Ainda não tinha concluído o ensino superior na época do primeiro encontro e autodeclarou-se parda, mas não soube dizer qual religião possuía, afirmando ter passado por uma experimentação em diversas filiações religiosas. Seu ensino básico sendo todo privado, em distintas escolas privadas, desde o infantil até o ensino médio. Afirmou ser uma mulher cis gênero, apesar de não saber sua orientação sexual, timidamente somente disse que se contemplava com bissexual[11].

Convidada a explorar suas memórias da escola, Josyara fazia movimentos geométricos com as mãos, desenhava na mesa e dava coordenadas sobre o espaço físico da escola, apresentando como suas lembranças "fotografavam" aquele momento vivido:

[11] A pesquisa apesar de ressaltar a experiência de mulheres lésbicas abrangia para a experiência de mulheres que se relacionavam afetivo e sexualmente com mulheres, devido a possibilidade de que o termo "lésbica" restringisse um conjunto de experiências dissidentes da heterossexual. No caso desta interlocutora, naquele momento do encontro estava em um relacionamento com uma mulher, podendo abranger experiências sáficas como outra possibilidade de identificação não excludente de outras formas de relações entre mulheres.

> A do fundamental era uma escola grande, [...], colégio religioso. Tinha capela, lanchonete, sala de aula boa, com carteiras boas. Ainda não tinha ar-condicionado. Tinha na sétima série. Eu tive uma sala com ar-condicionado. Que foi justamente o ano em que eu fui embora. Eu fiz a sétima série aqui e, no ano seguinte, eu fui embora. Mas a estrutura da escola é muito boa. Escola particular, melhor escola da cidade, e tinha tudo. Faltava muita coisa não. Tinha sala de vídeo, sala de jogos. Já falei que tinha capela, né? Enfim, tinha tudo. Tem um ginásio poliesportivo. O ensino... foi na oitava série, quando eu vim pra cá, foi em 2005... a escola já era um pouco menor, a estrutura não era muito grande. Tinha uma semiquadra aberta, não tinha cobertura, mas todas as salas de aula tinham ar-condicionado. Aquelas cadeiras de madeira não eram tão confortáveis quanto às do ensino fundamental que eu fiz. É uma escola pequena, não tinha muita coisa assim não. [No colégio] lá de Teresina já era outra história. Colégio muito grande, tinha muita coisa. Sala de vídeo, quadra de basquete, ginásio poliesportivo, também tinha sala de jogos, laboratório de química. Foi a primeira vez que eu tive contato com laboratório de química. Laboratório de física. Lá, era outra estrutura, outro nível de estrutura, lá é bem grande. Bem diferente. Estudei só um ano lá ai veio [curso de pré-vestibular], que também não é uma estrutura maravilhosa, mas era uma sala boa, tinha ar-condicionado, tinha cadeira confortável pra gente sentar, tinha, enfim, não era muita coisa assim também não e foi a última escola que eu estudei eu acho. Mas antes teve o supletivo. Eu fiz supletivo no primeiro e segundo ano. O supletivo, a escola já eram meio virada (JOSYARA, 26, parda).

A fluidez e a experimentação na busca por uma identidade, evidenciadas nas narrativas de Josyara e Alyce, podem ser interpretadas não como insegurança, mas como uma característica de um momento de transição e de descoberta. A idade, nesse contexto, torna-se uma categoria analítica que se soma às demais, evidenciando que o processo de identificação é contínuo e se relaciona com os ciclos da vida. A hesitação de Josyara em se nomear com um rótulo definitivo, por exemplo, não é uma falha, mas um testemunho de que a identidade é um projeto em construção. A abertura para "experimentar outras possibilidades de desejos e afetos" que transparece em suas falas se contrapõe à rigidez imposta pela escola e demonstra a potência da autonomia e da curiosidade em um momento de vida em que o sujeito busca se reafirmar fora das normas do sistema.

A fluidez das identidades, que perpassa as narrativas de Maria, Josyara e Alyce, pode ser analisada à luz do conceito de descentramento do sujeito de Stuart Hall (2014). Para o autor, a identidade não é mais uma essência fixa, mas um processo de identificação que pode ser realocado em diversas esferas, sejam elas políticas, sociais ou etárias. Nesse sentido, a hesitação de Maria em se autodeclarar com um rótulo rígido, ou a experimentação de Josyara com a sexualidade e a religião, não são sinais de fraqueza. Ao contrário, são demonstrações de que, para essa geração, a busca por uma definição de si é um projeto contínuo e em movimento, que se contrapõe à rigidez das normas impostas pela escola. As narrativas, portanto, evidenciam a vivência de uma identidade mais fluida e menos binária, que se manifesta nas brechas do cotidiano e na liberdade de se reinventar fora das amarras do sistema.

Daniela, que estudou a vida toda em uma única escola privada, tinha 27 anos na época da pesquisa, concluindo seu ensino médio em 2008. Ela estava solteira na época, autodeclarou-se branca e católica "não-praticante". Com veemência declarou-se lésbica e cis. Fez pós-graduação e pretendia fazer um mestrado acadêmico. Ela foi uma das interlocutoras indicadas por outra interlocutora, tendo que lhe apresentar no primeiro encontro a carta-convite feita online para as outras interlocutoras.

A narrativa de Daniela foi construída ao longo dos três encontros etnobiográficos, com maior densidade no segundo momento da pesquisa, quando a interlocutora foi convidada a falar especificadamente sobre a descoberta da sexualidade e suas experiências afetivas no ambiente escolar. Diferentemente de outras interlocutoras, Daniela não nomeia imediatamente a escola como um espaço de conflito, mas descreve situações cotidianas que, progressivamente, adquirem centralidade na sua trajetória:

> Sim, eu tenho [lembranças]. Eu tenho por parte minha e muito por parte de uma prima minha, que era mais velha, que viveu um processo na escola difícil, porque eu acredito que ela foi... das primeiras, senão a primeira menina que ficou isso aberto da escola, a questão da sexualidade dela. Foi uma coisa aberta, foi uma coisa totalmente comentada. Não era uma dúvida. Ficou totalmente aberto, né? **Eu acho que essa primeira memória que eu tenho de sexualidade, não a minha, mas a dela. E eu acho que isso influenciou porque eu acabei me fechando um pouco pra isso dessa vivência de sexualidade dentro da escola.** Porque, não que eu não quisesse viver, mas eu acho que acabou influenciando. Na época dela, ela ainda tava no ensino médio. Eu tava na oitava série e ela no segundo ano. Ela é um ou

> dois anos mais velha do que eu e ela teve uma vivência lá com uma garota dentro do banheiro e elas foram pegas e levadas pra direção. Chamaram os pais. Foi uma confusão. Foi um pouco traumático na vida da minha prima e, então, eu assisti de perto. Saber que tavam falando ali dela. E toda aquela de "ah, eu já sabia", "só cego que não via", "eu já sabia que elas duas tinham alguma coisa, não sei o quê". E pra tentar separar as duas ela foi morar em [outra cidade]. Aí, depois disso, eu acabei me distanciando dela e me aproximando mais das amigas, porque ela foi morar em outro lugar e aí eu me aproximei das minhas amigas mais. **E minhas amigas sempre foram heterossexuais e aí tinha uma questão dessa confusão que fazem com a nossa cabeça ou a gente que faz. Essa confusão que fazem com a gente. De você entender por que isso está acontecendo com você. Por que eu sinto isso e eu não posso me abrir com as minhas amigas? Eu tinha muito receio.** Elas sempre falavam de garotos e, às vezes, eu falava e ficava com os garotos, mas não era aquilo tudo, mas eu acabava falando pra tá ali. Por mais que eu soubesse que elas eram minhas amigas e que não teria problema, acredito, pelo menos por parte de algumas, de ouvir algum tipo de relato meu, mas eu sempre, pra talvez me igualar, falava também, exaltava a questão de ficar com algum garoto, sendo que não era uma coisa muito... Então, acho que essas primeiras vivências. **Eu tive uma sorte, acredito eu, de ter sempre do meu lado outras primas que fizeram parte da minha construção de ser humano.** Não só essa que foi pra [outra cidade], como outra que já morava lá e aí elas sempre vinham passar férias aqui e a gente sempre se aproximava muito e conversava e elas tinham essas questões em relação a essas dúvidas e a gente conversava**. Então, eu tive essa sorte de não me sentir totalmente sozinha nessa época.** Então, eu sempre tinha aonde procurar um certo apoio, o que está acontecendo, né? E aí, eu acho que, com o tempo, já no primeiro ano, isso foi na oitava série, mas já no primeiro ano, eu pude... me sentir mais à vontade, porque eu já tava me sentindo mais segura de que eu não tava fazendo nada de errado (DANIELA, 27, branca, grifo nosso).

Da mesma maneira, quando questionada sobre a motivação de sua descoberta da sexualidade ter sido conturbada no período da escola, enfatiza a questão de sentir-se segura, principalmente por conta de ser levada para uma lesbofobia por parte das amizades e de repressão e controle dos funcionários da escola, além da ação de se relacionar com garotos, fato que a levava, involuntariamente, para a heterossexualidade compulsória.

> Acho que, primeiro, você tem que ter essa segurança de que você **não tá fazendo nada de errado. Já tava acontecendo comigo essa evolução de sentir e não ter por que esconder isso.** Então, fui sincera com minhas amigas da época da escola que foram as que sempre me acompanharam. Uma ficou meio assim, não que não tenha aceito, mas ficou achando meio estranho, né? Porque eu sempre fiquei com muitos meninos. E aí, as outras foi bem tranquilo. Foi bem tranquilo em relação a isso. Eu tive, acho, um pouco de sorte de poder afogar um pouquinho dessa angústia num espaço diferente da escola. Porque, talvez, se eu não tivesse minhas primas, eu não sei se eu teria mais segurança pra chegar pras minhas amigas naquele momento, mas eu tinha elas ali fora da escola, né? Porque, dentro da escola, eu tentava a todo momento me igualar. "Também fiquei com o garoto tal e ele era lindo. Foi ótimo". **Pra gente ficar no mesmo plano de fala, de voz**. Só que eu tive essa sorte, eu acho, em relação a isso (DANIELA,27, branca, grifo nosso).

O tema emergiu quando Daniela relatava episódios de convivência com colegas e foi retomado a partir de uma pergunta de aprofundamento sobre o controle exercido pela instituição sobre os corpos e comportamentos. O relato não descreve um episódio explícito de punição ou violência institucional. Ao contrário, o que se observa é um conjunto de pequenas interdições: olhares, comentários, advertências veladas, que produzem um efeito cumulativo de vigilância. A escola aparece assim, menos como um agente que proíbe diretamente e mais como um espaço que ensina limites sobre o que pode ou não ser demonstrado. É partir desse tipo de situação que a noção de heterossexualidade compulsória, formulada por Adrienne Rich (2010[1977]), torna-se analiticamente produtiva. Não como categoria nativa do relato, mas como ferramenta para compreender como determinadas formas de desejo são naturalizadas, enquanto outras são empurradas para a esfera do silêncio ou da invisibilidade.

O que, por sua vez, oferece um contraponto analítico fundamental. Sua veemência em se declarar lésbica e cis pode ser compreendida não apenas como uma característica pessoal, mas como o resultado de uma trajetória que lhe proporcionou as ferramentas intelectuais e políticas para nomear sua experiência. A sua idade, mais avançada que a das interlocutoras mais jovens, e sua jornada acadêmica, que inclui pós-graduação e o projeto de mestrado voltados para área dos direitos humanos, são

fatores que, em diálogo com sua militância, contribuíram para uma perspectiva de ‘formação política’ sobre a sexualidade e a identidade de gênero.

Embora a experiência de Daniela não envolva episódios de violência direta, sua narrativa dialoga com aquelas de Ellen e Alyce no que diz respeito à produção do silêncio como estratégia institucional. Em todos os casos, a escola emerge como um espaço que regula não apenas comportamentos, mas também os modos possíveis de narrar a si.

> Quando eu lembro do colégio que eu estudei por mais tempo, eu tenho lembranças boas até, não vou dizer a maior parte do tempo, metade boas e metade ruins. [Risos] Sabe? Porque era um colégio que os professores e alguns dos alunos [foram marcantes na trajetória escolar], porque eu era muito nerd. E eu sempre fui considerada uma das melhores alunas do colégio. Essas coisas assim. [Para] continuar sendo a melhor, não sei o quê. Mas eu nunca gostei de competição assim, deixei pra lá. Quando eu lembro do colégio, assim, eu tenho lembranças boas dos professores, a maior parte do tempo, às vezes, eles eram chatos, porque, né, enfim. Mas em relação aos colegas, a partir do final da quarta série e da quinta, eu comecei a ter amiguinhos, ter um grupo de amigos. Até a quarta série, eu sofria bullying pelo colégio inteiro e só depois foram vendo que eu era uma pessoa normal, sei lá (ELLEN, 26, negra).

A partir das narrativas de Luana e Ellen Oléria, emergem nuances cruciais sobre as trajetórias escolares e a formação da identidade. A experiência de Luana, que transitou entre o ensino público e o privado, evidencia a rigidez dos disciplinamentos na rede particular e o impacto direto de um ambiente que não acolhia a dissidência. De modo similar, Ellen, que estudou exclusivamente em escolas privadas, revela a dualidade de um espaço que, ao mesmo tempo em que a marginalizava com o bullying por ser "nerd", também a nutria com o apoio de professores que incentivaram sua trajetória acadêmica. As trajetórias de ambas, embora distintas, ilustram como a escola se configura como um espaço de tensões: ao mesmo tempo em que impõe normas e violências simbólicas, é também um ambiente onde se criam laços e se encontram afetos que se tornam bases para a construção da identidade e para a resistência.

Esse tensionamento pode ser ilustrado com a seguinte fala de Daniela, quando indagada sobre os afetos ou desafetos da época da escola:

> Tenho muitos afetos na escola. Muitas amigas que são amigas até hoje. Tenho afetos. Não tenho nenhum desafeto de escola. Só a questão de vidas que são diferentes de você. Tem aquele grupinho de você chegar e umas meninas ali e você não fazer parte daquele grupo, mas de vez em quando você tinha alguma coisa pra conversar com aquela menina. Hoje em dia, acho que nem isso. Acho que a vida empurrou rumos diferentes, faculdade em outra cidade, então, não tenho contato com todo mundo da escola, mas tenho alguns afetos que levo até hoje. Algumas amigas que tão até hoje na minha vida (DANIELA, 27, branca).

A narrativa de Márcia serve como um ponto de inflexão crucial para a análise. Seu relato de se sentir "perdida e desamparada" expõe o impacto direto de uma educação sexual focada exclusivamente em questões biologizantes, infecções sexualmente transmissíveis e no disciplinamento dos corpos e dos namoros. Esse modelo de ensino, permeado por uma heterossexualidade compulsória, falhou em ser uma "bússola" para a formação de sua identidade, ao promover o silêncio sobre a diversidade e a normalização de uma única forma de existência.

Contudo, em uma demonstração de agência e resiliência, a própria curiosidade inerente à infância e à adolescência de Márcia se tornou a força motriz para criar estratégias de enfrentamento. Sua experiência revela que o desejo e a sexualidade não se calam diante da ausência institucional; eles encontram modos potentes de ser vivenciados, de modo que suas resistências e subversões operam como ferramentas latentes de romper a heteronormatividade e as violências que dela se originam.

As narrativas de Luana, Ellen e Márcia, em suas particularidades e interseções, demonstram que a escola, ao se furtar de um debate aberto sobre a diversidade, impôs um silêncio institucional que moldou as experiências de suas alunas. Diante da ausência de um repertório simbólico que as representasse, a curiosidade e a criatividade próprias da infância e da adolescência tornaram-se as principais ferramentas para a produção de sentido sobre a sexualidade. Longe de serem apagadas, as vivências do desejo encontraram, no cotidiano e nas relações, as brechas para se manifestarem. As histórias aqui apresentadas evidenciam que, mesmo em ambientes restritivos, a busca por uma identidade e a necessidade de se viver plenamente operam como potentes forças de subversão.

Para o questionamento sobre a responsabilidade das escolas atreladas aos debates sobre gênero e sexualidade e outros conteúdos pertinentes as respostas mediavam o que foi ensinado na época da escola para com as informações adquiridas após a saída do ensino básico. Em destaque sobre esse ponto de aprofundamento no encontro Alyce então explicitou:

> Não, não tinha. Eram as mesmas coisas que os professores sempre faziam. Já eram os mesmos professores que tinham sido da minha irmã, por exemplo, há dois anos atrás, acho que eles utilizavam a mesma metodologia, porque nunca tinha algo assim. No máximo, a gente fazia na feira de ciências de biologia, que tinha disposição de fotos. Mas ninguém falava. A gente tocava no ponto biológico, mas nunca no ponto de gênero. Nunca de conversar na questão social disso, não tinha nada. Todo debate que eu fui aprender [sobre] transexualidade, por exemplo, eu fui ter no ensino superior, por causa de um projeto de extensão e outros estudos, mas dentro da escola nunca teve nada (ALYCE, 26, branca).

Em diferentes relatos, a escola é descrita como um espaço em que os saberes sobre a sexualidade se restringiam a abordagens biologizantes e normativas, frequentemente associadas à vigilância dos comportamentos e à contenção das expressões afetivas. Esse conjunto de práticas e discursos permite compreender a escola como uma instituição que atua na produção de sujeitos sexualmente regulados, nos termos discutidos por Michel Foucault (1987) ao tratar dos dispositivos de poder e disciplina.

Nesse sentido, o currículo escolar, ao limitar a discussão sobre sexualidade a temas "biologizantes" e à prevenção de infecções, ao mesmo tempo em que regulava a "virgindade" e proibia namoros, estabelecia um discurso de poder-saber que não apenas marginalizava as orientações sexuais dissidentes, mas também produzia e normatizava um único tipo de sujeito sexual: o heterossexual. A ausência de um debate plural, portanto, não foi um acaso, mas uma estratégia ativa do sistema educacional para moldar a sexualidade de suas alunas, forçando as vivências não normativas para a clandestinidade e, por consequência, para a invisibilidade e silenciamento.

A violência simbólica exercida pelo sistema heteronormativo não se deu sem resistência. A partir de uma leitura foucaultiana, a escola operou como um espaço de

disciplinamento do corpo e do desejo. Nesse sentido, o currículo e as normas escolares não apenas reprimiram o sexo, mas ativamente controlaram o discurso sobre ele.

> No ensino médio, eu acho que no segundo ano, me assumi como bissexual pra alguns amigos, mas no tempo de colégio, eu, assim, nessa história de ter namoradinhas, fiquei com uma menina do meu colégio, antes isso nunca existiu. **Nunca existiu mesmo por heteronormatividade, sabe? De não ter opção. No ensino médio, tinha só desconfianças que algumas pessoas eram homossexuais ou bissexuais, dentro da sala, só que ninguém falava sobre, era um tabu muito grande.** Se descobrissem, provavelmente ia sofrer bullying, então, as pessoas só foram sair do armário depois que saíram do colégio, sabe? A vivência foi basicamente tentar esconder aquilo pra não ser agredida (ELLEN, grifo nosso).
>
> Pesquisadora: Houve algum acontecimento na escola relacionado a isso?
>
> - No ensino fundamental, meio que sempre tinha alguém me chamando de sapatão ou xingamentos parecidos e o bullying no ensino fundamental não era só xingamento, sempre tinha alguém pra me bater, sabe? Era realmente bullying raiz, como diz o pessoal. E, no ensino médio, era aquela coisa mais velada, aquelas piadinhas de corredor, que, às vezes, você nem via as caras. Mas era como é hoje em dia [nível de violência contra LGBTQ], mas as coisas eram bem pesadinhas até. (ELLEN)
>
> Pesquisadora: E como a escola tratava essas questões?
>
> - Não tratava. Só isso. Eu acho que, inclusive, piadas homofóbicas eram aceitas abertamente, como se fosse uma coisa normal. Quando tinha briga, agressão, quando eu ia lá denunciar e dizer "ó, me bateram, me xingaram e tal", aí eles tentavam fazer alguma coisa. Chamar a atenção da pessoa ou, dependendo da gravidade, sei lá, dava um castigo e tal. Mas em relação à orientação sexual, tive zero ajuda. Todos os colégios, não era uma coisa que se falava. De forma alguma. Acho que, no final do ensino médio, tinha algum professor que deve ter falado sobre orientação sexual, mas provavelmente falou de forma homofóbica também ou então falou "coisa que acontece e tal" ser homossexual. Tá mais naquela coisa assim... mas de [ser algo] novo, é uma coisa muito alienígena, como se fosse uma coisa muito distante (ELLEN, 26, negra, grifo nosso).

Contudo, essa tentativa de controle encontra na teoria de Butler (2015) uma chave para a compreensão da resistência. A heterossexualidade compulsória, conforme Adrienne Rich, é uma norma performativa que pune tudo o que não se encaixa. A violência experienciada pelas interlocutoras, seja no bullying, na invisibilidade ou no

sentimento de desamparo, é o reflexo direto de uma falha em performar a norma esperada. A resiliência delas, no entanto, demonstra que a subversão encontra caminhos para se manifestar.

A curiosidade que "deu conta de criar estratégias", os afetos e amizades construídos nas sociabilidades fora da escola e a busca por novos saberes são atos de agência. Eles representam uma performatividade dissidente que, ao subverter a norma, prova que o poder não é totalitário. Por meio desses atos cotidianos de resistência, as interlocutoras mostram que a luta contra o sistema é contínua e se reinventa na própria vivência.

> Essa história que eu te falei da menina que foi esse amorzinho platônico, talvez, eu me lembre muito forte disso. **Dessas cartas que a gente trocava de ciúmes. De não pode falar com tal menina, você é só minha amiga.** Sempre tinha alguma coisinha a mais. Ela me dava presente, eu também dava presente. Essas coisas. **Então, eu acho que essa é uma lembrança boa, inclusive.** Bem boa, que eu tenho em relação a isso. A lembrança ruim talvez chegou um ponto em que eu já não tava aguentando mais ter que tentar sentir inclusa naquele grupo e não poder realmente falar o que tava... eu tinha ficado com uma menina nas férias e todo mundo chegou das férias e queria contar alguma coisa e acho que esse sufocamento quando eu tava quase falando a verdade pra elas foi em relação à sexualidade foi o período mais difícil. Acho que ainda guardei isso um pouquinho porque eu tava sentindo o ambiente. Segurava um pouquinho ali e acho que foi o mais difícil. **De bom, eu acho que foi isso, em relação a essa garota que a gente trocava cartinha.** Com os meninos, não tenho muitas lembranças boas. Foi uma coisa comum. Normal. Nada que... (DANIELA,27, branca, grifo nosso).

A trajetória de Daniela evidencia que a experiência escolar não se organiza apenas em torno de eventos extraordinários, mas também de microprocessos cotidianos que ensinam a administrar o desejo, a visibilidade e o pertencimento. É nessa dimensão ordinária que a escola se revela como um espaço decisivo nas constituições das subjetividades lésbicas. Do ponto de vista etnobiográfico, isso significa que a importância epistêmica dessas narrativas não reside apenas no que é narrado, mas no próprio ato de narrar: ao etnobiografar a experiência, as interlocutoras não reproduzem o passado, mas o reconstroem como saber situado, como diria Haraway (1995), a partir de uma posição corporificada e politicamente orientada.

As narrativas analisadas indicam que o mecanismo de regulação da sexualidade no espaço escolar não foi experimentado de forma homogênea nem passiva pelas interlocutoras. Ainda que o ambiente escolar apareça como um espaço de normatização dos corpos e dos desejos, os relatos também revelam movimentos de negociação, deslocamento e resistência, que se manifestam distintas ao longo das trajetórias.

Algumas interlocutoras relataram experiências de tentativa de adequação à expectativa heterossexual, seja por meio de relacionamentos com meninos, seja pela omissão de desejos e afetos por outras meninas, especialmente em contextos marcados por rumores e vigilância. Essas experiências podem ser interpretadas à luz do conceito de heterossexualidade compulsória, formulado por Adrienne Rich (1985), que descreve a imposição da heterossexualidade como norma social reiterada por coerção simbólica e material.

> Atualmente, eu me declaro lésbica, até porque eu tô num relacionamento, no qual minha primeira relação com meninas foi com ela e com ela eu gostei e fiquei. Não quis ter outras experiências com outras meninas. E tô me sentindo bem assim, estando só com ela, não sei se depois de ficar com ela vou querer ficar com outro menino, vou querer ficar... não sei, eu tô vivendo agora o presente. Não quero, eu sei que é importante a gente levar uma bandeira e dizer: 'tipo sou lésbica, sou bi', mas no momento não quero, não gosto de levantar nenhuma bandeira. Se me perguntarem, sou lésbica porque, enfim, no momento, eu só quero ficar com mulheres. De preferência, a minha [esposa/companheira]. Eu só quero ficar com mulheres, não sinto nenhuma atração por homem, nenhuma falta de homem, falta de nada. Nem nada em relação ao sexo. Não sinto falta de nada. Sexualmente falando. Então, eu me considero lésbica, mesmo tendo algumas dúvidas. Se sou realmente porque eu não tive outra experiência, se eu preciso ter outras experiências, se é só isso, se eu ficar com uma menina eu vou ser lésbica. Eu não tive uma orientação sobre isso, então tô mesmo... ainda tô me descobrindo, até porque não sou bi. Pra mim, é como se fosse ainda recente. Então, eu me sinto bem assim. Se eu tô me sentindo bem, então, pra mim, tá ótimo! (MÁRCIA, 25, branca, grifo nosso).

As narrativas indicam que a saída da escola não correspondeu a um ponto de apagamento das questões identitárias, mas a um deslocamento do processo de identificação. A identidade aparece como algo em permanente construção, sendo continuamente reelaborado a partir das experiências vividas, o que dialoga com a

perspectiva de Stuart Hall (2014), para quem a identidade é um processo relacional e histórico, não essência fixa.

Nesse mesmo movimento, ao acionar uma identificação com determinada orientação sexual, as sujeitas também deslocam e reelaboram suas performances de gênero e estilo. Esse processo é acompanhado pela mobilização de nomenclaturas próprias que circulam internamente ao grupo, como lesbianas, sáficas, sapatonas, caminhoneiras, fanchas, sapatilhas, girinas, bolachonas e machorras, termos que expressam a heterogeneidade das lesbianidades no contexto latino-americano. Como demonstra Gabriela Pedroni (2024), em sua tese de doutorado Lesbianas escribiendo cultura: etnografías lésbicas en las antropologías feministas de Brasil y México, essa pluralidade terminológica não é meramente descritiva, mas constitutiva de teorias e epistemologias lésbicas situadas.

Aprofundando alguns aspectos no segundo encontro foi retomado sobre a maneira como a escola conduziu esse processo de informar sobre a sexualidade e outros discursos atrelados à descoberta da sexualidade, puberdade e identidades, então Márcia declarou:

> Eu acredito que ia só diminuir muito o sofrimento que eu passei da descoberta. De quando eu vi que aquilo que eu tava fazendo não tava sendo legal pra mim. Que eu tinha outras possibilidades de poder me relacionar com pessoas. E foi quando realmente eu descobri do que eu gostava. Daquilo que eu tava fazendo comigo antes não era uma coisa mais real, até porque eu tava me forçando a me fazer uma coisa da qual eu não tava gostando. Mas eu fazia, porque, pra mim, era a única opção que tinha. Não tinha essa de que eu poderia ter outras coisas, que eu poderia ser outras coisas, que eu era outras coisas. **Então, teria sido muito fácil, até porque eu vejo pessoas agora ao meu redor que tiveram uma liberdade sexual mais do que a que eu tive e hoje são muito mais seguras do que eu sou. Porque elas tiveram liberdade maior**. Tiveram o mínimo de orientação. Por ter uma liberdade, uma curiosidade, da qual eu fui privada de ter essa curiosidade, já foi aquela coisa de menino-menina, menina-menino, pronto. Só aquilo que é tachado como correto. Então, eu não tive um leque de oportunidades e de poder me descobrir. E aí, quando foi pra me descobrir, já foi muito tarde em relação a muitas coisas que eu já tinha feito ou deixei de fazer. Ou então que deixei que fizesse e que foi um sofrimento muito grande (MÁRCIA, 25, branca, grifo nosso).

Nesse sentido, a análise se aprofunda com o conceito de Pedagogias da Sexualidade de Guacira Lopes Louro (2010a). Para essa autora a escola, através de sua linguagem, currículo oculto e disciplinamentos, ensina sobre gênero e sexualidade de forma explícita e implícita. A educação sexual limitada a questões biologizantes e à prevenção de infecções, assim como a proibição de namoros e a regulação da virgindade, funcionaram como pedagogias que disciplinaram e normalizaram a heterossexualidade. Essa pedagogia, ao negar outras formas de existência, tentou invisibilizar as identidades dissidentes, mas não conseguiu suprimi-las.

As trajetórias analisadas revelam um campo de tensão permanente entre normas institucionais e as práticas cotidianas das interlocutoras. As estratégias narradas, como a busca por informações, os afetos vividos em segredo e as amizades que funcionaram como espaços de acolhimento, podem ser compreendidas como formas de aprendizagem e resistências produzidas fora do currículo formal. Esses movimentos indicam que a dissidência de orientação sexual, longe de se restringir à esfera privada, produz deslocamentos nas formas de aprender, de se relacionar e de construir pertencimentos, configurando-se como uma dimensão relevante de transformação social.

Nesse contexto de pedagogias da sexualidade, a análise encontra um ponto de convergência com a teoria queer, tal como discutida por Richard Miskolci (2012). Para esse autor, a teoria *queer* não se limita a um conjunto de identidades, mas se configura como um aprendizado pelas diferenças, uma lente crítica para questionar a norma e as convenções que definem o que é aceitável. O relato de Márcia, ao mencionar a ausência de informações claras sobre gênero e sexualidade e a confusão conceitual vivenciada durante o período escolar, explicita os limites de um sistema educacional que oferecia poucas referências para a elaboração de subjetividades dissidentes. Essa ausência de discursos plurais contribuiu para que a busca por sentidos e saberes sobre si fosse deslocada para outros espaços sociais.

Diante de um sistema que silenciava suas vivências, as interlocutoras não assumiram uma posição passiva. As narrativas das interlocutoras demonstram que, ao se depararem com a ausência de repertórios simbólicos que as representassem, elas buscaram nas margens da instituição escolar os sentidos que o currículo formal lhes negava. Pelo contrário, a necessidade de se viver plenamente as levou a buscar, nas

brechas do cotidiano e nas relações com pares, as ferramentas para a construção de suas identidades.

O bullying por ser "nerd", por exemplo, não foi apenas uma forma de opressão, mas também um elemento que, para Ellen, reforçou a importância do seu intelecto e das relações com professores que a acolhiam. Assim, suas amizades e as conversas sobre sexualidade que ocorriam fora do currículo escolar podem ser vistas como formas de cultura juvenil que operam em tensão com a norma. Essas vivências revelam o papel da escola como um espaço de negociações e disputas pela validação de diferentes formas de ser e estar no mundo.

Seguindo as reflexões de Louro (2010b) ao também relatar sua trajetória escolar, ressalta que o que marca as suas memórias do período escolar, ao rememorar o imediato não seriam os conteúdos pragmáticos que essa instituição está interessada em passar para seus discentes, transformando-os esses assuntos resultados de projetos profissionais capazes de entrar no mercado de trabalho, ou mesmo aperfeiçoarem-se em algum curso superior, mas sim de demarcar o cotidiano de vivência entre pessoas diversas e que encontram-se para atividades fins que não são demarcados por assuntos de matemática, física, biologia, filosofia, artes e educação física, porém compartilham experimentação de estar em lugar diverso, submetidos aos projetos de gênero e sexualidade que dependendo como é tratado podem ampliar ou delimitar a posição desses indivíduos na sociedade, por conta da demarcação de suas diferenças.

Nesse sentido, a perspectiva de Dayrell (1996) sobre a escola como espaço sociocultural oferece um enquadramento analítico preciso. Ao compreender a escola como um espaço sociocultural atravessado simultaneamente por normas institucionais e por relações cotidianas entre os sujeitos, o autor permite interpretar as experiências narradas como processos de apropriação, negociação e, por vezes, transgressão das regras escolares. Conforme ele descreve:

> A escola como espaço sociocultural, é entendida, como um espaço social próprio, ordenado em dupla dimensão. Institucionalmente, por um conjunto de normas e regras, que buscam unificar e delimitar ação dos seus sujeitos. Cotidianamente, por uma complexa trama de relações sociais entre os sujeitos envolvidos, que incluem alianças e conflitos, imposição de normas e estratégias individuais e coletivas, de transgressão e de acordos. Um processo de apropriação constante dos espaços, das normas, das práticas e dos saberes

> que dão forma à vida escolar. Fruto da ação recíproca entre o sujeito e a instituição, esse processo, como tal, é heterogêneo. (Dayrell, 1996: 2)

As narrativas indicam que, diante de um sistema que silenciava suas vivências, as interlocutoras não assumiram uma posição passiva. O bullying vivenciado por Ellen, por exemplo, embora tenha operado como forma de exclusão, também contribuiu para fortalecer seu investimento intelectual e suas relações de apoio, evidenciando como as sociabilidades juvenis podem funcionar em tensão com a norma institucional.

Em síntese, a análise evidencia que a escola atua simultaneamente como espaço de normatização e de produção de brechas. As trajetórias das interlocutoras mostram que, mesmo sob regimes restritivos de gênero e sexualidade, emergem práticas, afetos e narrativas que reconfiguram as formas de aprender, desejar e pertencer. A abordagem etnobiográfica, nesse contexto, demonstrou ser epistemologicamente fecunda: ela não apenas orientou a coleta e a análise das narrativas, mas se constituiu como um princípio teórico que articula memória, subjetividade e cultura em uma mesma operacão analítica. Ao dar centralidade a essas experiências etnobiografadas, a pesquisa contribui para compreender a dissidência sexual não como exceção, mas como parte constitutiva dos processos sociais e educativos.

Considerações finais

A presente pesquisa, ao revisitar trajetórias escolares de mulheres lésbicas de Teresina a partir de uma abordagem etnobiográfica, permite compreender como o silêncio institucional em torno da diversidade sexual operou, nas experiências narradas, como uma forma de violência simbólica. Longe de se configurar como mera ausência ou omissão, esse silêncio emerge, nos relatos, como uma pedagogia da sexualidade que, ancorada em discursos biologizantes e em práticas disciplinares, contribuiu para a naturalização da heterossexualidade compulsória e para a invisibilização de identidades dissidentes no espaço escolar. Ao mesmo tempo, as narrativas evidenciam que tais dispositivos normativos não atuaram de maneira totalizante, encontrando resistências nas práticas cotidianas, nos afetos e nas estratégias subjetivas mobilizadas pelas interlocutoras.

A principal contribuição deste trabalho reside na articulação entre empiria e teoria sem reduzir as narrativas a meros exemplos ilustrativos. Ao dialogar com aportes

de Foucault, Butler, Louro, Miskolci e outros/as autores/as, a pesquisa evidencia que a identidade, longe de construir uma essência prévia ou estável, configura-se como um processo relacional, situado e atravessado por disputas. As experiências analisadas indicam que a escola se apresenta como um espaço ambíguo: simultaneamente normativo e produtivo, disciplinador e permeável a fissuras, no qual o currículo formal convive com práticas informais, silêncios e negociações que moldam a experiência juvenil.

Nesse sentido, o estudo contribuiu para deslocar leituras que tendem a compreender a violência escolar apenas em seus registros explícitos, chamando atenção para seus modos sutis e cotidianos de operação. As narrativas das interlocutoras revelam como a ausência de um discurso plural sobre gênero e sexualidade produziu confusão, insegurança e desamparo, mas também acionou processos de busca, elaboração e reinvenção subjetiva fora dos marcos institucionais. Ao fazê-lo, o trabalho humaniza debates frequentes tratados em chave estatística normativa, evidenciando como estruturas institucionais são vividas, interpretadas e, por vezes, tensionadas pelos sujeitos.

Embora os dados empíricos se refiram a um recorte temporal específico, as questões analisadas mantêm ressonância no contexto contemporâneo. As experiências narradas não devem ser lidas como retratos fechados de um passado superado, mas como indícios de dinâmicas institucionais que seguem sendo objeto de disputa no campo educacional. A persistência de controvérsias em torno da abordagem de gênero e sexualidade nas escolas indica que os processos aqui analisados continuam relevantes para a reflexão sociológica e antropológica sobre educação, juventudes e diversidade.

Por fim, este trabalho reafirma a importância de considerar as narrativas biográficas como formas legítimas de produção de conhecimento. Ao narrar suas trajetórias, as interlocutoras não apenas rememoraram experiências passadas, mas produzem interpretações sobre si, sobre a escola e sobre as condições sociais que moldaram suas vivências. Essas narrativas, longe de oferecer respostas conclusivas, abrem caminhos analíticos para pensar a escola como espaço de formação, conflito e possibilidade. Ao dar visibilidade a essas vozes, a pesquisa contribui para ampliar o repertório interpretativo sobre sexualidade, educação e diferença, sem pretender encerrar o debate, mas antes reafirmar sua complexidade e sua abertura.

Referências

AMADO, Janaína. *O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral.* História, São Paulo, v. 14, p. 125-136, 1995.

BUENO, Paulo Henrique de Carvalho; LIMA, Antônia Jesuíta de. *(Re)estruturação urbana de Teresina (PI): uma análise de suas dinâmicas recentes*. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, v. 16, n. 109, p. 96-109, jul./dez. 2015.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 8. ed. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. *Gênero: uma perspectiva global*. Tradução e revisão técnica de Marília Moshkovich. São Paulo, NVersos, 2015.

COSTA, T. E. *"No tempo do ensino médio o armário era mais apertado que hoje": experiências de mulheres lésbicas no ensino privado de Teresina (PI)*. 2019. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2019.

FABIAN, Johannes. *Our time, their time, no time: coevalness denied*. In: FABIAN, Johannes. Time and the other: how anthropology makes its object. New York, Columbia University Press, 2014. p. 37-70.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo, Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. V*igiar e punir: nascimento da prisão*. 20. ed. Petrópolis, Vozes, 1987.

GEERTZ, Clifford. *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura*. In: GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1978. p. 13-41.

GONÇALVES, Marco Antônio (org.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2012.

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

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, Lamparina, 2014.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista.* 11. ed. Petrópolis, Vozes, 2010b.

LOURO, Guacira Lopes. *Pedagogias da sexualidade*. In: LOURO, Guacira Lopes. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. 3. ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2010a. p. 7-34.

MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa e a noção de "eu"*. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo, Cosac Naify, 2003. p. 367-397.

MISKOLCI, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferença*s. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte, Autêntica; Universidade Federal de Ouro Preto, 2012.

PEDRONI, Gabriela. *Lesbianas escribiendo cultura: etnografías lésbicas en las antropologías feministas de Brasil y México*. 2024. Tese (Doutorado em Estudos Feministas) – Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2024.

PIAUÍ. *Secretaria de Segurança Pública do Estado do Piauí*. Boletim de Dados de Violência contra a Pessoa LGBTQIAPN+ no Piauí. Teresina, 2024.

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

Esporte, memória e cultura: um relato de experiência dos jogos indígenas Xerente

Sport, memory and culture: an experience report on the Xerente indigenous games

Adriano Lopes de Souza
Universidade Federal do Norte do Tocantins, Brasil
Araguaína, TO
adriano.souza@ufnt.edu.br
https://orcid.org/0000-0002-9217-044X

Edivan Kreamzu Xerente
Universidade Federal do Norte do Tocantins, Brasil
Araguaína, TO
edivan.xerente@ufnt.edu.br
https://orcid.org/0009-0001-1075-7918

Milena Pedro de Morais
Universidade Federal do Norte do Tocantins, Brasil
Araguaína, TO
milena.morais@ufnt.edu.br
https://orcid.org/0000-0003-3821-4306

Marilene Soares da Silva
Universidade Federal do Norte do Tocantins, Brasil
Araguaína, TO
marilene.silva@ufnt.edu.br
https://orcid.org/0000-0001-8701-8913

Recebido em: 14 de dezembro de 2025
Aceito em: 24 de abril de 2026

Resumo:

O presente relato de experiência descreve a organização e realização da 1ª edição dos Jogos Tradicionais Indígenas do povo Xerente (JIX), ocorrida entre 14 e 16 de julho de 2023, na Aldeia Salto Kripre, município de Tocantínia-TO. Essa iniciativa partiu do nosso propósito, enquanto pesquisador indígena, em parceria com a Diretoria de Esporte da comunidade, de valorizar e revitalizar as práticas corporais tradicionais indígenas. O evento contou com quatro modalidades principais (Arco e Flecha, Corrida da Tora, Cabo de Força e Corrida de Revezamento 4x100m) e integrou diferentes gerações da aldeia em momentos de convivência, celebração e aprendizado. A metodologia adotada baseou-se na narrativa autobiográfica, reconhecendo a experiência vivida como fonte legítima de produção de conhecimento e de resistência cultural. Os resultados evidenciam o papel dos jogos tradicionais como instrumentos de fortalecimento identitário, educação intercultural e preservação dos saberes ancestrais, contribuindo para a valorização das práticas corporais indígenas no campo da Educação Física.

Palavras-chave: Jogos Tradicionais Indígenas. Educação Física. Cultura Xerente.

Abstract:

This experience report describes the organization and execution of the first edition of the Xerente People's Traditional Indigenous Games (JIX), held from July 14 to 16, 2023, in the Salto Kripre Village, located in the municipality of Tocantínia, Tocantins, Brazil. This initiative emerged from our purpose, as an Indigenous researcher in partnership with the community's Sports Directorate, to value and revitalize traditional Indigenous bodily practices. The event featured four main modalities (Archery, Log Race, Tug-of-war, and 4x100m Relay Race) and brought together different generations of the village in moments of interaction, celebration, and learning. The methodology adopted was based on autobiographical narrative, recognizing lived experience as a legitimate source of knowledge production and cultural resistance. The results highlight the role of traditional games as instruments for strengthening identity, promoting intercultural education, and preserving ancestral knowledge, thereby contributing to the recognition of Indigenous bodily practices within the field of Physical Education.

Keywords: Traditional Indigenous Games. Physical Education. Xerente Culture.

Introdução

No Brasil, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 217, estabelece que é dever do Estado fomentar práticas esportivas formais e não formais, reconhecendo o esporte como direito de todos e incentivando manifestações de criação nacional (Brasil, 1988). Nesse sentido, compreende-se que os jogos tradicionais indígenas devem ser promovidos como práticas de valor cultural e esportivo, cuja preservação e difusão se alinham às políticas de promoção da diversidade cultural.

As práticas corporais e os jogos tradicionais indígenas constituem expressões que transcendem o caráter lúdico e competitivo, funcionando como instrumentos de transmissão de saberes, fortalecimento da identidade e integração comunitária (Darido; Rangel, 2018; Baniwa, 2006). Eles carregam dimensões simbólicas e históricas que resistem à hegemonia dos esportes ocidentais e precisam ser reconhecidas como parte do patrimônio cultural imaterial (Unesco, 2003).

No Brasil, alguns estudos na área da Educação Física apontam para a necessidade de incluir práticas corporais indígenas em currículos e pesquisas, ampliando a noção de esporte e jogo para além do modelo eurocêntrico (Coletivo de Autores, 1992; Kunz, 1994; Ferreira Neto, 2015). Ao mesmo tempo, pesquisadores indígenas destacam o caráter político e educativo desses eventos, que reafirmam a autonomia cultural e fortalecem a juventude frente a processos de apagamento (Krenak, 2019; Silva, 2020).

No caso do povo Xerente[1], por exemplo, cujo território localiza-se na margem direita do rio Tocantins, a cerca de 70 km de Palmas-TO, as práticas corporais tradicionais (como a corrida da tora, o arco e flecha e outras expressões) constituem elementos centrais de sua identidade e organização sociocultural. Contudo, em função das transformações sociopolíticas e das pressões externas que incidem sobre os povos originários, tais práticas têm sido vivenciadas, predominantemente, em contextos rituais ou festivos, com menor presença no cotidiano comunitário e sem espaços contínuos de valorização e transmissão.

Nesse cenário, a ausência de iniciativas sistematizadas que reunissem a comunidade em torno de seus jogos tradicionais configurou-se como o principal motivo

[1] A título de informação, cumpre-nos destacar que o povo Xerente se autodenomina como “Akwẽ”, termo correlato a sua língua do tronco Macro-Jê, que significa “povo importante”. Todavia, a denominação “Xerente” é a mais usual, sendo já consolidada em registros históricos e oficiais.

para a realização dos Jogos Indígenas Xerente (JIX), reafirmando o protagonismo e a vitalidade da cultura corporal indígena na contemporaneidade

Diante disso, o presente estudo teve como objetivo relatar a experiência de realização da 1ª edição dos JIX, destacando seu valor cultural, educativo e comunitário. Este empreendimento investigativo justifica-se pela necessidade de conferir visibilidade às práticas corporais indígenas como formas de resistência cultural, promoção do esporte e da saúde, bem como de fortalecimento da identidade do povo Xerente.

Nesse sentido, pretende-se contribuir para que o campo acadêmico reconheça e valorize o protagonismo indígena em sua diversidade de manifestações corporais. Desse modo, após a contextualização da relevância sociocultural do evento, apresentam-se, a seguir, os procedimentos metodológicos que orientaram a elaboração deste relato de experiência.

Aspectos metodológicos

O presente trabalho caracteriza-se como um relato de experiência, modalidade de pesquisa que busca sistematizar e refletir sobre vivências concretas, articulando experiência, lugar de fala e contexto histórico a um arcabouço teórico que legitima a experiência como produção científica (Daltro; Faria, 2019). Essa abordagem é especialmente significativa no estudo de práticas culturais indígenas, pois permite que as próprias comunidades registrem e interpretem suas vivências, fortalecendo a visibilidade e valorização dos saberes tradicionais.

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, visto que está voltada para a compreensão de processos, significados e contextos, em detrimento da quantificação de dados (Flick, 2009). Ora, tal enfoque mostra-se adequado por reconhecer que os jogos tradicionais indígenas expressam dimensões simbólicas, espirituais e coletivas que não podem ser traduzidas em métricas numéricas, exigindo uma leitura sensível às relações culturais e comunitárias.

A sistematização deste estudo fundamenta-se na narrativa autobiográfica, compreendida como uma forma de construir conhecimento a partir da experiência pessoal do autor (Clandinin; Connelly, 2011). Nesse caso, o relato foi elaborado pelo pesquisador indígena e organizador do evento, pertencente ao povo Xerente, garantindo centralidade à sua voz e à sua perspectiva. Ora, essa escolha metodológica dialoga

diretamente com os princípios decoloniais de pesquisa, que buscam romper com o silenciamento histórico das populações indígenas na produção do conhecimento (Smith, 2018).

Ademais, essa proposta converge com o que Santos (2009) conceitua como "epistemologias do Sul", entendido como um posicionamento que reconhece a legitimidade dos saberes produzidos por grupos historicamente marginalizados e busca valorizar formas de conhecimento ancoradas nas experiências, cosmologias e modos de vida locais. Nesse sentido, a narrativa autobiográfica adotada neste estudo configura-se não apenas como uma estratégia metodológica, mas também como um gesto político-epistemológico, voltado à afirmação de outras racionalidades e à ampliação dos horizontes da produção científica.

A experiência ocorreu entre 14 e 16 de julho de 2023, na Aldeia Salto Kripre, em Tocantínia–TO, envolvendo quatro modalidades: Cabo de Força, Corrida de Revezamento 4x100m, Corrida da Tora e Arco e Flecha. O evento também integrou momentos de danças, cânticos e pinturas corporais tradicionais, que ampliaram sua dimensão cultural, educativa e comunitária. Nesse sentido, a metodologia adotada não apenas descreve o desenvolvimento do evento, mas reafirma a legitimidade dos jogos tradicionais indígenas como práticas culturais e esportivas de significativo valor histórico, pedagógico e social.

Contextualização e descrição da experiência

A 1ª edição dos JIX foi idealizada pelo pesquisador e estudante indígena do curso de Educação Física da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), em parceria com a Diretoria de Esporte da Aldeia Salto Kripre, no município de Tocantínia–TO. O projeto teve como propósito central resgatar e valorizar as práticas esportivas tradicionais, favorecendo o intercâmbio entre comunidades e fortalecendo a identidade cultural do povo Xerente. Destaca-se que o apoio da Diretoria de Esporte, somado à colaboração de professores, universitários, jovens e anciãos, foi decisivo para a concretização do evento, que se consolidou como uma experiência formativa, comunitária e culturalmente significativa.

A seleção das quatro modalidades disputadas no JIX resultou de sua reconhecida relevância cultural, identificada a partir de diálogos com três anciãos da comunidade

indígena Xerente. Esses anciãos desempenham a função de transmitir os conhecimentos herdados de seus antepassados, preservando a memória coletiva e fortalecendo a identidade cultural do povo. Cada um deles constitui, portanto, um pilar essencial para a continuidade das tradições e para a orientação das gerações futuras. Como se observa a seguir, os anciãos compartilharam as origens, as histórias e os significados associados a essas práticas tradicionais.

Arco e Flecha

De acordo com o primeiro ancião, o Arco e Flecha tem origem em uma narrativa ancestral transmitida oralmente entre os Xerente. Conta-se que Sõkrêmsukwa, tio de uma jovem, confeccionou um arco, uma flecha e uma borduna como presente para o genro, orientando-o a cuidar da sobrinha. O arco e a flecha serviriam para a caça e a pesca, enquanto a borduna seria utilizada para a proteção da família.

Tradicionalmente, o Arco e Flecha desempenhava um papel central nas atividades de subsistência, especialmente na caça e na pesca. Na atualidade, a prática integra competições esportivas e apresentações culturais, permanecendo viva como símbolo de identidade, habilidade artesanal e continuidade dos saberes ancestrais.

Corrida de Tora

Conforme relata o segundo ancião, a Corrida da Tora tem origem em uma narrativa mítica vinculada ao tatu-canastra, ser que revelou ao povo Xerente o ritual e a corrida com a tora de buriti. Conta-se que um caçador, ao tentar capturar o tatu, viu o animal transformar-se em um homem que o convidou para uma festa em outra aldeia. Durante o percurso, o tatu-homem mostrou ao caçador o local onde as toras eram cortadas e os cânticos rituais eram entoados. Ao retornar à sua comunidade, o caçador transmitiu os conhecimentos adquiridos, dando origem à prática.

Desde então, a Corrida de Tora tornou-se uma das principais manifestações esportivas e espirituais do povo Xerente, sendo realizada em festividades tradicionais, acompanhada de cantos rituais e marcada por forte simbolismo de força, união e ancestralidade.

Cabo de Força (Wdênrõ krdasikwani mnõze)

O terceiro ancião, por sua vez, explica que o Cabo de Força não integrava originalmente as práticas do povo Xerente, tendo sido incorporado ao longo do tempo, sobretudo em decorrência da participação da comunidade em eventos indígenas de caráter intercultural. No passado, a ausência de cordas e de materiais adequados limitava a realização dessa atividade; contudo, na atualidade, o jogo tornou-se amplamente difundido em escolas e festividades locais, como o *Dasipê*, que é concebido como uma espécie de biblioteca cultural que reúne jogos, brincadeiras, pinturas, cantorias e danças. Nesses contextos, o Cabo de Força promove integração comunitária, cooperação e um espírito competitivo saudável.

Corrida de Flecha (Tki nã Dawra)

Conforme relata o terceiro ancião, a Corrida de Flecha constitui uma prática tradicional do povo Xerente desde tempos antigos. Desde a infância, as crianças são iniciadas na habilidade de correr com a flecha, desenvolvendo técnica, equilíbrio e resistência. Essa modalidade integra diversas festividades, especialmente o *Dasipê*, e simboliza a continuidade cultural, bem como a força física e espiritual das novas gerações.

Dessa maneira, os JIX reafirmaram a relevância dessas práticas como expressões vivas da cultura Xerente, promovendo um importante diálogo entre tradição e juventude, passado e presente, em um ambiente marcado por aspectos como celebração, aprendizado e resistência cultural.

Participantes dos JIX

A realização da 1ª edição dos JIX representou um marco histórico e cultural para a comunidade da Aldeia Salto Kripre, reunindo diferentes gerações em torno do esporte, da cultura e da valorização das práticas corporais tradicionais. O evento contou com a participação de quatro equipes masculinas – Universitários, Servidores, Jovens (Wapte) e Lideranças – organizadas de forma equilibrada quanto à idade, força física e habilidades específicas, reforçando o espírito comunitário e cooperativo.

A equipe dos Universitários foi composta por 16 acadêmicos indígenas Xerente, matriculados em instituições de ensino superior do Tocantins: Universidade Federal do Tocantins (UFT) – campi de Palmas, Porto Nacional e Miracema – e Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT) – campi de Araguaína e Tocantinópolis. Na UFT, havia discentes dos cursos de História (3), Geografia (2), Filosofia (5), Pedagogia (3) e Artes (1); na UFNT, estudantes de Matemática (1), Química (1) e Educação Física (1). Essa equipe representou a juventude acadêmica indígena, articulando o conhecimento universitário ao compromisso de fortalecer as tradições do povo Xerente.

A equipe dos Servidores contou com 14 participantes, entre professores, profissionais da saúde e funcionários da escola indígena da aldeia. Os docentes, provenientes de áreas diversificadas (Língua Portuguesa, Matemática, História, Geografia, Física, Arte, Filosofia, Sociologia, Inglês e Espanhol) totalizaram nove integrantes, acompanhados por três vigias escolares e dois profissionais da saúde. A composição heterogênea da equipe reforçou o caráter educativo, cooperativo e comunitário do evento.

A equipe dos Wapte foi composta por 16 jovens com idades entre 16 e 25 anos, representando a força, a vitalidade e a continuidade das tradições. Para muitos deles, tratou-se da primeira participação em um evento cultural dessa magnitude, o que conferiu à experiência um caráter profundamente significativo e inspirador.

A equipe das Lideranças contou com 17 participantes, formados por adultos a partir de 25 anos, incluindo anciãos e representantes comunitários. Essa composição simbolizou a sabedoria e a experiência dos mais velhos, fortalecendo o diálogo intergeracional e a continuidade na transmissão dos valores culturais.

No total, participaram 63 homens, representando diferentes faixas etárias e papéis sociais dentro da comunidade. Contudo, é igualmente importante destacar a expressiva presença das mulheres no evento. Embora não tenham formado quatro equipes completas, como ocorreu entre os homens, elas competiram em duas modalidades (Corrida da Tora e Cabo de Força) organizadas em duas equipes femininas: Solteiras e Casadas, com 13 e 15 integrantes, respectivamente, totalizando 28 participantes. Essa participação reforçou o caráter inclusivo do evento e evidenciou o papel central das mulheres na dinâmica cultural e comunitária.

Com efeito, a presença feminina nos JIX constituiu um marco de valorização e protagonismo das mulheres nas práticas corporais tradicionais da comunidade,

expressando a alegria, a coragem e a força simbólica das mulheres Xerente tanto nas práticas corporais quanto na vida comunitária.

Sobre as modalidades disputadas

Os JIX foram estruturados de forma coletiva e democrática, prezando pelo equilíbrio físico e técnico entre os participantes. Cada equipe participou de todas as modalidades, conforme os critérios estabelecidos pela organização: (1) Corrida de Tora: cada equipe selecionou dez corredores responsáveis por carregar e revezar a tora, exigindo força, resistência e cooperação; (2) Corrida de Revezamento 4x100 metros: participaram quatro integrantes de cada equipe, escolhidos por sua agilidade e velocidade; (3) Cabo de Força: participaram de integrantes por equipe, organizados estrategicamente em fila, equilibrando os atletas mais fortes nas extremidades da corda; (4) Disputa de Arco e Flecha: cada equipe indicou dois arqueiros, geralmente aqueles com maior precisão e coordenação motora.

A adoção do sistema de rodízio garantiu a participação inclusiva de todos os membros das equipes. Os competidores que atuavam em modalidades mais intensas, como a Corrida da Tora, podiam descansar na prova seguinte, reforçando o espírito comunitário e colaborativo do evento.

As atividades ocorreram entre os dias 14 e 16 de julho de 2023, na Aldeia Salto Kripre, município de Tocantínia–TO. As disputas matutinas (das 8h às 10h) foram dedicadas ao Arco e Flecha, enquanto as provas vespertinas (das 16h às 18h30) concentraram as modalidades de Corrida da Tora, Cabo de Força e Corrida de Revezamento 4x100m.

Todas as provas foram realizadas no campo central da aldeia, com largada no pátio principal e revezamentos nas extremidades. As corridas consistiam em duas voltas completas, exigindo sincronia e cooperação entre os participantes – especialmente na Corrida da Tora, em que a técnica e a força precisavam estar em perfeita harmonia.

Ao final de cada dia, as competições eram encerradas com cantorias e danças tradicionais Xerente, reforçando a preservação do amplo acervo cultural dos povos originários. Nesse sentido, destaca-se que a suposta aculturação dos povos indígenas constitui um mito produzido pelo pensamento moderno-colonial, sustentado por preconceitos e pela limitada compreensão acerca da profundidade e da complexidade

das culturas indígenas (Silva; Gonçalves, 2017). Longe de se dissiparem, essas práticas revelam a capacidade de resistência, recriação e fortalecimento identitário das comunidades, reafirmando a continuidade e a vitalidade das tradições ancestrais na contemporaneidade.

Sistema de Pontuação e Classificação

Cada equipe teve três oportunidades de disputa, somando três pontos por vitória nas modalidades principais (Corrida de tora, Corrida de revezamento 4x100m e Cabo de força). As duas equipes com maior pontuação geral avançaram para as finais. Na modalidade de Arco e Flecha, os arqueiros acumulavam pontos ao acertar o alvo em formato de peixe, símbolo tradicional do povo Xerente. Os três melhores arqueiros se classificaram para a final, na qual disputaram o título individual da categoria.

A seguir, apresentam-se as particularidades e vivências específicas de cada modalidade, evidenciando o entrelaçamento entre esporte, cultura e ancestralidade no contexto dos JIX. Essa abordagem permite compreender como tais práticas fortalecem os vínculos comunitários e promovem o orgulho identitário entre os participantes.

Arco e Flecha

O Arco e flecha é inspirado na caça tradicional, especialmente entre povos que dependem da pesca como forma de subsistência, simbolizando a precisão e concentração do guerreiro-caçador. Trata-se de artefatos sagrados para os povos originários, de tal modo que se costuma colocar junto ao recém-nascido do sexo masculino um "[...] pequeno arco e algumas flechas, para que a criança se torne valente e disposta a guerrear os inimigos" (Melatti, 1993, p. 121).

Um total de oito arqueiros foram escolhidos por suas equipes para disputar esta modalidade. Cada grupo indicou seus representantes com base em critérios de habilidade, precisão e experiência. O objetivo era acertar o alvo em formato de peixe tambaqui, denominado "waikwaka" na língua Xerente, confeccionado em isopor e madeira, com marcações de 5 a 45 pontos que indicavam as áreas de pontuação, tal como ilustrado abaixo.

Figura 1 - Alvo em formato de peixe tambaqui



Fonte: Dados da pesquisa (2023).

O alvo foi confeccionado em isopor e madeira, pendurado em suporte firme, fixado a cerca de 30 metros de distância dos arqueiros, a partir de uma linha de demarcação onde cada arqueiro deveria se posicionar (Figura 2), garantindo igualdade nas condições de disputa e segurança entre os participantes.

Figura 2 – Arqueiros posicionados na linha demarcatória



Fonte: Dados da pesquisa (2023).

A atividade exigiu coordenação motora, concentração, autocontrole e observância às normas de segurança. Cada acerto foi registrado individualmente e, ao término da fase classificatória, os três arqueiros com melhor pontuação avançaram para

a final. Cada participante realizou três disparos, sendo declarado vencedor aquele que obteve a maior pontuação acumulada.

Essa modalidade evidenciou o significado simbólico do arco e flecha como instrumento de sabedoria, paciência e habilidade, reafirmando a herança cultural do povo Xerente. Ademais, demonstrou o valor da solidariedade e da cooperação no contexto comunitário, uma vez que, durante a competição, observou-se que muitos participantes não possuíam seus próprios equipamentos, tornando comum o empréstimo de arcos e flechas entre integrantes de equipes adversárias.

Conforme destaca Baniwa (2006), a vida comunitária indígena fundamenta-se na reciprocidade e na solidariedade, isto é, uma relação de troca e cuidado que abrange dimensões materiais, emocionais e espirituais. Assim, trabalho, produção e consumo são organizados coletivamente, de tal modo que o êxito individual representa também o êxito do grupo. Essa sistemática contrasta com o individualismo característico da sociedade ocidental.

Corrida de Tora

A Corrida de Tora é uma competição realizada em duplas ou em formato de revezamento, na qual os participantes percorrem um trajeto de aproximadamente 50 a 100 metros carregando toras de madeira com peso entre 70 e 80 quilos (Figuras 3 e 4). Trata-se de uma prova que exige não apenas força e resistência física, mas também técnica e sincronia entre os integrantes da equipe.

Conforme assinalam Silva e Possas (2016), a Corrida de Tora expressa uma experiência visual singular da cultura, perceptível na poeira levantada pelos pés dos corredores na terra batida, no contato direto dos corpos com as toras aquecidas pelo sol e nos elementos sensoriais que envolvem vento, cheiros da mata e vibração coletiva. Esses aspectos evidenciam que a prova transcende a dimensão esportiva, constituindo-se como manifestação estética, simbólica e profundamente enraizada na tradição Xerente.

Figuras 3 e 4 – Corrida de Tora masculina



Fonte: Dados da pesquisa (2023).

No contexto dos JIX, a Corrida de Tora simbolizou a união e a resistência do povo Xerente, expressando a força espiritual e coletiva da aldeia. A modalidade também contou com a participação de mulheres indígenas, organizadas em equipes de solteiras e de casadas, conforme ilustrado na figura abaixo. Essa inclusão reforça o caráter comunitário da prática na preservação e dinamização das tradições culturais.

Figura 5 - Corrida de Tora feminina, dividida entre Solteiras e Casadas.



Fonte: Dados da pesquisa (2023).

No primeiro dia de competição, a equipe das Casadas conquistou a vitória; no segundo dia, o destaque foi das Solteiras; e, na soma geral dos resultados, o título

retornou às Casadas. Nessa prova, para além da força física, evidenciou-se a centralidade da técnica no ato de segurar e repassar a tora, demonstrando a cooperação, a coordenação e a harmonia entre as participantes.

Cabo de Força

Também conhecido como “Cabo de Guerra”, essa modalidade é tradicional nos jogos indígenas realizados em diferentes regiões do Brasil. Embora também seja conhecida em contextos não indígenas, entre os povos originários ela assume um significado simbólico e cultural mais profundo do que uma simples disputa de força física, exigindo a união de estratégia, disciplina, cooperação e equilíbrio. Aqui, cada participante precisa atuar de forma conjunta, refletindo a própria lógica das sociedades indígenas, nas quais o bem-estar comunitário está acima das conquistas pessoais (Baniwa, 2006).

No contexto dos JIX, foram realizadas disputas tanto na categoria masculina, quanto feminina (Figuras 6 e 7). Cada equipe era composta por dez participantes, posicionados em lados opostos de uma corda, tendo uma fita central como marca de delimitação. Para sagrar-se vencedora, em cada categoria, foi preciso puxar a equipe adversária para o seu lado.

Figuras 6 e 7 – Disputa do Cabo de Força (masculino e feminino).



Fonte: Dados da pesquisa (2023).

Além do engajamento dos atletas em cada categoria, destaca-se, na figura acima, a participação da comunidade: formada por crianças, jovens e anciãos que acompanhavam e torciam por seus atletas. Esse aspecto corrobora com a observação de Vinha (2004) sobre os Jogos dos Povos Indígenas de 2001, nos quais o Cabo de Guerra se sobressaiu como uma das competições de maior prestígio e expectativa, despertando grande interesse tanto entre os participantes indígenas quanto entre o público espectador.

Corrida de Revezamento 4x100m

Considerada uma das modalidades mais conhecidas do atletismo, a Corrida de Revezamento 4x100m foi inserida nos Jogos Olímpicos em 1912 e foi realizada nos JIX na categoria masculina (Figura 8). Essa prova simboliza a velocidade, resistência e cooperação, qualidades essenciais para o povo Xerente, que historicamente utiliza a corrida como forma de treinamento para caça, pesca e rituais.

As linhas de partida e chegada foram demarcadas com cal, e o revezamento foi feito com um pedaço de bambu ou flecha, em substituição ao bastão oficial, conferindo identidade cultural à prática. Cada equipe teve quatro corredores, de modo que cada um deveria percorrer 100 metros rasos, totalizando 400 metros por equipe. A vitória foi concedida à equipe que completou o percurso primeiro, sem perder o objeto de revezamento e respeitando as zonas de troca.

Figura 8 - Corrida de revezamento 4x100m



Fonte: Dados da pesquisa (2023).

Essa modalidade reafirmou valores ancestrais, saberes tradicionais e o protagonismo cultural do povo Xerente, evidenciando princípios como a cooperação e o respeito às regras, ao mesmo tempo em que simboliza a força e a resistência coletiva da comunidade. Sua prática – assim como as demais manifestações esportivas – desempenha um papel pedagógico fundamental, ao fortalecer tradições e promover o sentimento de pertencimento coletivo.

Conforme, destaca, Pereira (2021), as práticas corporais indígenas configuram-se como uma proposta pedagógica intencional, política e decolonial, por reafirmarem a diversidade e a continuidade dos povos originários no Brasil em contraposição aos modelos eurocêntricos de esporte e jogo.

Considerações finais

A realização da 1ª edição dos JIX, na Aldeia Salto Kripre, demonstrou, na prática, a importância da integração comunitária. O evento possibilitou o encontro entre gerações, o fortalecimento da identidade cultural Xerente (Akwẽ) e o intercâmbio de saberes entre os envolvidos direta ou indiretamente. Além disso, a vivência das modalidades – Arco e flecha, Corrida da tora, Cabo de força e Corrida de revezamento –

proporcionou aos participantes uma reflexão profunda sobre o valor da coletividade, do respeito e da resistência física e espiritual do povo Xerente.

Organizar os Jogos Tradicionais constituiu uma experiência intensa e profundamente transformadora. Tornou-se evidente que esses jogos ultrapassam a dimensão competitiva, configurando-se como importantes ferramentas de educação, preservação cultural e integração comunitária. A convivência direta com jovens, anciãos e famílias possibilitou compreender, de forma mais ampla, como as práticas corporais atuam como instrumentos de resistência cultural, reafirmação identitária e fortalecimento das tradições que sustentam a vida coletiva.

Foi gratificante observar a alegria e o orgulho dos participantes, perceber o envolvimento coletivo e constatar que, mesmo diante de desafios logísticos, a união e o compromisso com a tradição foram determinantes para o êxito do evento. Essa experiência evidencia o potencial dos jogos tradicionais indígenas como práticas educativas e formativas, contribuindo para o fortalecimento da cultura Xerente e inspirando a continuidade dessas atividades em edições futuras.

Dessa forma, este estudo reafirma a relevância de resgatar e valorizar as práticas corporais tradicionais indígenas, tanto como forma de preservação cultural das comunidades originárias quanto como instrumentos pedagógicos significativos no processo de ensino-aprendizagem, especialmente nas aulas de Educação Física. Nesse contexto, defende-se que é papel do(a) professor(a) de Educação Física promover práticas que possibilitem aos alunos vivenciar e compreender, de modo crítico, inclusivo e respeitoso, os saberes corporais de diferentes culturas.

Conclui-se, portanto, que a experiência da 1ª edição dos JIX constituiu um marco histórico para a comunidade da Aldeia Salto Kripre, afirmando-se como um espaço privilegiado de celebração, resistência e transmissão de saberes tradicionais. O evento consolidou-se como um potente instrumento de aprendizagem coletiva e de fortalecimento da identidade cultural do povo Xerente, contribuindo para a continuidade, a valorização e a visibilidade de suas práticas corporais ancestrais na contemporaneidade.

Referências

BANIWA, Gersem José dos Santos. *O índio brasileiro*: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC, 2006.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael. *Narrative Inquiry*: Experience and Story in Qualitative Research. San Francisco: Jossey-Bass, 2011.

COLETIVO DE AUTORES. *Metodologia do ensino da educação física*. São Paulo: Cortez, 1992.

DALTRO, Mônica Ramos; FARIA, Anna Amélia de. Relato de experiência: uma narrativa científica na pós-modernidade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 223-237, 2019.

DARIDO, Suraya Cristina; RANGEL, Irene Conceição Andrade. *Educação Física na escola*: implicações para a prática pedagógica. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2018.

FERREIRA NETO, Carlos Augusto. *Educação Física e diversidade cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman, 2009.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUNZ, Elenor. *Transformação didático-pedagógica do esporte*. Ijuí: Unijuí, 1994.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. 7. ed. Brasília: Ed. UnB, 1993.

PEREIRA, Arliene Stephanie Menezes. *Práticas corporais indígenas*: jogos, brincadeiras e lutas para implementação da Lei 11.645/08 na Educação Física escolar. Fortaleza: Aliás, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologías del Sur*. Utopía y Praxis Latinoamericana, año 16, n. 54, p. 17-39, 2011.

SILVA, Beatriz Barbosa; GONÇALVES, Claudio Ubiratan. *Descolonizar e compreender a questão indígena como aporte aos estudos geográficos*. Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais, Recife, v. 6, n. 2, 2017.

SILVA, Jerônimo da Silva e; POSSAS, Hiran de Moura. *Artes do correr em paisagens da mata: a Corrida de Tora entre povos indígenas da Terra Indígena Mãe Maria, Pará.* Iluminuras, Porto Alegre, v. 17, n. 41, 2016.

SILVA, Wellington Ferreira da. *Práticas corporais indígenas e resistência cultural no Brasil*. Brasília: Funai, 2020.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias*: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

UNESCO. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Paris: UNESCO, 2003.

VINHA, Marina. *Tradição recentemente inventada: terras indígenas e jogo "cabo de guerra"*. In: Encontro Regional de História, 17., 2004, Campinas. *Anais*... Campinas: Anpuh/Spunicamp, 2004. Cd-Rom.

Carnes de Caça: andanças e desejos na Amazônia

Game Meat: wanderings and desires in the Amazon

Bruno Rodrigo Carvalho Domingues
Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Brasil
Rio de Janeiro, RJ
dominguesbrc@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4724-8380

Recebido em: 27 de outubro de 2025
Aceito em: 12 de abril de 2026

Resumo:

Neste artigo exploro a partir da etnografia de rua como Edney e Afonso utilizam os patuás atrativos para interagir e se integrar ao cotidiano urbano. Suas memórias sobre a Abaetetuba do passado e do presente expõe afeto, sexualidade e desejo de viver as suas diversidades sexuais no interior da Amazônia a partir das cosmologias locais. Observa-se que embora os interlocutores estejam inseridos no que se convencionou tratar como cisheteronorma, os patuás formam elementos que fissuram a normatividade e reposicionam sujeitos divergentes ao protagonismo de suas histórias, superando visões estereotipadas sobre sua lida com a sexualidade, com a cidade e com as cosmologias.

Palavras-chave: Cosmoerotismo Amazônico. Cidade. Cotidiano. Etnografia de Rua.

Abstract:

In this article, drawing on street ethnography, I explore how Edney and Afonso utilize attraction patuás (amulets) to interact and integrate themselves into everyday urban life. Their memories of past and present Abaetetuba reveal affect, sexuality, and the desire to live their sexual diversities in the interior of the Amazon, guided by local cosmologies. It is observed that, although the interlocutors are situated within what is conventionally understood as cisheteronormativity, the patuás act as elements that fracture this normativity. Consequently, they reposition divergent subjects as protagonists of their own histories, overcoming stereotyped views regarding their engagement with sexuality, the city, and cosmologies.

Keywords: Amazonian Cosmoerotism. City. Everyday Life. Street Ethnography.

Introdução

Esta pesquisa realizada entre 2017 e 2022 buscou explorar os usos sexuais da biodiversidade em Abaetetuba, focando em produtos populares no Pará que visam atrair parceiros sexuais, como perfumes e óleos. O objetivo era expandir a compreensão sobre sexualidade na Amazônia, não apenas suprindo lacunas deixadas por estudos anteriores, mas considerando as relações sociais locais e as perspectivas de seus interlocutores. Dessa investigação surgiu a etnografia do "cosmoerotismo amazônico", que retrata as interações entre humanos e não-humanos (como animais e seres espirituais) que influenciam as relações amorosas e sexuais. O cosmoerotismo descreve como humanos utilizam elementos do cosmos para satisfazer seus desejos eróticos, mostrando uma dinâmica multilateral entre o humano e o não-humano.

Um exemplo dessa dinâmica é a busca de uma mulher por um produto conhecido como "buceta da bota", que na cosmologia local é feito a partir da genitália do boto tucuxi. Segundo os relatos, o uso desse produto visa melhorar o desempenho sexual da mulher e garantir a fidelidade do marido, uma vez que é acreditado que ele confere à vagina feminina as características de contração e sedução das "botas", com efeitos místicos que atraem os homens. Essa pesquisa ilumina como as práticas culturais e a biodiversidade estão interligadas na vida sexual das pessoas em Abaetetuba.

O cosmoerotismo amazônico revela motivações e associações ligadas ao uso, produção e comercialização de produtos voltados para finalidades afetivo-sexuais. Esses produtos, ao se relacionarem com concepções de mundo, ajudam a enfrentar problemas cotidianos, refletindo sobre questões como cidade, cotidiano, violência, sonhos, desejos e sexualidade. A dissertação se concentra na análise das diversas interpretações e possibilidades de vida em uma cidade da Amazônia paraense, buscando entender que tipo de mundo é esse.

Durante a primeira fase desta pesquisa contudo, foi possível observar que a visão que muitas pessoas da cidade tinham sobre os usos dos produtos associados ao cosmoerotismo era cristalizada e estereotipada, razão que me fez aprofundar na relação com os usuários dos patuás e tomar seus testemunhos a partir das suas interações com a vida cotidiana e suas autodeterminações.

Neste artigo exploro a partir da etnografia de rua como Edney e Afonso utilizam os patuás atrativos para interagir e se integrar ao cotidiano urbano. Suas memórias sobre

a Abaetetuba do passado e do presente expõe afeto, sexualidade e desejo de viver as suas diversidades sexuais no interior da Amazônia a partir das cosmologias locais. Observa-se que embora os interlocutores estejam cindidos pela norma, os patuás formam elementos que fissuram a normatividade e reposicionam sujeitos divergente ao protagonismo de suas histórias, superando visões estereotipadas sobre sua lida com a cidade e com os patuás.

Caminhar numa cidade amazônica

Pela estrada, resquícios de bauxita espalhados pelo ar transformam o verde da vegetação amazônica numa tenebrosa floresta vermelha. Cada folha daquelas árvores atingidas pela poluição atmosférica sinalizam os projetos de desenvolvimento para a Amazônia brasileira na conformação de suas cidades. O ônibus segue e, num mundo anterior à COVID-19, sem máscaras cobrindo meu rosto, os resquícios de óxido de alumínio adentram meus pulmões já acostumados com a mineração ao longo das vias que ligam Barcarena, cidade onde nasci e vivo, à Abaetetuba, cidade de onde partem as reflexões que aqui escrevo.

A viagem entre as duas cidades do Baixo Tocantins nos coloca diante de paisagens que posicionam a Amazônia em temporalidades não lineares onde, ao passo em que a materialidade da poluição atmosférica por bauxita vai ficando para trás, muitos caminhões se concentram no Trevo do Peteca, onde caminhoneiros com inúmeros sotaques desembarcam para fazer as refeições, dormir, descansar, beber ou buscar sexo entre as encruzilhadas e comunidades da proximidade, de onde emerge a expressão da questão social consequente da implementação de um polo industrial no município desde meados dos anos 1980, deixando rastros de desigualdade e exploração.

Sigo meu caminho com destino a Abaeté. Entre uma e outra empresa de capital estrangeiro, uma comunidade tradicional, assim é a Rodovia PA 151. A força do capital tenta a todo custo expropriar aqueles que da terra extraem seus alimentos, antes sem veneno, hoje com resquícios dos últimos vazamentos de rejeitos de bauxita e caulim. À direita vejo o sítio de meus avós, rememorando a infância debaixo das mangueiras ou vigiando a plantação de graviolas. A partir de pouco mais de dois quilômetros dali cessam as empresas de capital estrangeiro e dá-se lugar a Abaetetuba dos ramais da

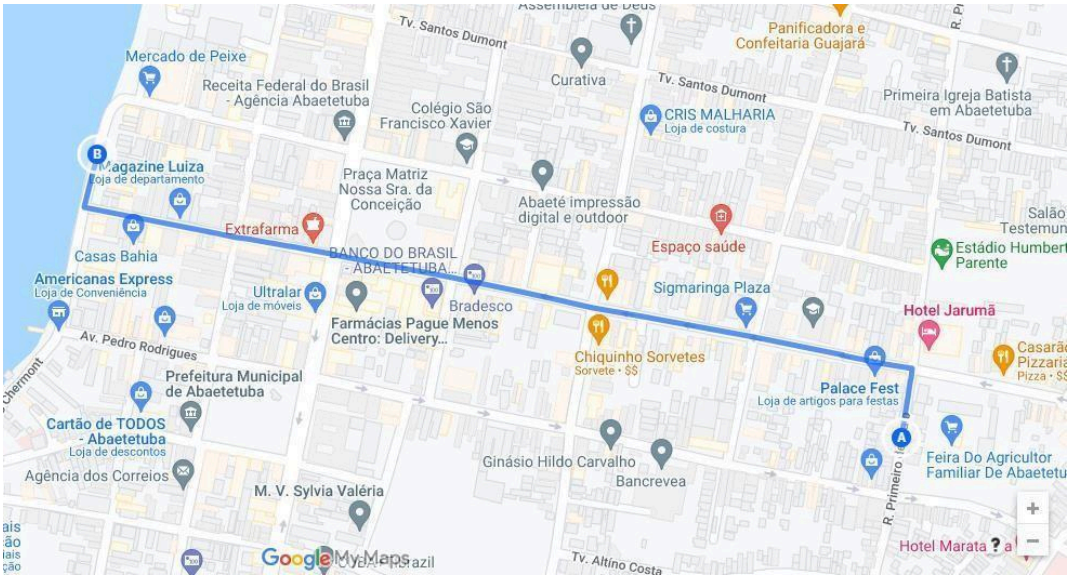
estrada, como são chamadas as muitas comunidades rurais ao longo da Rodovia que me leva à sede do município.

Somente após muitas comunidades rurais percorridas que é avistado o letreiro da cidade que dá aos turistas as boas-vindas, quando em seguida o ônibus adentra pelas vias municipais asfaltadas. Peço para descer na frente da Escola Cristo Trabalhador, onde contrato um mototaxista para me levar até a casa de minha prima, onde fiquei hospedado durante o período de campo. Esse é também o momento em que reencontro Edna, a prima que eu só a avistava vez ou outra até meus 11 anos, nos dias 25 de dezembro, quando comemorávamos o aniversário de meu avô no sítio em Barcarena. Edna mora na Ocupação da Ultralar, um antigo território ocioso que pertencia a uma loja de móveis e que foi ocupado pela população. É também uma área da cidade considerada em expansão que, como em muitas cidades amazônicas, simboliza a distância em relação ao rio/orla da cidade. Os rios amazônicos tendem a sinalizar o início do processo de ocupação territorial em função da colonização e fluxos comerciais que se estabeleciam ali.

Aproveitei uma carona de moto com Edna até a Feira do Agricultor de Abaetetuba, onde encontrei Robson[1], um companheiro dos tempos de movimento estudantil e morador da cidade que se voluntariou para acompanhar meu campo, me apresentou lugares da cidade que eu ainda não conhecia e facilitou a minha interação com alguns dos interlocutores. De lá, saímos rumo à Beira, como é conhecida a Feira Livre às margens do Rio Maratauíra (Figura 1).

[1] Nome fictício.

Figura 1 - Trajeto percorrido da Feira do Agricultor até a Beira de Abaetetuba



Fonte: Google Maps, 2019 (modificado).

A Avenida Dom Pedro II foi a primeira rua na qual nossa caminhada foi possível, ela é uma rua extensa, com um grande tráfego e com muitas lojas. O varejo é a principal atividade econômica de Abaeté. A cidade é conhecida dentre as outras dez cidades da região do Baixo Tocantins como um importante centro comercial, sobretudo na categoria de vestuário. A região é considerada a expressão das fronteiras do capitalismo, visto que seus afluentes possibilitam o escoamento da produção nacional aos mercados globais, sobretudo na América do Norte, Europa e Ásia, pelos portos de Vila do Conde e Itupanema (em Barcarena[2]), administrados pela Companhia das Docas do Pará, Hidrovias do Brasil e Unitapajós. Há projetos de implementação de um porto na Bacia do Capim, em Abaetetuba, pela multinacional norte-americana Cargill. A região apresenta, portanto, grandes movimentações econômicas, sendo considerada uma das mais importantes do país em termos de escoação de insumos e geração de riqueza (Hazeu, 2015).

Na contramão dos grandes empreendimentos, há modos de viver pacatos, conectados com a ideia de natureza que por vezes não se apresenta de modo simétrico ou socialmente reagregado, ou seja, no fazer social a clássica dicotomia natureza *versus*

[2] Hoje a cidade é considerada Região Metropolitana de Belém porém ainda mantém forte relação com o baixo Tocantins.

cultura é constantemente demarcada pelos moradores, atribuindo domínios da natureza e domínios da cultura, lugares bem definidos aos humanos e aos não humanos, como também apontei em meu estudo anterior (Domingues, 2019).

Ao longo do caminho não pude deixar de notar a constante presença de elementos tidos popularmente como da ruralidade circunscritos no fazer urbano: foram inúmeras menções ao miriti ou ao miritizeiro, palmeira abundante na cidade de onde tudo se aproveita: folhas e frutos servem para a confecção de poquecas – as iscas para a pesca do camarão, da medula do pecíolo da palmeira são extraídas as buchas para a feitura do brinquedo de miriti, o artesanato que leva o nome da cidade para todo o mundo. Seu tronco serve de ponte que liga as casas ribeirinhas à margem do rio, onde se atracam as canoas e rabetas (canoa motorizada), suas raízes e frutos que caem nas águas das comunidades de várzea produzem nutrientes para a alimentação do camarão e pequenos peixes.

O fruto também é altamente apreciado pelos abaetetubenses, que o consomem i*n natura*, em vinho (um tipo de suco do fruto e não alcoólico) ou como mingau salgado, amplamente comercializado pelos mingauleiros de miriti, como são conhecidos os senhores e senhoras que vendem mingau à beira do rio Maratauíra e em diversos outros pontos da urbe (Barros et al, 2013), fazendo com que esta palmeira possa ser considerada um "palmeira sociocultural", nas palavras de Amarildo Ferreira Júnior (2017), uma vez que esta "assume importância social, cultural, ritual, econômica e simbólica, podendo, inclusive, contribuir para a definição da organização social de sociedades".

Algumas esculturas que representam o brinquedo de miriti enfeitam a cidade ao longo do trajeto ao mesmo tempo em que servem de recreação (Figura 2 e 3), todas com representações ligadas ao cotidiano rural e/ou do trabalho, representando os brinquedos de miriti, que atualmente compõe o universo de representações sobre a cidade. Os brinquedos, como analisei em outro momento de minha trajetória, são elaborações criativas que retratam o mundo rural/ribeirinho amazônico, mas também com grandes adaptabilidades aos contextos globais e midiáticos (Domingues & Barros, 2015, Domingues el al, 2016; Ferreira Junior, 2017).

Figura 2 - Brinquedos de miriti. a) Personagens; b) Casa ribeirinha; c) Artesão em exposição; d) Embarcações; e) Artesã em exposição; f) Artesã no processo de fabricação dos brinquedos



Fonte: acervo pessoal, 2015.

Os artesãos de brinquedo de miriti foram associados por Ferreira Júnior (2017) como "Entalhadores do Efêmero" porque captam a efemeridade da vida que por vezes se perfaz numa intensificação da infância a partir das memórias dos artesãos, segundo o autor, "o estilo que possuem para essa forma de criatividade e habilidade populares, caracterizada pelo 'tempo comprimido' da infância, o que intensifica a infância na criança enquanto refaz no adulto o tempo psicológico dessa fase da vida", estando em consonância com o que nos sugeriu João Jesus de Paes Loureiro ao dizer que há no processo de transformação de um signo em materiais artístico-culturais em Abaeté a conversão de sentimento em forma, "o sentimento de infância. Epifania numinosa do ser criança. A presença de uma presença na criança. A presença de uma ausência que se faz presente no adulto" (Paes Loureiro, 2005).

Enquanto caminho pela cidade com a câmera na mão, fazendo jus à etnografia de rua (Rocha & Eckert, 2003) deixo-me envolver pela atmosfera local e pelos pueris brinquedos de miriti, sem preocupação com um referencial fixo, um destino. Ouço, ao longo do trajeto, não somente as canções que tocam nos rádios - geralmente música regional ou que remetem ao sentimento de saudades, seja de alguém ou de um lugar. Muitos sons que ali se formam são também provenientes do agitado comércio de rua,

das interações entre vizinhos, os sons dos carros e das infindas motocicletas que transitam pela cidade, entre um e outro singelo toque de campainha de bicicleta, meio de transporte que já foi uma das principais imagens do lugar nas décadas de 1980 e 1990, elemento substituído ao longo dos anos 2000 pela motocicleta.

A mudança entre estes meios de transporte é apontada facilmente pelos moradores da cidade como advinda da mobilidade social dentre muitas famílias brasileiras entre 2003 e 2014, com políticas sociais que possibilitaram a aquisição de novas ferramentas de trabalho, dentre as quais a motocicleta, visto que é para este fim que tal veículo é geralmente adquirido. São centenas de mototaxistas, entregadores, pessoas indo para os escritórios e lojas, sobretudo porque não há circulação de transporte coletivo na cidade. O caótico vai e vem de motos aceleradas contrasta com as esculturas de miriti que remetem à calmaria do trabalho rural.

Me parece que o contraste entre a intensificação dos estímulos nervosos, como diria George Simmel (1995) e as tradições do mundo rural estão o tempo todo em um movimento de encontro e desencontro no cotidiano da urbe. Enquanto as estradas e ramais de terra-firme vistos de dentro de um ônibus dão a primeira imagem da cidade como rural, o núcleo urbano anuncia o cosmopolitismo, com lojas israelenses, restaurantes árabes, um fluxo urbano intenso, uma elite econômica majoritariamente comercial, em contraste com a retomada das referências as estradas e o anúncio de que o encontro com os rios se apresenta: muitos empreendimentos que carregam a alcunha de "ribeirinho", "das ilhas" ou aludem ao miriti (Figura 3).

Figura 3 - Farmácia "das ilhas", alcunha tradicional em diversos estabelecimentos comerciais em Abaetetuba.



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Seguimos caminhando pela cidade e adiante avistamos a Catedral de Nossa Senhora da Conceição, a padroeira da cidade de Abaetetuba. A igreja é um símbolo da cidade não somente pelo fato de que o Círio de Nossa Senhora da Conceição parece fomentar o constante encontro entre as comunidades que a compõem, mas por ser um dos principais elementos da fundação mítica do lugar. Segundo Paes Loureiro (2005), há a crença de que nas profundezas subterrâneas da igreja a cabeça de uma cobra grande, que de tão gigante, seu rabo está abaixo da Ilha da Pacoca e que há no mito um constante medo: o medo do movimentar da cobra grande pois, quando acontecer, a cidade irá para o fundo.

O fundo é o lugar dos encantados segundo a cosmologia amazônica. Raymundo Heraldo Maués (1995) e Mark Harris (2004) nos ensinaram que a concepção de mundo para os amazônidas é tridimensional, onde o mundo dos humanos estaria interligado pelo céu (o lugar do espírito) e pelo fundo (o lugar dos encantados). As ligações humanos-céu-fundo são tão importantes na cidade, que há em uma de suas principais vias uma escultura de miriti em formato de cobra grande (Figura 4).

Figura 4 - Escultura da Cobra Grande, feita de Miriti, na região central de Abaetetuba.



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Em 2014, quando uma erosão atingiu um bairro às margens do Rio Maratauira, engolindo dezenas de casas e deixando 67 famílias desabrigadas[3] muito se especulou sobre o movimento da cobra grande, muito embora a verdadeira razão seja o adensamento populacional às margens do rio, por pessoas que necessitavam de moradia e viram nos bairros periféricos à beira do rio a oportunidade de um teto. Mais do que uma consequência cosmológica, a erosão do Bairro São João denuncia as muitas ausências de políticas públicas enfrentadas pelo povo abaetetubense.

Conforme seguimos a caminhada e nos aproximamos do centro comercial às proximidades do rio, percebo que essas ausências são muito presentes, como denunciou um feirante ao me ver com uma câmera na mão: “aqui meu filho!! Aqui!! Filma isso daqui! Joga no Face pra todo mundo ver o que o Chita [ex-prefeito] faz com os trabalhadores aqui da área da farinha!”, apontando para a grande quantidade de lama debaixo de sua banca de farinha, ou seja estar com o instrumento em mãos coloca-nos em interação com o espaço público e com suas reivindicações (Figuras 5 e 6).

[3] Fato que voltou a ocorrer em 2023 e deixou o Bairro São João em Estado de Calamidade Pública.

Figuras 5 e 6 - Área da farinha, na Beira de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Ou quando percebo que há nos estabelecimentos destinados ao atendimento da população ribeirinha, em sua grande maioria situados às proximidades da beira, a homogeneização de serviços essenciais, sem considerar as particularidades e distâncias de cada ilha. Alguns serviços como acesso à fármacos, serviços médicos, educação de nível médio estão majoritariamente no espaço urbano, não nas ilhas, fazendo com que seja necessário o deslocamento para a cidade caso queiram ter acesso à educação e

saúde, serviços públicos que os movimentos sociais do campo há anos demandam que sejam ofertados em suas localidades.

Seja ainda quando observo que a imensa maioria dos clientes das bancas de carnes na Beira (não no mercado de carne) são pretos e pobres que, para terem acesso à carne, compram em barracas sem as devidas condições sanitárias, expostas fora de câmaras de resfriamento por longas horas onde moscas sobrevoam e pousam e, conforme o tempo passa e as carnes se aproximam do total vencimento, os preços também são barateados. Sem dúvidas, há no comércio dessas carnes fatores culturais da feira livre, mas que não devem ser reduzidos ao âmbito da cultura.

Em frente das bancas de carne, alguns pontos para a comercialização de salgados e bebidas alcoólicas, frequentado majoritariamente por homens, sobretudo trabalhadores da feira e barqueiros que bebem enquanto aguardam os moradores de sua comunidade para o retorno de um dia de comercialização nas feiras, ou ainda aqueles que lá estão desde a noite passada e assistiram o nascer do sol tomando cerveja às margens do Maratauíra. Os barcos, canoas e rabetas que transportam os moradores das ilhas amontoam-se às margens do rio entre um e outro posto de gasolina fluvial (Figuras 7 e 8).

À época da pesquisa de campo, a beira passava por um processo de revitalização e construção de uma orla para que o local passasse a ser destinado não somente às sociabilidades do universo do trabalho dos feirantes, bares etc, mas também um espaço público de sociabilidade, com bancos para conversas enquanto se faz observação do rio e do vai e vem de rabetas que transitam entre a abaeté urbana e a abaeté das ilhas, sobretudo para a utilização do local não somente em horários comerciais, visto que a ausência de iluminação e de estruturas que permitissem a socialização em outros horários intensificavam a violência urbana e o uso de substâncias psicoativas no local, segundo os moradores. Por conta da obra, o local estava repleto de tapumes, que impediam a visualização de parte do rio e faziam com que os feirantes se alocassem em lugares distintos dos que tradicionalmente ocupavam (Figura 9).

Figuras 7 e 8 - Região do porto da Beira





Fonte: acervo pessoal, 2019.

Figura 9- Locações improvisadas dos feirantes durante as obras na Beira



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Junto a Robson, sigo caminhando pela beira, entre vendedores de camarões e caranguejos, que praticam chacotas entre si, em tons de brincadeiras uns profere xingamentos e palavras que na língua portuguesa são consideradas ofensas aos outros, enquanto clientes e transeuntes caem às gargalhadas. As jocosidades são principalmente relacionadas à rivalidade clássica do futebol paraense, Paysandu contra Clube do Remo, mas também ao universo da masculinidade, quando chamam uns aos outros de cornos, fazem associações sexuais, ou piadas dos feirantes aos transeuntes homossexuais ou trans quando esses estão no espaço da feira, ou relacionam as brincadeiras às características físicas dos clientes e transeuntes. Minha presença, inclusive, com a câmera nesse espaço foi logo associada a essas "brincadeiras", seja pela minha orientação sexual que no contexto em que estava era facilmente lida, seja por na ocasião eu estar com os cabelos descoloridos e *piercing* no septo.

Notei, no entanto, que as pessoas homossexuais, trans ou cuja estética difere da convencionalmente reconhecida em um espaço de feira livre do interior da Amazônia não costumam demonstrar incômodo com as jocosidades, algumas entrando inclusive na "brincadeira". Eu mesmo não me importei com comentários e por vezes apenas ria e cumprimentava, e logo recebia de volta os cumprimentos, seguidos de uma exclamação: "brincadeira, meu patrão!".

Lembrei de quando empreendi pesquisa junto aos artesãos de brinquedo de miriti e ouvia relatos sobre o quanto sentiam saudades de quando confeccionavam

brinquedos no mesmo barracão, uma "saudade de quando a gente se reunia pra fazer o brinquedo, comer peixe com xibé e falar putaria", e penso que essas associações sexuais, as jocosidades com as sexualidades ou com as relações afetivas acabavam por ser uma parte de grande importância no processo de socialidade do trabalho e que o não incômodo por parte das pessoas externas a esse contexto por vezes representa um certo entendimento desse processo, mas, ao mesmo tempo, é uma forma de não adentrar em conflitos num espaço marcado pelas jocosidades sexuais por parte de pessoas que no jogo das relações com a norma se situam numa perspectiva dominante.

Sigo em direção ao mercado de peixe, mas antes noto a presença da comercialização de carnes de animais exóticos, como a Mucura (*Didelphis marsupialis*), a Capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*), a Paca (*Cuniculus paca*), e o Tatu (*Dasypus* sp.), que são levados até a cidade por moradores das comunidades ribeirinhas e de terra firme, que, por serem comunidades tradicionais podem realizar a caça em seu território. Ainda que a comercialização seja ilegal, não é difícil encontrar tais carnes na beira, comercializadas de modo salgado ou mesmo fresco. Essas carnes são apreciadas não somente pelos ribeirinhos, mas também pelos moradores do núcleo urbano, que se dirigem à feira para a aquisição, mostrando uma forte relação com os hábitos tradicionais de comer na Amazônia, mesmo em contexto de urbanidade.

Seguindo, mais alguns bares, tabernas e lanchonetes dispostas logo a frente do mercado de peixe, onde o clima de descontração é mais contido do que na feira ao ar livre, mas ainda está presente. Ali entre os trabalhadores prevalece a presença masculina, enquanto entre os clientes é mais forte a presença feminina. Muitos dos peixeiros que ali trabalham atuam de forma tradicional, há muitos anos comercializando pescados no mesmo box. Aliás, não só no mercado de peixe, mas em toda a beira, há aqueles vendedores conhecidos e queridos pelos clientes, que se dirigem especialmente às suas barracas em razão de uma tradição familiar de comprar sempre com os mesmos vendedores. No mercado de peixe isso se acentua, seja pela idade dos peixeiros, seja pelos seus nomes escritos nos boxes e nos aventais, seja pela fotografia de do proprietário do box 30 em seus anos de juventude – registro impresso e afixado atrás de seu balcão de atendimento (Figura 10).

Figura 10 - Box 30, no mercado do peixe de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Saindo do mercado de peixe, Robson me aponta a uma mulher que caminhava pelas ruas do comércio abaetetubense: trata-se de Duda Nereide, a quem dedicarei um capítulo desta dissertação, e a quem meu amigo logo sugeriu que eu conversasse. Me disse que Duda é muito famosa na cidade, é uma *Digital Influencer* de Abaetetuba, conhecida por sua atuação histórica no movimento LGBT, mas, sobretudo pelas danças e por ser a "verdadeira colecionadora de títulos da quadra junina", muito embora sua presença nas redes sociais tenha sido marcada, naquele momento, pelo vazamento de áudios cômicos dos seus grupos de amigos no Whatsapp. Alguns deles, embora em tom de brincadeira, reivindicavam o respeito à sua identidade de gênero. Observo de longe o movimento de Duda pelo centro comercial e percebo que as brincadeiras e jocosidades que vi na beira se repetiam com a rainha das quadras juninas, ao passo em que ela reagiu acenando com as mãos, jogando beijos ou devolvendo os comentários.

Retornamos por dentro do comércio, digo, as principais ruas comerciais de Abaetetuba, com o objetivo de observar as cabanas ali de perto, passamos por duas, mas não entramos, apenas observamos o movimento e o fluxo de clientes e seguimos em direção ao fim da feira para fazer fotos do rio Maratauíra e depois apanhar um mototáxi

para o retorno. As motos e os mototáxis são atualmente o principal meio de locomoção em Abaetetuba. (Figura 11; Figura 12)

Figura 11- Fila de mototáxi nas proximidades da Beira de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Figura 12 - Trajeto feito de mototáxi nas ruas de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal, 2019.

As ruas, embora com boa sinalização de trânsito e semáforos, possuem um fluxo de trânsito caótico, os semáforos somente são respeitados pela grande maioria da população quando há a presença dos órgãos de trânsito e é comum que motociclistas, mototaxistas e passageiros estejam sem capacetes de segurança nas motocicletas. Durante o período em que circulava de mototáxi pela cidade, não utilizei o equipamento de segurança, na maioria das vezes por este não estar disponível, algumas por simplesmente ter me habituado a andar de motocicleta sem capacete na cidade. Menciono esse fato pois me parece que pela configuração urbana e pela grande quantidade de motocicletas nas ruas, se convencionou a não seguir tal regra de trânsito, pois é difícil a fiscalização e há o entendimento de que sempre se está indo "bem ali" e que o equipamento de segurança é para distâncias maiores, para fora da cidade ou das zonas de proximidade. Além disso, a presença de carnes de caça na beira, à luz do dia e com placas de identificação dos animais também denotam irrelevância de algumas leis nas práticas cotidianas.

Percorro as ruas de Abaetetuba na garupa de um mototáxi sentindo o vento passar pelas minhas orelhas e cabelos, já não tão assustado com o trânsito como fiquei quando realizei a primeira etapa de campo, ainda na época da graduação, quando trafegava pelas ruas e avenidas de Abaeté numa bicicleta. Noto bares, casas noturnas e restaurantes e pergunto ao Robson, no mototáxi ao lado, qual nossa programação para a noite. Tomar um caldo no estabelecimento de um amigo dele. Fico empolgado, pois adoro caldo de caranguejo e seria uma oportunidade para conhecer melhor a noite abaetetubense.

Ao chegar no local, encontro Robson e um amigo sentados no canto da casa de caldos, fui apresentado ao seu amigo e seguimos conversando e aguardando os pedidos, quando recebo uma mensagem no Grindr, mas decido ignorar. Trocamos ideias e eu expliquei melhor a Robson o que eu ensejava com minha pesquisa. Mostrei, na câmera, as fotos que havíamos feito durante o dia e disse que gostaria de fazer um *tour* noturno, com ou sem ele, e aceitava recomendações. Ele me explicou que aquele não era o melhor dia pois estávamos em uma quarta-feira e que seria melhor que eu saísse na sexta ou no sábado, dias de maior movimentação nos bares, casas noturnas e afins e me convidou para ir na sexta-feira em uma festa de Adriano Crocoká, famoso promotor de eventos do Baixo Tocantins conhecido como Crô, mas me alertou que contatos para entrevistas sobre o tema que pesquiso seriam difíceis naquele espaço pois haveria muita

gente e estariam todos muito mais interessados no "rock doido" do que por conversas. Decido não ir à festa de Crô, tanto pelas estratégias que defini com Robson, quanto pelo fato de que começaria muito tarde e eu havia combinado de na manhã seguinte ir a um balneário para sondar interlocutores.

Quando saímos do estabelecimento em que estávamos, Robson me ofereceu uma carona em sua motocicleta, enquanto seu amigo foi em uma moto própria. Passadas algumas ruas dali, ambos buzinaram para um rapaz muito alto, com um andar desajeitado andando na rua. Olhei curioso para saber quem era e percebi que se tratava do rapaz que me enviara mensagens no *Grindr* mais cedo, então comentei: "ih, rapaz, esse homem me chamou no *Grindr* agora mesmo!", foi quando ouvi risadas por parte do amigo de Robson, que é LGBTQIA+, e perguntei "qual o papo?". "Essa fresca tá no app é?!" retrucou Robson. "Ele é uma figura, a cidade toda conhece ele", disse seu amigo logo em seguida. "Não sei se ele usa essas paradas aí que tu queres saber, mas se tu quiseres mais fresco pra tua pesquisa já responde ele no Grindr, ele é muito gente boa"[4].

Robson e eu somos amigos há anos. Ele se afirma heterossexual e, por isso, palavras como "fresca", "fresco", me intrigavam, pois, embora eu seja uma bicha interiorana, de uma cidade ao lado de Abaetetuba, as formas de socialidade LGBTQIA+ que fui inserido e os espaços pelos quais reconheço minha sexualidade se deram sobretudo no meio urbano e de grandes cidades, entre Belém e Porto Alegre, e sempre me colocaram que tais palavras, vindas de um heterossexual, soam como preconceito, xingamento. No entanto, conforme convivia com Robson, notei que naquele contexto tais palavras tinham outra conotação, demonstrando por vezes intimidade de uma forma até muito espontânea.

Meu amigo é jogador de vôlei e o time em que joga é composto por muitos homens não heterossexuais cujas formas de tratamento em campo são marcadas por palavras como "fresco", "fresca", "gay", "bicha", "mana", "viadinho", além de muitas palavras em Bajubá, como ekê, arô, amapô, guanto, entre outras, as quais Robson também utiliza para a sua comunicação com pessoas LGBTQIA+. Fui notando isso ao longo da relação, mas também a partir da observação de outros espaços de sociabilidade

[4] Por "essas paradas", Robson se referiu ao meu estudo sobre uso de patuás, banhos e poções utilizadas por pessoas de Abaetetuba para atrair amor, sexo, bons presságios. E, para minha surpresa, Edney utilizava - em breve falaremos sobre ele.

em que embora não tenham sido pensados para a população LGBTQIA+, são marcados pela sua presença.

Esses momentos em campo me faziam refletir sobre o quanto que a norma perfaz as relações tecidas na cidade e o quanto o referencial sobre as pessoas LGBTQIA+ ainda é dominado pelas imagens e linguagens criadas pela cisheteronorma. Embora haja interação entre as identidades sexuais e sentimentos de amizades, envolvimentos afetivos, a linguagem prevalecente é aquela permeada pela norma. Ainda assim, a presença do Bajubá no processo de comunicação das pessoas cisheterossexuais com as pessoas LGBTQIA+, aponta certa negociação entre as identidades, que talvez seja desigual, mas que também aponta as agências cotidianas da população LGBTQIA+ desse pedaço de Amazônia.

Voltando a nossa caminhada, me deparei com "cabanas", como são chamadas as lojas de produtos religiosos em Abaetetuba. Nelas se comercializa óleo da bota e do boto, pó do tamaquaré, banhos atrativos do amor, perfumes para atrair sexo, banho da jiboia para chamar um amor e dinheiro. Estes produtos para o amor e para o sexo também partem de um universo construído pela norma: o sexo da bota, por exemplo, deve ser utilizado por mulheres para atrair homens, mas é também indicado a homossexuais masculinos em busca de parceiros sexuais. A associação que se faz do uso baseia-se no uso de uma genitália animal fêmea, para atrair um parceiro sexual do sexo oposto ao do animal, mesmo que tal associação seja feita a partir dos mitos e lendas envolvendo a figura do boto na Amazônia, tais mitos se situam numa lógica binária e genitalista, como me sugeriu Dênis em campo:

> Dênis: Você sabe a lenda da bota como aconteceu?
> Bruno: Da bota não, só do boto.
> Dênis: Como é a do boto?
> Bruno: Um boto que se transforma em homem bonito que vai para as festas namorar as meninas ribeirinhas...
> Dênis: Não, não! Esse é um sentido folclórico do boto, o boto é um encantado, ele vai nos terreiros de mina, ele é uma entidade, meu pai mesmo ele recebe o boto branco... […] Tem também a outra lenda folclórica de que um pescador esticou sua rede assim, no rio, e aí uma bota ficou presa lá na rede... Quando ele foi tirar, ele viu que o sexo da bota era idêntico ao da mulher e ele resolveu ter relações com a bota e ele morreu

> em cima dela de tão gostoso e tão parecido que era (Entrevista com Dênis, setembro de 2017).

Em contrapartida, as associações feitas para o uso de produtos contendo a vagina da bota, quando para homens que buscam homens também se baseava na lógica de "incorporar" o poder da vagina das botas para as relações homoafetivas, partem do princípio binário de gênero. Se homem a vagina o atrai, independente das práticas. Associando tanto as discursividades presentes nas relações entre homossexuais identitários e heterossexuais na cidade, noto que, embora haja um referencial normativo imposto por uma concepção binária de ser no mundo, há possibilidades de fissurar a norma, estabelecendo outras práticas, usos e regulações sociais e isso se desvela nas éticas dos espaços de sociabilidade mistos, nas formas de se comunicar e estabelecer amizades, nos usos de patuás. O que se considera nessa relação é tanto o binarismo de um mundo generificado, mas também as cosmologias e ethos de um mundo amazônico.

"Caçar com o perfume atrativo traz aquele axé que falta": Perambulações urbanas e cosmoerotismo

Quando avistei Edney pela primeira vez, ele andava por uma rua escura, com alguns pontos de luz em postes cujas lâmpadas somente iluminavam poucos metros num perímetro de asfalto. Não imaginava, porém, que caminhar pelas ruas agitadas de Abaetetuba era o principal passatempo de meu mais novo interlocutor, que me chamou atenção não somente por ser adepto ao uso de produtos oriundos da biodiversidade para o amor e sexo, mas por ter uma profunda conexão com as ruas da cidade.

Edney era aquele jovem que avistei com Robson e seu amigo, mas cheguei até ele a partir de Tayana, médium que preparava patuás. Ele foi o único cliente que ela me indicou para conversar, alegando que ele não via problemas em contar sobre o uso dos produtos preparados exclusivamente para si. Não podia passar contato de outros de seus clientes pois não tinham autorizado. O uso de patuás atrativos é um tabu em Abatetuba. Ela me passou seu número de WhatsApp e me disse que, ainda naquele dia, ele havia ido buscar uma encomenda. Um perfume atrativo.

Quando o contactei, de imediato recebi um retorno e marcamos uma conversa. O recebi na casa de minha prima e, quando chegou próximo ao local combinado, Edney

me notificou via Whatsapp, ao passo que fui para a rua aguardá-lo na frente de casa. Enquanto eu abri o portão já escutava gritos de vizinhos de minha prima: "Edneeeeey! Edneeeey! Ê, Edney!"

Fiquei curioso e ao mesmo tempo achei engraçado todo o alvoroço com a chegada do interlocutor. Notei que ele não se sentia incomodado com as manifestações, pelo contrário, acenava, sorria, perguntava como as pessoas estavam se sentindo. Ao se aproximar de mim, comentei:

> Bruno: Popular, hein, Edney? É sempre assim por onde tu passas, todos esses fãs?! [risos].
> Edney: Ah, todo mundo me conhece, conhece minha família. Sou muito alto, não dá pra se esconder (risos). Mas tem muito da minha humildade também, eu falo com todo mundo, respeito todo mundo. Eu já dancei, sou atleta de handebol representando a cidade, então todo mundo conhece… (Entrevista com Edney, janeiro de 2020)

Nas suas andanças por Abaeté, Edney viaja num universo de memórias do lugar. As casas hoje cercadas por grandes muros de concreto o fazem lembrar de um tempo em que os muros inexistiam e em que se podia brincar livremente com seus amigos, transitando entre os quintais. Ali, as memórias navegam pelas brincadeiras pueris de menino do interior, subindo em árvores carregadas de frutos. Goiaba, com bicho e tudo. Brincadeiras de pira-se-esconde, pira-garrafão, futebol, tacobol e… A descoberta do corpo e da sexualidade, percebendo o que eram "coisas de menina e coisas de menino", que "menino gosta de menina e menina de menino", algo que o deixava confuso sobre seus comportamentos, gostos e desejos.

> Descobri minha sexualidade com uns 8 anos, a partir do gostar. Eu via meninos e eu gostava, achava bonito, queria que fosse namorado. Depois com uns 10 anos, brincando nos quintais, com outros meninos, eu comecei a sentir. Sentir toque, penetração. E acontecia nas brincadeiras, de casinha, atrás das bananeiras… (Entrevista com Edney, janeiro de 2020)

Beijar escondido os meninos da rua durante algumas das brincadeiras, nas quais os pré-adolescentes que já sabiam que Edney "curtia" brincar com toques e carícias não deixavam de chamá-lo. Acariciar, roçar, punhetar faziam parte de "brincadeiras" apontadas por Edney e que eram parte de um universo secreto de meninos brincantes

nos tradicionais quintais-florestas daquela Abaetetuba pueril e onde as divisões individuais do território não eram enfatizadas.

> Na adolescência eu já tinha aquela coisa de namorar, de me apaixonar, eu olhava os meninos e dizia que eram meus namorados. Queria muito namorar, me envolver… Eram todos rapazes ali da rua de casa mesmo, hoje são todos casados com mulher, nem sei se eles ainda curtem, mas eu acho que se um dia a gente se encontrar ainda poderia acontecer, já que tem toda a coisa da infância, de ser o primeiro. Também pelo fato de a gente se conhecer, ter uma relação de confiança, que tinha muito isso na época, eles ficavam comigo porque eu era da rua da casa deles, a gente convivia e isso gerava uma segurança, eles sabiam que ninguém ia falar nada pra não estragar… Assim… A convivência né. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020)

Ele sente saudades desse tempo e rememora cada detalhe durante suas andanças. Seu destino depende de sua rotina: visitar amigas, ir ao trabalho, retornar para casa, ou simplesmente vagar pelas ruas em busca de flertes e conversas aleatórias, mas a caminhada é a sua prioridade, mesmo para manter a forma devido a profissão: professor de Educação Física.

A escolha de sua profissão está profundamente relacionada com sua infância e adolescência, seja pela prática de esportes, mas sobretudo pela dança. Fez balé e disputou os tradicionais concursos de quadrilha junina do Baixo Tocantins, algo que o acompanha até os dias de hoje, mas atualmente só participa de competições quando há premiação em dinheiro, pois só vale se recompensar os investimentos feitos para os concursos, como roupas e acessórios para a montação dos figurinos.

> Hoje eu só me monto se eu ver que tenho condições de ganhar o prêmio em dinheiro, é muito investimento… E eu me monto de miss, então é muito gasto, porque eu sou homem 24 horas do meu dia, só fico feminino nas montações e dai cada montação tem que fazer uma roupa, comprar acessórios, maquiagem, sapatos. É um investimento que sai caro se não tiver um retorno. Por eu ser bem popular, eu consigo patrocínio também, mas dai tem que ir atrás dos patrocinadores com antecedência. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020)

Atualmente tem maior participação na quadra junina como jurado técnico dos concursos de miss, tanto pela sua experiência artística, quanto pela atuação profissional.

O trabalho é, para Edney, ao mesmo tempo que empoderador por permitir sua autonomia financeira, um lugar onde alguns preconceitos são percebidos.

> Ainda tem muito preconceito, eu percebo muito, mas eu tento sempre mostrar irrelevância. Eu já conquistei meu lugar na sociedade, tenho minha formação, tenho meu emprego, trabalho, trabalhei e vou continuar trabalhando muito para ter meu espaço e respeito. Vez ou outra os pais dos meus alunos chegam e falam "como assim ele vai ser professor do meu filho?", mas isso é um ou outro só. E sempre tem quem elogie o meu trabalho. Eu não me importo, eu tenho consciência de que dentro da escola é o meu profissional, fora eu tenho a minha vida particular e não devo satisfação do que eu faço fora da escola. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020)

Sua popularidade também é percebida a partir da relação com os outros e com a cidade numa linha tênue entre o reconhecimento popular e as formas de expressão do preconceito. Ele relata que percebe, em diversos momentos, que as brincadeiras que escuta durante suas caminhadas têm, por parte de algumas pessoas, sobretudo aquelas que não o conhecem de fato, um teor preconceituoso. Ainda assim concentra suas atenções àquelas que partem de pessoas que o conhecem e o querem bem. Em suas andanças, circula por diversos bairros, como o Algodoal, onde compõe a equipe de Guardas da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, bairro São Lourenço, Centro, "vários lugares, porque se alguém fala: ah vai ter um vôlei ali na Francilândia, ou ali na estrada, a gente se organiza e vai", de modo que o circuito no qual está inserido permite mobilidade entre os espaços da cidade, não restringindo a sua popularidade à vizinhança, mas ampliando-a.

> Quer ver quando eu ando com uma amiga minha e ela fala 'puta, tu já reparou que quando a gente tá junto todo mundo olha pra gente. Égua puta tu é muito conhecida! Tu passa daqui, tu fala com fulando, tu passa pra cá, tu fala pra lá. Puta, vem pra vereador!!'. Quer ver se eu for na feira de manhã, então. Ixe, eu tenho que lutar pra não parar. Eu vou e paro, converso com um, converso com outro e vou parando. Como você viu na chegada, eles tavam pra alí assim, e já vinham gritando ê Edney, ê Edney, outros tavam acolá e gritavam pra mim. Ai eu pelo menos aceno, a modo que eles pensam 'falei com o Edney ali'. Eu falo, eu converso, eu me envolvo em tudo, muito porque eu não gosto de confusão, detesto, então faço tudo pra evitar. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020).

Edney aponta que o preconceito na cidade parece ser grafado a partir das relações de proximidade, intimidade ou vizinhança. Enquanto o interlocutor me conferia seu testemunho sobre os percursos pelos bairros de Abaetetuba, apontou que ser (re)conhecido facilitava que o seu trânsito pela cidade ocorresse sem tantas manifestações de preconceito. Não aponta, porém, que deixa de andar por nenhum local da cidade em função de alguma intimidação, mas apontou que esse trânsito pode ser difícil para aqueles que não são conhecidos em determinados bairros, apontando que o respeito à identidade de uma pessoa varia de acordo com como ela é vista ou conhecida no território.

> Se tem uma bicha que mora num bairro, e ela vai por exemplo pro Algodoal, que é um bairro muito populoso, pode acabar ouvindo umas "graças" das pessoas, sempre tem um gracista, às vezes até as próprias outras bichas, o que acaba fazendo com que os outros também ofendam, afinal se nem uma bicha respeita outra bicha, por que os outros vão respeitar? Eu penso assim, né?! E quem é mais conhecido sofre menos, né, porque sempre tem aquele respeito por conhecer a pessoa. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020).

Aqui, o "ser conhecido na cidade" é utilizado como uma ferramenta de agência no cotidiano da urbe e no enfrentamento à violência homofóbica. É como se houvesse um respaldo de que, mesmo em momentos em que se encontra um "gracista", termo utilizado pelo interlocutor para denominar aqueles que praticam homofobia recreativa, a partir de palavras ofensivas em tom jocoso, há sempre a possibilidade se ser reconhecido no território e, portanto, respeitado pelas outras pessoas no entorno.

A imersão de Edney pelas ruas da cidade o faz aliá-la também às suas práticas, experiências e subjetividades. Ele se considera um "verdadeiro caçador", termo que usa para designar quem sai às ruas em busca de sexo "na estrada da vida", se referindo ao sexo casual com homens que conhece "na hora", "no agora". Para isso, faz uso de perfumes e patuás oriundos da biodiversidade amazônica para o amor e para o sexo. No dia anterior ao nosso contato, havia conhecido três homens na "estrada da vida", mas somente se relacionou com um, fato que atribuiu ao uso de um perfume feito com ervas como "hei de vencer" e "faz querer quem não me quer", feromônio animal, como "água

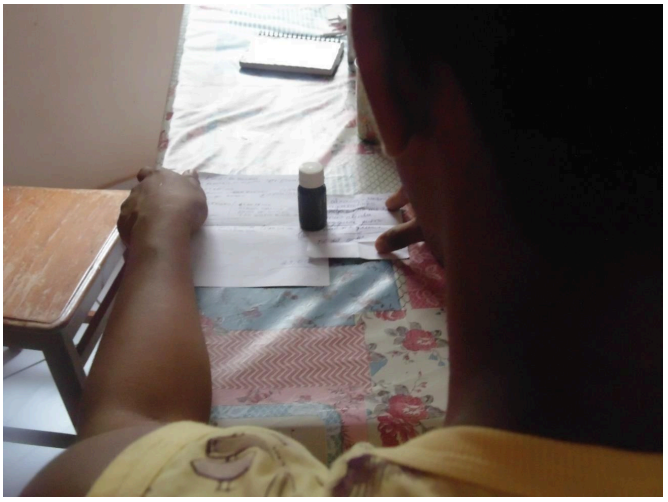
da jiboia branca" e o perfume Dama da Noite, que lhe fora recomendado por uma amiga.

Adepto frequente do uso de produtos que venho chamando de cosmoeróticos, Edney sempre tem algum em sua bolsa, não gosta de ficar sem e além do perfume recomendado por uma amiga, acabara de adquirir um outro com Tayana, dessa vez feito apenas com ervas, como "atraca", "agarradinho", "mão aberta", "pega e não me larga" e "faz querer quem não me quer", sempre com o objetivo de "atrair", "conquistar" rapazes, ter o "axé que falta para a conquista" (Figuras 13, 14 e 15). Já utilizou os patuás para manter uma relação duradoura, relação que somente se desfez após o amado mudar de cidade, mas atualmente, embora tenha alguém com quem sinta vontade de se relacionar, disse não usar atrativos para "amarrar" essa pessoa, pois entendeu que se "ainda não deu certo com ele, é porque talvez não tenha que ser mesmo e eu posso viver coisas melhores com outra pessoa".

Quando seus patuás acabam, recorre às amigas médiuns.

> Eu chego nelas e eu falo 'ai amiga, eu to numa mizura que eu não tô pegando nem vento, quanto mais bofe!', ai elas prontamente já me indicam uma receita, e elas sempre mudam as receitas, é como um perfume desses de loja, se teu perfume acaba tu compra outro, pode ser que seja o mesmo da outra vez, mas pode ser que tu queira um perfume diferente, com sensações diferentes, nesse caso é a energia, o axé diferente. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020).

Figuras 13, 14 e 15 - Edney e seus patuás.







Fonte: acervo pessoal, 2019.

Edney passou a usar os produtos na fase adulta, embora tenha conhecimento sobre eles desde a meninice, pois ouvia as conversas dos mais velhos e de alguns poucos parentes umbandistas. Ele se afirma como católico, devoto de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e faz uma distinção importante entre a busca por amor e sexo a partir de pequenos "feitiços" e a sua crença em Deus. Deus é "o centro de sua vida", aquele que lhe confere proteção, saúde, que cuida da família, dos amigos e do amor nas relações cotidianas, mas nunca aquele que lhe confere sexo e amores conjugais, isso é uma atribuição dos pautás e das entidades de mina nagô, como a pomba gira, o boto, e caboclos malandros, aqueles que cuidam e autorizam os patuás (Domingues, 2019).

Tal distinção também apareceu nos estudos clássicos em antropologia amazônica, como os de Raymundo Heraldo Maués (1995), que, ao analisar a tridimensionalidade do mundo amazônico apontou que Deus e os santos católicos estão envoltos a noções de respeitos orientadas por uma moralidade, enquanto santos cultuados por religiões de matriz africana, espíritos e encantados, embora respeitados e participantes das cosmologias locais, têm tal moralidade flexionada. Nas "caçadas", há de se pedir proteção a Deus por sair à rua tarde da noite, mas também há de se pedir a pomba gira que os desejos que levaram a usar um perfume atrativo sejam atendidos na caçada.

Durante as "caças", o interlocutor sente que há diferenças quando realiza suas buscas sob uso do patuá e quando faz sem lançar mão destes. Sem os patuás, alega que há "sempre um atrapalho na hora", sempre um "empecilho". Com os patuás isso não ocorre, chega a apontar que percebe que há algo querendo dar errado, mas o poder dos produtos com os quais se perfuma "faz acontecer". Com os patuás sente-se confiante, seguro de si e dos seus flertes.

> Me sinto protegido. É como se eu fosse uma estrela. Por vezes eu sinto que ela vai perdendo o brilho, daí o perfume vem e acende de novo. Quando eu passo eu sinto um friozinho, é como se fosse a energia que foi colocada aqui. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020)

Ele prefere não utilizar nenhum produto que contenha o sexo da bota ou do boto, pois considera que é algo muito forte, diz que as pessoas ficam enlouquecidas atrás de quem usa e ele não quer ver alguém assim. O uso de velas "vira pensamento", com o objetivo literal de "virar" para si os pensamentos da pessoa desejada também não é feito

pelo interlocutor, pois acha que isso faz mal às pessoas. Aqui Edney aponta questões importantes no que diz respeito à moralidade no uso dos patuás. Ele acredita que o alcançar dos seus objetivos sexuais não deve interferir na autonomia do outro, por isso alega que somente recorre aos produtos "atrativos" e que sejam usados "para o bem", numa perspectiva em que o "bem" é compartilhado, ou seja, atrai bons fluidos para o amor e sexo, sem deixar um parceiro codependente, seu uso é para "viver o momento a dois".

"Os patuás são dados pra nós, mas a energia, a força, vem deles [caboclos e entidades de Umbanda e Mina-nagô]". É assim que nosso interlocutor define o processo de uso dos patuás, atestando que "é uma troca" e por isso considera importante estabelecer uma ética no uso dos perfumes pois usa "para ter prazer, ser feliz, conquistar", e quer que os rapazes com quem se relaciona "sintam isso também" e não "prender alguém" ou "fazer mal". Ainda assim, reivindica que o patuá fique em segredo, não conta para seus parceiros que está sob uso de um patuá pois "as pessoas precisam ter a sua privacidade" e para que "não coloquem empecilho para dar errado".

> Esses dias eu tava caçando, aí eu vinha passando assim na rua, já tinha passado o perfume, aí eu olhei assim um homem que na frente da casa dele e bem na hora começou a chover e tinha um lugar lá na frente com telhado. Lá eu fiquei pra passar a chuva, mas ele não parava de me encarar, e eu encarava ele também né. Ele chegou comigo e disse 'o que tu quer, eu também quero'. Eu fiz que não entendi, aí ele apertou assim no pau dele e me chamou pra entrar… Eu digo que foi o perfume, sempre dá certo, toda vez que eu uso funciona bem. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020)

As sensações corporais do uso de um patuá podem ser sentidas, como me disse, por uma "energia" em si, mas no que diz respeito ao outro, as sensações podem ser físicas, psicológicas ou sensoriais.

> Bruno: Mas assim, Edney, como é a sensação para os caras? Eles sentem o que? Eles te falam?
> Edney: Quando é alguém que eu já fiquei antes, eles falam "nossa foi muito diferente da outra vez, você veio mais fogoso, mais atraente".
> Bruno: E como é tua reação? Porque tu sabes o porquê de estar diferente, eles não. O que tu responde?

> Edney: Na hora assim eu me viro de todos os jeitos. Eu digo que eu andei aprendendo coisas novas pra ele, algo do tipo. (Entrevista com Edney, janeiro de 2020)

Os patuás parecem exercer uma forte relação com o fortalecimento do *self* (Domingues, 2019), uma vez que o interlocutor se apresenta mais confiante, agenciando suas crenças em favor da representação que o outro tem de si no ato sexual. Diria que nesse contexto, os patuás poderiam assemelhar-se aos fluidos corporais comprados em boutiques de *sexshop*, ou mesmo *sextoys* que melhoram a relação sexual, se não fosse pela lógica do segredo que lhe é impetrada, embora não seja generalizada (o que veremos no próximo capítulo). O segredo faz com que o jogo do desejo seja conduzido por um dos parceiros enquanto o outro, sem saber a razão ao certo, se beneficia das sensações provocadas pelo patuá e pode, dependendo do "feitiço" empregado sofrer consequências severas – como o uso de atrativos da bota mencionados por Edney.

Edney vive a juventude sem buscar uma relação fixa, mas relações da "estrada da vida" no percurso das ruas abaetetubenses, que lhe rememoram momentos pueris enquanto constrói memórias cosmoeróticas do lugar, a partir do uso de produtos/"feitiços" oriundos da biodiversidade amazônica.

"Era só brincadeira de adolescente": Banho atrativo e homossocialidades juvenis em uma cidade interiorana

Estávamos reunidos para uma noite de folga quando Robson recebeu uma ligação. Tratava-se de Afonso, seu amigo, que queria fazer algo a noite e conferia com Robson se tinha algum plano: "Ei, fresco! Vem pra cá conhecer o Bruno!!".

Nos conhecemos, conversamos e ele pediu para que eu explicasse a ele a minha pesquisa, disse que estava na correria para a finalização do seu mestrado também e que ia adorar contribuir para o meu. Assim, o "modo antropólogo em campo" precisou ser imediatamente acionado, pois ele alegava que não teria outro tempo naquela semana para conversarmos.

Afonso tinha 27 anos à época da entrevista, nasceu às três da manhã de uma segunda-feira e gosta de mencionar tal fato, pois, segundo as crenças católicas, trata-se do "horário que o demônio está à solta" e por isso acha que é assim, "meio encapetadinho", termo que se autoatribui, mas que por muito tempo foi externamente

atribuído. Embora sua família seja de tradição de Umbanda, sua mãe tornou-se católica, mesmo tendo sido criada em um terreiro. Tem lembranças de uma infância no terreiro, nos festejos dos Ibejis (no sincretismo, Cosme e Damião), mas depois de um relacionamento amoroso de sua mãe com um homem religioso e "machista" e com quem "batia muito de frente", em suas palavras, presenciou uma série de limitações quanto a frequentar os espaços de terreiro.

Na pré-adolescência, sua mediunidade começou a aflorar. Sonhos, sensações, presenças, adoecimentos, cheiros. O mundo dos encantados começava a se abrir para o pequeno Afonso, que logo reportava para sua mãe, no entanto, era tolhido: "isso é coisa da tua cabeça", "isso é falta de oração", "tá orando direito?", "isso não é pra ti". Aos doze tinha uma certeza: queria seguir a tradição familiar na Umbanda e passou a conhecer a religião a partir de uma prima, que lhe apresentou o terreiro, as tradições e aconselhou que o primo encontrasse um terreiro em que se sentisse bem e com uma mãe de santo que o faça sentir acolhido. A mãe, no entanto, não gostou nada de saber que Afonso vinha aprofundando seus conhecimentos sobre a religião e lhe proibiu de continuar os estudos no terreiro de sua prima.

Com o advento da internet e a explosão das *Lan Houses*, Afonso passou a pesquisar sobre as religiões de matriz africana na rede. Cansado das redes, passou por dois terreiros, os quais frequentou às escondidas, por medo da mãe. Ela não aceitava a sua mediunidade e fazia uma associação direta das religiões de matriz africana à homossexualidade, imagem muito difundida culturalmente, mas, sobretudo, de forma pejorativa pela família do ex-companheiro de sua mãe, que instaurava um pânico atravessado por intolerância religiosa e homofobia, segundo Afonso.

Sua mãe, após o término do relacionamento, finalmente, entendeu que Afonso gostaria de desenvolver a mediunidade, também veio junto a aceitação da sexualidade. Anos depois, aflorou no interlocutor o desejo de exercer a sua transição da adolescência para a juventude, pois completara dezoito anos e queria sair com amigos para se divertir, beber, ir a festas, fazer sexo com maior frequência. No entanto, sua mãe de santo era extremamente rígida e estabelecia uma série de proibições e "pânicos" espirituais, ao alegar que, caso fizesse o que queria fazer, os caboclos se vingariam dele. Foi o momento em que tomou uma decisão difícil, pois tanto quis estar naquele espaço, mas para viver a adolescência optou por afastar-se dos rituais no terreiro, embora tenha se mantido em contato constante com a religião.

Enquanto “matava aula” para ir à praça “encontrar a galera, jogar vôlei e beber vinho”, se aproximou de outros homens gays e mulheres trans no início da transição, que frequentavam também os terreiros de Umbanda e Mina Nagô em Abaetetuba, ou eram “envolvidos” de alguma forma com a feitura dos patuás. Juntos, uniam os conhecimentos sobre os cultos aos caboclos e encantados para viverem “brincadeiras de adolescentes”, como desafios do tipo “quem consegue ficar mais boys” e, para cumpri-los, compravam nas cabanas perfumes de ervas como “feitiço amazônico”, “sândalo” e outros. Um dos amigos comprava e preparava as poções, dividiam entre todos os participantes e iam para as festas “jogar papo”, mas, segundo Afonso, eles não faziam aquilo com seriedade, era uma “sacanagem, uma brincadeira de adolescente”. Havia uma preocupação: o cheiro forte de “perfume de ritual”. Os cheiros dos banhos e dos perfumes feitos com ervas são bem característicos, quando chegavam para conversar com os “boys”, se não utilizasse junto algum perfume forte para misturar e disfarçar os odores “vinha aquele cheiro forte de perfume de ritual, aquele cheiro de macumba”.

Numa dessas brincadeiras, conheceram os produtos feitos com a genitália da bota.

> Eu lembro que ela (uma amiga) dizia ‘mana, a gente tem que pegar mel de abelha e o xiri da bota, misturar e rezar, dai a gente divide e passa no edy quando for transar com os boy a gente usa pra deixar eles agarrados na gente, pra prender os boys. A gente fez e tudo mais, mas eu nunca usei esse, até porque eu me assustava com essa coisa de ‘amarrar’, de usar a bota que é mais forte. Eu pensava ‘ah caralho, pra quê eu vou querer alguém toda hora enchendo a porra do meu saco, pegando no meu pé, pra amarrar não quero não”.

Entre amigos, era constante que o uso dos patuás fosse mencionado ou mesmo utilizado para criar espaços e situações onde as homossocialidades pudessem ser expressadas. Dentre eles, havia uma liderança, Dioga, uma amiga que tinha uma casa no final do bairro do Algodoal, em frente a um “matadouro”, termo utilizado para denominar frigoríficos de abate de gado. Ao lado, havia um espaço grande, repleto de árvores e cobertura vegetal. Ingeriam bebidas alcoólicas na frente da casa de Dioga, e utilizavam o espaço arborizado ao lado do matadouro para fazerem um “matadouro de bofe” quando escurecia e ninguém de fora conseguia ver o que acontecia no terreno,

transformando aquela paisagem que de dia cumpre determinada função no tempo, mas que na noite torna-se um espaço destinado à pegação e homossocialidades "era o *point* das bichas da cidade, quem conhecia ia pra lá, os boys passavam de bicicleta como quem não quer nada e dai entravam no terreno".

Durante um tempo, observaram que poucos boys estavam aparecendo, enfrentavam de "panema", as caçadas não estavam mais como nos dias de glória do "matadouro de bofe", e para combater a má sorte, juntas faziam banhos de cheiro, com essência de pomba gira e botas, para devolver o "axé" que atribuíam ao local. "Era tiro e queda!", logo voltavam a ter sorte com os frequentadores daquele espaço.

Afonso rememora sua trajetória com os patuás a partir das lembranças de uma adolescência e início de juventude em busca de se reconhecer enquanto sujeito homossexual a partir de práticas que seu grupo de amigos também comungavam, embora hoje alegue que faziam uso dos patuás como brincadeiras da juventude, eles ocupam espaço significativo nas lembranças e na transição do interlocutor para a vida adulta. Alguns dos usos, por exemplo, surgiram em momentos que o fizeram refletir sobre os problemas e acionar outros direcionamentos.

Quando estava apaixonado por um rapaz do "interior" - ou seja, as ilhas de Abaetetuba, em uma jogada de cartas, uma senhora de religião de matriz africana o recomendou que fizesse um trabalho de amarração se não quisesse perder aquele amor, que via nas cartas que estava prestes a partir. Diante da situação, optou por "deixar pra lá", resolveu não interferir porque desde a adolescência não considerava as amarrações como uma prática justa e que permita que se divirta, como foi a gênesis do seu uso dos patuás.

Diversão é a palavra que Afonso atrela às suas experiências com os patuás. Poucos meses antes de nosso encontro, ele utilizou um atrativo pela última vez. Ganhou de presente de Dênis, um dos médiuns com quem conversei, um frasco de "água da Jibóia" e lhe foi recomendado que usasse quando fosse a alguma festa e quisesse conhecer pessoas. Usou ao sair com uma amiga para uma festa na cidade e o resultado do patuá lhe causou estranheza e muitos risos, pois quando se deu conta, mulheres cis estavam "dando em cima" dele, na mesma noite recebeu duas investidas e um pedido de contato de Whatsapp vindo por intermédio de um garçom. "Eu olhei assim e ficava 'mana o que tem de errado comigo?' eu quero homem, não quero mulher, ela não tem nem neca, se pelo menos tivesse", foi um dos comentários que recebi sobre o uso no dia

em questão. No outro dia, quando procurou Dênis riram profundamente da situação e, até hoje, não sabe se o feitiço deu resultado inverso ou se Dênis o quis pregar uma peça.

Interioridade e Cosmoerotismo

Numa região de fronteira global do capitalismo moderno, ao mesmo tempo em que grandes maquinários, formações de espaços e sociabilidades ditas essencialmente urbanas e relações sociais citadinas são estabelecidas, as comunidades tradicionais não somente circundam a cidade, mas definem uma vasta gama de práticas e costumes em Abaetetuba. Todavia, não é o suficiente para alocarmos a cidade na plêiade de imaginários do que seria essencialmente rural. Interior é o termo popularmente usado para designar cidades com tal formação, cujo sentido na prática é relacionalmente orientado.

O interior tem, por vezes, servido como uma forma de designação do outro a partir de um referencial, seja ele a grande cidade, o núcleo urbano do "interior" que elege um outro "interior" cada vez mais distante e ruralizado (Domingues & Gontijo, 2021), como fica visível tanto nas concepções de Robson, como nas concepções de Edney e Afonso quando estabelecem onde o interior se situa, quando o referencial é Abaetetuba.

Henri Mendras (1967) argumentava que chegaria um momento em que a França não mais teria a imagem "tradicional" do camponês, visto que os avanços da modernização agrícola os posicionavam enquanto produtores rurais, todavia a racionalidade tradicional seguisse operando e produzindo sentido para os então produtores rurais, mesmo com a racionalidade moderna ditando regras pautadas pela economia. A questão levantada por Mendras é a de que as duas racionalidades seguiam operantes e em conflito, apostando que o modelo tradicional seria a longo prazo suprimido pela agricultura moderna.

O termo "*pays*" é utilizado na língua francesa historicamente para definir geograficamente regiões com similaridades naturais, mas com as transformações, seu uso é associado a "originário", advindo de "*Paysans*" o camponês, aquele que "domina a terra". Embora seu uso não tenha uma conotação territorial administrativa específica, ele pode ser entendido como as ancestralidades que compõe o interior da França, atrelando o termo a uma composição étnica (Carneiro, 2011). Em português, muito

embora o interior padeça de aprofundamentos conceituais, venho defendendo que a composição étnica do território se mostra fundamental para a compreensão dessas cidades que partilham dos impulsos e estímulos urbanos modernos ao mesmo tempo em que o rural/tradicional é fortemente reivindicado (Domingues & Gontijo, 2021).

O interior não pode ser encarado a partir de uma imagem singular e uniforme em suas práticas, mas a partir dos pressupostos históricos de sua formação social e econômica. Há interiores que se relacionam com maior afinco a identidades e culturas ocidentais e que se posicionam no topo das hierarquias sociais e, por outro lado, há cidades interioranas formadas por refúgios de negros escravizados, povos indígenas e demais identidades historicamente subalternizadas, de modo que os dois tipos de cidade não devem ser tratados como se partilhassem dos mesmos modos de vida e de entendimento das relações sociais e de poder que compreendem o mundo, sequer que compartilhem do mesmo pensamento sobre as cosmologias que transformam o viver cotidiano em mundos. Pressupor um interior uniforme, "conservador" e ausente da diversidade é inventar um outro e corroborar que o subalterno não pode falar ou ser auto representado (Das, 1998; Said, 2001; Das & Poole, 2004, Spivak, 2010 Domingues & Gontijo, 2021).

Defendo a existência de uma qualidade interiorana ou interioridade definida como

> Um conjunto de elementos socioculturais atribuídos à ruralidade e à etnicidade (e eventualmente a outros marcadores sociais) operando simultaneamente à urbanidade (aqui entendida como o conjunto das identidades e atributos urbanos). O conjunto assim constituído age contra e resiste ao processo civilizador que visa desvincular humanidade/cultura de animalidade/natureza, ao atentar para possibilidades de formas alternativas de experiência (ou experimentação) da cidade e da urbanidade correlata (aqui entendida como cortesia e afabilidade exclusiva de citadinos/as). Seria, então, viver um presente ambivalente, onde tradição se fundiria com modernidade (para além da pós-modernidade?) (Domingues & Gontijo, 2021: 76).

Enquanto os processos civilizadores que tinham como objetivo a instauração de um ethos de urbanidade e a abjeção da natureza na figura do camponês (Elias, 1993; Carvalho, 2001) se replicavam pelos países colonizados, as cidades interioranas e suas distintas formações e conexões com contextos políticos locais ganhavam forma não

necessariamente a abdicar da ruralidade para desenvolver urbanidade, mas a fazer cidade de outro modo, onde os marcadores sociais de sua formação se expressam em muitos aspectos, como cosmologia, "cultura", regulações sociais, tradições, etc.

Abaetetuba, por exemplo, quando retomamos as informações iniciais desse texto, manifesta as produções de um interior que faz a urbe sem deixar de lado elementos rurais, como nas esculturas de miriti espalhadas pelas ruas, as menções a uma ribeirinhidade que não define a cidade, mas a compõe, as tradições alimentares envolvendo o miriti, a palmeira sociocultural não só alimenta, mas entalha brinquedos e nomeia empreendimentos na cidade.

As lojas israelenses, o avanço tecnológico, a formação de uma fronteira global do capitalismo moderno, a conformação das ruas e avenidas, os semáforos estrategicamente localizados, a verticalização das edificações, a expansão da cidade para cada vez mais distante do rio e outros elementos apontam que, embora haja um modelo de urbanização como de qualquer média e grande cidade, os elementos tidos como tradicionais às populações rurais de Abaetetuba se amalgamam e fazem a cidade.

Quando, nas trajetórias de Edney, as memórias da infância e juventude pelas ruas da cidade são apontadas, elementos como a ausência de cercas entre quintais e a atual presença desses cercamentos apontam que a cidade segue em constante transformação, sobretudo devido ao advento da indústria na região do Baixo Tocantins, que trouxe consigo também uma concepção individualista de propriedade, fazendo com que a coletividade dos quintais fossem aos poucos se adaptando à realidade nascente.

Todavia, a centralidade dos dados etnográficos e argumentos deste artigo situa-se na noção de cosmologia expressada pelos interlocutores abaetetubenses. O mundo para os moradores da urbe em Abaeté se perfaz por um conjunto de crenças que Heraldo Maués (1995) apontou como uma tridimensionalidade, onde o cotidiano parece estar fortemente entrelaçado com as concepções de céu e fundo, onde ambos produzem relações distintas entre as pessoas. A cidade cuja religião mais expressiva é a católica, com festividades e feriados oficiais no dia de Nossa Senhora da Conceição (mas não somente) também mantém, no seu dia a dia, formas de alcançar ou de materializar os desejos a partir dos encantados e caboclos, seres do fundo.

Tal concepção parte de "comunidades amazônicas" como as pioneiramente estudadas por Eduardo Galvão (1955) e Charles Wagley (1957), cuja estrutura se dava por um núcleo administrativo e distintas sub comunidades espalhadas pelo território e

distantes do núcleo. Hoje as cidades amazônicas demonstram, ainda que tal generalização mereça atenção, uma proximidade não somente espacial entre as comunidades e o centro, mas sobretudo cultural.

Seja o cosmopolitismo de Abaetetuba ao receber migrantes estrangeiros que se estabelecem na cidade e a modificam tanto estética quanto culturalmente, seja as diásporas internas de moradores das ilhas e ramais de terra firme que migram para o centro urbano e ali também manifestam seus costumes e práticas, o que está em questão é o movimento, que essencialmente faz cidade, como propõe Michel Agier (2015). Movimentos identitários e conquistas recentes envolvendo direitos humanos também contribuem para fissurar as cosmologias locais e criar novas práticas para seguir fazendo cidade, como fica nítido nas trajetórias analisadas.

Quando Dênis explica a lógica sobre o uso de "sexo da bota", que parte do princípio de que a genitália da fêmea do boto é idêntica à da mulher cisgênera e que por isso serve para atrair homens e, mesmo se um homem quiser atrair um outro homem a indicação continua sendo a genitália feminina, estamos diante sim de uma lógica binária e cis heteronormativa de homem e mulher e seus desejos, porém, ainda assim há a possibilidade de realizar o uso a partir de outras identidades sexuais e de gêneros em adaptações que começam a abranger com maior afinco as práticas homossexuais a partir de 2014, quando as buscas por parte de clientes homossexuais se intensificaram e de lá para cá, as lojas de produtos religiosos se espalharam por toda a cidade e testemunharam aumento de clientes homoafetivos, como Edney e Afonso.

Essas adaptações partindo de um referencial da heteronorma parecem operar de modo significativo na cidade, seja a partir da subversão dos espaços de sociabilidade que não são exclusivamente LGBTQIA+, seja na adoção de termos comumente usados como pejorativos por heterossexuais e que são positivados ou normalizados pelas pessoas LGBTQIA+ com quem conversei. Há um jogo em que a norma é fissurada. Embora ela siga operante e estabeleça formas de se viver, há sempre a possibilidade de demarcar feridas e subverter práticas e lugares.

Quando Edney vai à caça utilizando um patuá sente-se mais confiante, com uma sensação de que "vai dar certo", com "o axé que faltava", o que permite seu trânsito com maior fluidez nos lugares em que "caça". Para além dos efeitos eróticos do produto, o que se busca aqui é também autonomia, viabilizar espaços em que uma clássica atividade das homossocialidades: ir à caça. Os patuás o põem com contato com

a rua, com a "estrada da vida", com a vizinhança e com o erotismo que as acompanha, como nos tempos de menino, transando entre os quitais sem cercas.

A confiança com a qual Edney anda pelas ruas de Abaeté também lhe ajuda a superar ou "mostrar irrelevância" aos preconceitos (ou "graças", como denomina) do dia a dia. Popular nas ruas, ele agencia seu trânsito e a manutenção dos conflitos a partir da própria popularidade. Usa do fato de ser muito conhecido na cidade como um truque para não sofrer com a homofobia que alega sentir, se apegando por um lado a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, de quem é devoto, mas pedindo sensualidade e confiança aos botos e pomba giras.

Quando Afonso relata que fazia uso entre outros amigos homossexuais durante a adolescência, demarca ali uma necessidade de se ver no outro, de desenvolver sentimento de pertencimento a um grupo. Já quando aponta sobre o "matadouro de boys" e os banhos que, de tempos em tempos, eram jogados ali para trazer boa sorte e espantar a "panema", ele demarca a necessidade de estabelecer espaços de sociabilidade homoafetivos, espaços de "pegação" onde se poderia conhecer rapazes quer homossexuais identitários, quer homens que fazem sexo com homens e ali expandir suas redes e deixar fluir seus desejos.

Quando escrevi sobre o uso dos patuás, defini o cosmoerotismo amazônico como o momento em que humanos acionam entidades não humanas para a manutenção das suas necessidades sexuais, todavia, hoje devo expandir tal noção. O cosmoerotismo amazônico vem permitindo compreender as dinâmicas das identidades sexuais nesse pedacinho de Amazônia que me proponho a analisar. Nos fala sobre desejos, mas, sobretudo, acerca de uma cosmologia citadina que perpassa profundamente pelo erotismo. No contexto da diversidade sexual e de gênero, venho tentando demonstrar que reduzir as identidades sexuais à generalizações de um idealizado movimento LGBTQIA+ pode impedir a compreensão das dinâmicas locais e das relações tecidas no interior de uma região cuja formação social é marcada por desigualdades e projetos de dominação e que, portanto, impulsiona que sujeitos desviantes do padrão cisheteronormativo busquem alternativas dentro das suas concepções culturais, cosmológicas e territoriais pra expressar sua forma de ser no mundo. Questiono ainda: até que ponto esperar soluções prontas a partir de identidades LGBTQIA+ hegemônicas não faz parte de mais um projeto de subalternização das populações da Amazônia?

Experiências como a do cosmoerotismo amazônico nos permitem romper com lógicas e discursos de senso comum que situam o interior e a Amazônia no lugar da rusticidade e de identidades étnicas impossíveis para a diversidade sexual e de gênero. Tal qual Jasbir Puar (2015) argumenta sobre o homonacionalismo que cria um outro essencialmente heterossexual, romper com a imagem homogênea da diversidade sexual e de gênero brasileira trazer à tona às múltiplas formas de viver a sexualidade nas cidades e suas muitas conformações ou, ainda, para muito além da urbe.

Referências

AGIER, Michel. *Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro.* Mana, v. 21, p. 483-498, 2015.

BARROS, Flávio Bezerra; DA SILVA, Deusinaldo. *Os mingauleiros de miriti: trabalho, sociabilidade e consumo na Beira de Abaetetuba*. Revista FSA, v. 10, n. 4, p. 44-66, 2013.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. *A invenção do sujeito ecológico: identidade e subjetividade na formação dos educadores ambientais*. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fé/Nova Delhi: SAR Press/Oxford University Press. 2004.

DAS, Veena. *Critical Event*s: *an anthropological perspective on contemporary India*. Nova Delhi: Oxford University Press. 1998.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; BARROS, Flavio Bezerra. *A produção artesanal de brinquedo de miriti e suas transformações frente as exigências do mercado*. Cadernos de Agroecologia, v. 10, n. 3, 2015.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho, GONTIJO Fabiano de Souza & BARROS Flavio Bezerra. "*Namoradas ou Dançarinas?": etnografia das concepções sobre a diversidade sexual e de gênero de artesãos de brinquedos de miriti no Pará, Amazônia* - ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 2016.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; GONTIJO, Fabiano. *Como Assim, Cidade do Interior? Antropologia,Urbanidade e Interioridade no Brasil*. Ilha, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 61-83, 2021

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. *Entre tradição, desejo e poder*: *uma Amazônia Cosmoerótica*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizado*r: *formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz/Companhia das Letras, 1993.

FERREIRA JUNIOR, Amarildo. *Entalhadores do efêmero*: *a vida associativa na criação dos Brinquedos de Miriti de Abaetetuba*. 2015. 198 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*: *um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

HARRIS, Mark. Traços de ser: Panema, santos e natureza na Amazônia. Cultura e Etnicidade. *Humânitas*, Belém, p. 57-82, 2004.

HAZEU, Marcel Theodoor. *O não-lugar do outro*: *sistemas migratórios e transformações sociais em Barcarena*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) Universidade Federal do Pará, Belém, 2015. 335 f.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*: *uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA, 2012.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia*: *estado, homem, natureza*. Belém: Edicoes Cejup, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas*: *catolicismo popular e controle eclesiástico – um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Edições Cejup, 1995.

MENDRAS, Henri. *La fin des paysans*: *innovations et changement dans l'agriculture française*. Paris, S.E.D.E.I.S., 1967, 364 p.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Abaetetuba*: *fundação mítica e brinquedos de miriti*. 1. ed. Abaetetuba: Imprensa Oficial, 2005.

PUAR, Jasbir K. *Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas.* Revista Lusófona de Estudos Culturais, v. 3, n. 1, p. 297-337, 2015.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. *Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana.* RUA, v. 9, n. 1, p. 101-127, 2003.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: *o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

SIMMEL, George. *As grandes cidades e a vida do espírito*. Trad. Leopoldo Waizbort. In: SIMMEL, George. Gesamtausgabe. Frankfurt: M. Suhrkamp. 1995. vol. 7. pp. 116-131.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 135 p.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*: *estudo do homem nos trópicos*. Trad. Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

O Portfólio nos documentos orientadores da educação escolar brasileira

The Portfolio in the guiding documents of Brazilian school education

Gabriel Souza de Oliveira Vieira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil
Uberlândia, MG
gabriel.gsov11@ufu.br
https://orcid.org/0009-0000-2741-5060

Fernanda Monteiro Rigue
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil
Uberlândia, MG
fernandarigue@ufu.br
https://orcid.org/0000-0003-2403-7513

Recebido em: 21 de janeiro de 2026
Aceito em: 14 de maio de 2026

Resumo:

O presente estudo investiga a presença do Portfólio em documentos orientadores da educação escolar brasileira, identificando se e como esse instrumento é abordado, bem como as finalidades atribuídas ao seu uso nos processos formativos. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, exploratória e documental, cujo corpus de análise é composto por documentos norteadores que incluem normativas educacionais e marcos legais do Brasil. Os dados foram analisados por meio da Análise de Conteúdo, da qual emergiram as seguintes categorias: Trajetória histórica do Portfólio nos documentos; Concepções de Portfólio; Finalidades e usos do Portfólio nos processos educacionais. Os resultados indicam que o Portfólio ocupa espaço ainda discreto nos documentos orientadores da educação escolar brasileira, apesar de sua trajetória de implementação em práticas educativas no país. Ademais, que ele é um importante aliado para o desenvolvimento de atitudes formativas na licenciatura, já que problematiza avaliações tradicionais, incentiva processos biográficos e inventivos na formação docente.

Palavras-chave: Processos Formativos. Portfólio. Formação de professores.

Abstract:

This study investigates the presence of the Portfolio in guiding documents for Brazilian school education, identifying if and how this instrument is addressed, as well as the purposes attributed to its use in formative processes. It is a qualitative, exploratory, and documentary research, whose corpus of analysis is composed of guiding documents that include educational regulations and legal frameworks of Brazil. The data were analyzed through Content Analysis, from which the following categories emerged: Historical trajectory of the Portfolio in the documents; Conceptions of Portfolio; Purposes and uses of the Portfolio in educational processes. The results indicate that the Portfolio still occupies a discreet space in the guiding documents of Brazilian school education, despite its trajectory of implementation in educational practices in the country. Furthermore, it is an important ally for the development of formative attitudes in teacher training, since it problematizes traditional assessments and encourages biographical and inventive processes in teacher education.

Keywords: Training Processes. Portfolio. Teacher training.

Introdução

Acompanhar as aprendizagens dos estudantes e das estudantes em processo de formação inicial docente, em cursos de licenciatura, é um movimento crucial para dimensionar o que tem sido possível compreender e o que ainda precisamos redimensionar com os/as futuros/as professores/as.

No contemporâneo educacional brasileiro, carregamos as marcas profundas de concepções positivadas de avaliação nos diferentes níveis, etapas e modalidades de ensino. Avaliações baseadas em pedagogias técnicas/objetivas/racionais (Ambrósio, 2015), as quais reduzem a potência dos processos educacionais pela via do mero cumprimento de tarefas e produção de escores, tão caras para a neoliberalização da educação e, por consequência, da vida dos e das estudantes.

O antropólogo e professor Tim Ingold (Ingold, 2020) escreve que de acordo com os protocolos institucionais, "[...] o ensino é a entrega de conteúdos e, a aprendizagem, a sua assimilação" (Ingold, 2020: 9). O faz problematizando essa concepção, na direção de apontar que educação não é inculcar, mas um libertar "[...] sem resultados predeterminados ou pontos finais fixos. Trata-de de dedicar atenção às coisas, em vez de adquirir conhecimento que nos absolva da necessidade de fazê-lo; é sobre exposição em vez de imunização" (Ingold, 2020: 10).

Nessa mesma concepção, os professores e pesquisadores da área da educação em Química Fernanda Rigue e Guilherme Corrêa (2021) afirmam:

> [...] é comum na mecânica própria das práticas de ensino-aprendizagem promover o ensino de determinado conteúdo/conceito tendo como finalidade a obtenção de suficiência em uma avaliação por meio de prova/exame. Essa é a maneira mais comum de dissociar o conceito de sua realidade, de suas potências ativas, de sua capacidade de modificar nossa atuação transformando o que acontece. Nosso poder de alteração, de transformação do que se vive fica, assim, privado da ferramenta conceitual que foi objeto desta ou daquela situação de ensino (Rigue; Corrêa, 2021: 9).

Ainda, conforme escreve Corrêa (Corrêa, 2014: 6-7) nossos processos de ensino-aprendizagem vinculam-se "[...] a formas de avaliação focadas na produção de índices de aproveitamento ou de aprendizagem: a tarefa". Tais índices, portanto, contingenciam o ensino de conhecimentos reduzidos a conteúdos, bem como "[...]

exercícios de fixação, resolução de problemas e provas cuja expressão final é a nota, ou índice de aprendizagem" (Corrêa, 2014: 7). As provas objetivas, de marcar V ou F, são o exemplo mais clássico de instrumentos avaliativos utilizados para 'mensurar' o que foi 'supostamente' aprendido/assimilado pelos estudantes.

O grande gargalo dessa dinâmica avaliativa a qual todos e todas precisam passar ao longo da dinâmica escolarizadora (o que inclui a educação superior) é o descolamento da potência de aprendizagem por parte do estudante ou da estudante. Tudo passa/acaba por ser mensurado/avaliado por outro sujeito, que não é o/a próprio/a estudante. Fato que "[...] amplia a possibilidade de inibição da potência da dimensão da experiência criadora e ativa nas ações que se dão nos diferentes contextos/territórios educacionais" (Rigue; Corrêa, 2023: 24).

As dinâmicas formais de avaliação, portanto, estão sempre atreladas aos objetivos de ensino e nada mais do que isso se pode esperar (Ambrósio, 2015), fato que empobrece bruscamente as relações educativas empreendidas nos processos pedagógicos, o que também empobrece o trabalho do educador e da educadora que, ao nosso ver, estão em alinhamento com o que sugere Ingold (2020) de prover inspiração e orientação.

Sabendo disso, o presente estudo se debruça na problematização dessas avaliações positivadas no âmbito da educação escolarizada, a partir da aproximação com a temática do Portfólio, que é território privilegiado para construção de relatos, narrativas biográficas, histórias de vida, fabulações e/ou criações[1] na formação. Em estudo recente sobre o Portfólio do/a estudante, Andressa Neves, José Guerreiro e Gisele Azevedo (2016) apontam, a partir de busca em um dicionário de inglês que "O prefixo *port* vem do latim e significa "transportar". (...) a palavra *folio* significa. 1- "um livro feito com páginas grandes". 2- "uma única folha de papel ou página de livro" (Neves; Guerreiro; Azevedo, 2016: 200).

Para tanto, este trabalho tem como objetivo geral investigar a presença do Portfólio em documentos orientadores da educação escolarizada brasileira, identificando se e como esse instrumento é abordado, bem como as finalidades atribuídas ao seu uso nos processos formativos. De que maneira o Portfólio aparece nos documentos orientadores da educação escolar no Brasil? Quais finalidades formativas são atribuídas

[1] Para a professora e pesquisadora Paola Zordan "Criar é algo que conecta, liga algo a algo, descrevendo um movimento que sai do invisível, do indizível e vai traçando diagramas, visibilidades e enunciados" (Zordan, 2015:5).

ao Portfólio? A hipótese da pesquisa é que o Portfólio, possui espaço, ainda que discreto, nos documentos orientadores da educação escolar no Brasil, embora já tenha uma trajetória de implementação em práticas educativas no país.

Referencial Teórico

O processo de consolidação do Portfólio na comunidade acadêmica brasileira teve início em meados dos anos 2000. Um marco desse movimento foi a publicação do estudo de Ana Maria Sá de Carvalho (2001), que, munida de subsídios teóricos e práticos, desenvolveu uma experiência com o uso do Portfólio a partir do acompanhamento de aulas ministradas pela Professora Doutora Jane Hansen, em disciplina ofertada pelo Departamento de Educação da Universidade de *New Hampshire*, nos Estados Unidos. A autora utilizou o Portfólio como dispositivo pedagógico voltado ao desenvolvimento da leitura e da escrita, tanto em oficinas de leitura promovidas pela Secretaria de Educação Básica do Estado do Ceará quanto na disciplina Teoria e Prática da Leitura, ofertada pelo Departamento de Ciências da Informação da Universidade Federal do Ceará.

Na mesma direção, o trabalho de Benigna Maria de Freitas Villas Boas (2005) contribuiu para a consolidação teórica do Portfólio ao investigar as percepções de professores-estudantes do curso de Pedagogia para Professores em Exercício no Início da Escolarização (PIE), ofertado pela Faculdade de Educação da Universidade de Brasília, acerca da utilização do Portfólio como instrumento avaliativo. De forma complementar, Márcia Regina Scheibel *et al*. (2009) analisaram as contribuições do uso do Portfólio para a formação de estudantes do primeiro ano de um curso de formação de professores e professoras em nível técnico, em um colégio estadual de Ponta Grossa (Paraná). Esses estudos, ao evidenciarem o Portfólio como instrumento pedagógico e avaliativo em diferentes contextos formativos, contribuíram para sua legitimação no campo acadêmico brasileiro.

Georfravia Alvarenga e Zilda Araújo (2006) afirmam que "[...] os educadores não propõem uma definição geral, nem um método determinista para o uso do portfólio (...)" (Alvarenga; Araújo, 2006: 138), evidenciando o caráter multifuncional deste instrumento no campo educacional. As autoras destacam que o Portfólio pode assumir diferentes configurações e finalidades, a depender dos objetivos pedagógicos que

envolvem sua utilização, como é o caso dos Portfólios *display,* que "[...] são utilizados para documentar as atividades executadas em sala de aula. Por exemplo, fotos sem comentários documentam visualmente as atividades de aprendizagem, mas não o progresso ou o desenvolvimento do estudante" (Alvarenga; Araújo, 2006: 141). Nesse sentido, para além de abordagens avaliativas, o Portfólio pode ser compreendido como um dispositivo de documentação pedagógica, voltado ao registro e à visibilização das experiências vividas no contexto formativo dos/as estudantes.

Como escreve a pesquisadora em educação Villas Boas (2004) o Portfólio é "[...] uma coleção das suas produções, as quais apresentam as evidências de sua aprendizagem" (Villas Boas, 2004: 38). Como um procedimento de avaliação, Villas Boas (2004) dimensiona o Portfólio como importante lócus para que o futuro professor ou futura professora possa participar da formulação dos objetivos da própria aprendizagem, já que seleciona (a partir das suas próprias concepções e autoavaliação) as melhores amostras das suas vivências e atividades para incluí-las no Portfólio. Ele pertence ao estudante que o produz, permitindo acompanhar o seu percurso (Villas Boas, 2004).

O Portfólio, como território de criação de registros e de memórias, coloca o estudante e a estudante de licenciatura no centro da tomada de decisões, já que é preciso pensar, refletir e fazer escolhas para selecionar o que irá compor com o material a ser entregue para o docente ou a docente de determinado componente curricular (Villas Boas, 2004). Uma oportunidade para agenciar o que Ingold (2020) denomina de educação com prática de atenção e não de transmissão. Márcia Firme e Maria do Carmo Galiazzi (2014) consideram que a construção do Portfólio é uma oportunidade para o desenvolvimento de trabalhos em grupo, significativa de desenvolvimento de trabalho em grupo, pela via do compromisso com escritas e invenções colaborativas.

Villas Boas (2004) ainda destaca que o Portfólio beneficia qualquer estudante:

> [...] desinibido, o tímido, o mais ou menos esforçado, o que gosta de trabalhar em grupo e o que não gosta, o mais e o menos motivado ou interessado pelo trabalho escolar, o que gosta de escrever e até o que não gosta - porque ele pode passar a gostar, assim como pode apresentar suas produções usando outras linguagens (Villas Boas, 2004: 41).

Nesse sentido, o Portfólio não privilegia uma ou outra habilidade do ser, contribuindo para que estudantes, esses mesmos discentes de Licenciatura, possam produzir de forma autônoma e inventiva, a partir de diferentes linguagens. Segundo a professora e pesquisadora Márcia Ambrósio (2013) sobre o Portfólio na Educação Superior, o que fica registrado no mesmo dimensiona uma trajetória, a caminhada do estudante e da estudante. Para ela,

> [...] o portfólio pode ser entendido como um instrumento que compreende a compilação de todos os trabalhos realizados pelos estudantes durante um curso ou disciplina e inclui o registro de visitas, resumos de textos, projetos e relatórios de pesquisa, anotações de experiências, ensaios autoreflexivos (...) (Ambrósio, 2013: 27).

O Portfólio também pode ser compreendido como aliado nos processos pedagógicos, no sentido de pensar o estudante em sua integralidade, enquanto ser social, sua formação, crenças e concepções que podem ser dimensionadas no mesmo. Da mesma forma, "[...] o Portfólio pode ser ele mesmo um disparador de experimentação, liberdade e criação, capaz de forjar convites autoformativos nos terrenos universitários" (Rigue; Sales; Dalmaso, 2024: 27). Autoformativos no sentido de que se torna ambiente propício para escritas narrativas, (auto)biográficas, em que as subjetividades têm oportunidade de fluir e fazer parte das produções. Chance de mobilização de esforços imaginativos que entrelaçam experiências (dos colegas, dos docentes, de quem escreve) para que os sentidos sejam criados.

Como uma "[...] grande malha de pensamento e relações que se enroscam entre as vidas e os saberes da educação, entre professores/as e estudantes" (Rigue; Sales; Dalmaso, 2024: 6), o Portfólio pode ser horizonte para escritas biográficas, já que nele também é interessante que estudantes se apresentem, escrevam memoriais de formação, reflitam sobre suas trajetórias, escolhas profissionais, o que demanda escavar as memórias, os acontecimentos. Nesse sentido, é possível considerar que o Portfólio pode ser um agenciador de protagonismos, já que é terreno para processos biográficos, imerso nas histórias de vida de quem o produz, suas memórias e múltiplas trajetórias.

Márcia Ambrósio (2013) ainda aponta que o Portfólio é uma espécie de memória de quem o produz, já que diz de uma série de eventos que narram e representam algo para quem o registra. Fernanda Rigue, Alice Dalmaso e Maria Rosângela Ramos (2021) compreendem o Portfólio como artefato cultural, já que também é um atravessamento

cultural, recheado de intensidades, significados e forças, que marcam os corpos e as vidas de quem o produz.

Metodologia

A presente investigação possui abordagem qualitativa e exploratória, baseando-se na compreensão e interpretação dos fenômenos estudados (Denzin; Lincoln, 2006). O procedimento de pesquisa é documental, uma vez que parte da análise de documentos originais, contemporâneos e/ou retrospectivos, que ainda não receberam tratamento analítico para produção investigativa (Helder, 2006).

Sabendo disso, o corpus de análise documental do presente estudo consiste em um conjunto de documentos oficiais e norteadores que abrangem tanto normativas educacionais quanto relevantes marcos legais do Brasil. Entre eles, incluem-se: a Constituição Federal (CF) de 1988 (Brasil, 1988); Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) (Brasil, 1990); Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) (Brasil, 1996); Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil - volume 1 (RCNEI - Vol 1) (Brasil, 1998a); Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil - volume 2 (RCNEI - Vol 2) (Brasil, 1998b); Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil - volume 3 (RCNEI - Vol 3) (Brasil, 1998c); Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) (Brasil, 1998d); Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) (Brasil, 2013); Plano Nacional de Educação (PNE) (Brasil, 2014); Resolução Nº 2, de 1º de julho de 2015 (Brasil, 2015); Base Nacional Comum Curricular (BNCC) (Brasil, 2017); Parecer CNE/CP Nº 22, de 7 de novembro de 2019 (Brasil, 2019); Resolução CNE/CP Nº 1, de 27 de outubro de 2020 (Brasil, 2020); Parecer CNE/CP Nº 4, de 12 de março de 2024 (Brasil, 2024a); Resolução CNE/CP Nº 4, de 29 de maio de 2024 (Brasil, 2024b); Projeto de Resolução[2] (Brasil, 2025).

A coleta de dados transcorreu por cerca de uma semana, do dia 06 de outubro de 2025 a treze de outubro do mesmo ano, como disposto no Quadro 1.

[2] Projeto tornado público em março de 2025, o qual tem como intuito definir as Diretrizes Nacionais para o planejamento e a realização de Estágio Curricular Supervisionado dos Cursos de Formação Inicial em Nível Superior de Profissionais do Magistério da Educação Escolar Básica (cursos de licenciatura, cursos de formação pedagógica para graduados não licenciados e cursos de segunda licenciatura).

Quadro 1 - Recorte temporal da coleta de dados dos documentos analisados.

Documentos	Data da coleta
Resolução Nº 2, de 1º de julho de 2015 (Brasil, 2015) Parecer CNE/CP Nº 4, de 12 de março de 2024 (Brasil, 2024a)	06/10/2025
CF/88 (Brasil, 1988), ECA (Brasil, 1990), LDB (Brasil, 1996), BNCC (Brasil, 2017), Parecer CNE/CP Nº 22, de 7 de novembro de 2019 (Brasil, 2019), Resolução CNE/CP Nº 1, de 27 de outubro de 2020 (Brasil, 2020) e a Resolução CNE/CP Nº 4, de 29 de maio de 2024 (Brasil, 2024b)	07/10/2025
PNE (Brasil, 2024)	08/10/2025
PCNs (Brasil, 1998d) e Projeto de Resolução (Brasil, 2025)	09/10/2025
DCNs (Brasil, 2013), RCNEI - Vol 1 (Brasil, 1998a) e RCNEI - Vol 2 (Brasil, 1998b)	12/10/2025
RCNEI - Vol 3 (Brasil, 1998c)	13/10/2025

Fonte: Autorias (2025).

O foco de busca nos documentos foi o seguinte verbete: Portfólio. Essa foi a palavra de interesse da investigação. Sabendo disso, todos os excertos que continham o referido verbete foram analisados, um a um, considerando o que aponta a Análise de Conteúdo (AC), segundo o pesquisador Laurence Bardin (2011).

A AC (Bardin, 2006) trata-se de uma técnica analítica vinculada à pesquisa qualitativa, desenvolvida por meio dos seguintes passos: pré-análise, exploração do material, tratamento dos resultados obtidos e interpretação. Por isso, a investigação proposta seguirá esses passos da AC (Bardin, 2006) e focará no conjunto de documentos oficiais e norteadores (Quadro 1), com vistas a investigar a presença do ‘Portfólio’, identificando se e como esse instrumento é abordado, bem como as finalidades atribuídas ao seu uso nos processos formativos.

Achados e discussões

Os achados decorrentes das buscas estão sintetizados no Quadro 2, anexo a seguir, o qual também dimensiona o recorte temporal das menções ao ‘Portfólio’ em relação aos documentos:

Quadro 2 - Relação entre a quantidade de menções ao Portfólio nos documentos analisados ao longo dos anos.

Documentos analisados	Ano	Menções ao termo 'Portfólio'
CF/88 (Brasil, 1988)	1988	0
ECA (Brasil, 1990)	1990	0
LDB (Brasil, 1996)	1996	0
RCNEI - Vol 1 (Brasil, 1998a)	1998	0
RCNEI - Vol 2 (Brasil, 1998b)	1998	0
RCNEI - Vol 3 (Brasil, 1998c)	1998	0
PCNs (Brasil, 1998d)	1998	0
DCNs (Brasil, 2013)	2013	5
PNE (Brasil, 2014)	2014	0
Resolução Nº 2, de 1º de julho de 2015 (Brasil, 2015)	2015	1
BNCC (Brasil, 2017)	2017	2
Parecer CNE/CP Nº 22, de 7 de novembro de 2019 (Brasil, 2019)	2019	2
Resolução CNE/CP Nº 1, de 27 de outubro de 2020 (Brasil, 2020)	2020	0
Parecer CNE/CP Nº 4, de 12 de março de 2024 (Brasil, 2024a)	2024	2
Resolução CNE/CP Nº 4, de 29 de maio de 2024 (Brasil, 2024b)	2024	3
Projeto de Resolução (Brasil, 2025)	2025	2

Fonte: Autorias (2025).

Dentre os documentos analisados a ausência da palavra 'Portfólio' foi observada nos seguintes: na CF (Brasil, 1988); ECA (Brasil, 1990); Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional; Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil - volume 1, Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil - volume 2; Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil - volume 3, Parâmetros Curriculares Nacionais Plano Nacional de Educação e a Resolução CNE/CP Nº 1, de 27 de outubro de 2020. Contudo, a sua presença foi observada em alguns documentos, como: as DCNs (Brasil, 2015); BNCC (Brasil, 2017), Parecer CNE/CP Nº 22 (Brasil, 2019), Parecer

CNE/CP Nº 4 (Brasil, 2024a), Resolução CNE/CP Nº 4 (Brasil, 2024b) e o Projeto de Resolução (Brasil, 2025).

Sabendo disso, as categorias analíticas do estudo, criadas a partir da AC (Bardin, 2006) foram as seguintes: Trajetória Histórica do Portfólio nos documentos; Concepções de Portfólio nos documentos; Finalidades e usos do Portfólio nos Processos Educacionais. Cada uma das categorias será mobilizada, considerando os achados e seus atravessamentos com o que aponta a literatura sobre o tema.

Trajetória Histórica do Portfólio nos documentos

O Portfólio, enquanto instrumento com finalidade educacional, está presente em instituições de ensino básico e superior de diversos países, como Canadá, Austrália e Portugal, conforme aponta a pesquisadora Maíra Paupitz Vasselai (2021). No Brasil, o Portfólio foi introduzido inicialmente na Universidade Federal do Ceará a partir do trabalho de Ana Maria Sá de Carvalho (2001) e, posteriormente, com as contribuições de Benigna Villas Boas (2005). Essas autoras foram pioneiras na difusão do Portfólio como instrumento pedagógico e avaliativo no país.

A ausência de menções ao termo Portfólio em documentos como a CF/88 (Brasil, 1988), o ECA (Brasil, 1990), a LDB (Brasil, 1996), os RCNEI (Brasil, 1998a; 1998b; 1998c) e os PCNs (Brasil, 1998d) reflete um período em que esse instrumento ainda não se encontrava amplamente difundido nem reconhecido quanto à sua potencialidade pedagógica no contexto educacional brasileiro.

O destaque atribuído ao Portfólio intensificou-se a partir dos anos 2000, especialmente por meio de produções acadêmicas como as de Carvalho (2001), Villas Boas (2005) e Scheibel *et al.* (2009), que tematizaram esse instrumento e contribuíram para sua sistematização teórica e metodológica, explicitando suas potencialidades como instrumento de avaliação formativa.

Após um longo processo de legitimação acadêmica, que lhe conferiu consolidação conceitual, aplicabilidade e reconhecimento, o Portfólio foi incorporado aos documentos normativos no ano de 2013, com as DCNs (Brasil, 2013). A partir desse marco, observa-se um crescimento nas menções ao instrumento, especialmente na BNCC (Brasil, 2017) e em resoluções e pareceres voltados à formação de professores e professoras (Resolução Nº 2, de 1º de julho de 2015, Parecer CNE/CP Nº 22, de 7 de

novembro de 2019, Parecer CNE/CP Nº 4, de 12 de março de 2024, Resolução CNE/CP Nº 4, de 29 de maio de 2024 e Projeto de resolução), nos quais sua presença é mais frequente do que nos documentos orientadores da educação básica.

Concepções de Portfólio nos documentos

Dentre todos os documentos analisados, somente a Resolução CNE/CP nº 4, de 29 de maio de 2024, apresentou um conceito de Portfólio, sendo este o "[...] conjunto dos relatórios produzidos pelo(a) estagiário(a), registrando a sua vivência prática ao longo de suas atividades do estágio curricular supervisionado [...]" (Brasil, 2024b: 6).

Na literatura, não há uma definição geral sobre o Portfólio e sobre como ele deve ser utilizado; nesse sentido, o conceito explicitado pelo documento delimita o Portfólio a uma função documental, que corrobora o Portfólio *display* de Georfravia Alvarenga e Zilda Araújo (2006), no qual o Portfólio atua como uma forma de registrar e documentar a vivência prática do/a licenciando/a ao longo do estágio curricular supervisionado.

Finalidades e usos do Portfólio nos Processos Educacionais

Os documentos analisados nesta pesquisa apresentam uma variedade de finalidades e usos do Portfólio nos processos educacionais. A análise dos documentos evidencia que o Portfólio, no contexto da educação básica, assume a função de instrumento de registro e acompanhamento dos processos de aprendizagem e desenvolvimento, além disso assegura a continuidade pedagógica, destacada pela DCNs no trecho:

> Mais concretamente, há de se prever que a transição entre Pré-Escola e Ensino Fundamental pode se dar no interior de uma mesma instituição, requerendo formas de articulação das dimensões orgânica e sequencial entre os docentes de ambos os segmentos que assegurem às crianças a continuidade de seus processos peculiares de aprendizagem e desenvolvimento. Quando a transição se dá entre instituições diferentes, essa articulação deve ser especialmente cuidadosa, garantida por instrumentos de registro – portfólios, relatórios que permitam, aos docentes do Ensino Fundamental de uma outra escola, conhecer os processos de desenvolvimento e aprendizagem

> vivenciados pela criança na Educação Infantil da escola anterior (Brasil, 2013: 20).

No contexto da formação de professores e professoras, assume a finalidade de registro/sistematização documental das vivências práticas dos licenciandos e das licenciandas, como explícito no trecho presente no Parecer CNE/CP nº 4/2024:

> [...] o acompanhamento do desenvolvimento dos(as) licenciandos(as) por meio de estratégias avaliativas com caráter formativo, que utilizem diferentes formas de registro da aprendizagem apropriadas à avaliação dos saberes e práticas necessários ao desenvolvimento da docência, incluindo a consolidação destes registros pelo uso de portfólios" (Brasil, 2024a: 27).

Nesse sentido, aparece como ferramenta de sistematização de práticas e recurso estruturante interessante do estágio curricular supervisionado.

Considerações finais

Os achados desta pesquisa indicam que o Portfólio ainda ocupa um espaço discreto nos documentos orientadores da educação escolar brasileira, apesar de sua trajetória de implementação em práticas educativas no país (Carvalho, 2001; Villas Boas, 2004, 2005; Alvarenga; Araújo, 2006; Ambrósio, 2013; Rigue; Sales; Dalmaso, 2024; Rigue; Dalmaso; Ramos, 2021). Além disso, o Portfólio constitui-se como um importante aliado para atitudes formativas que tensionam avaliações tradicionais, na direção da instauração de processos biográficos, narrativos e inventivos na formação docente (Ambrósio, 2015).

Da mesma forma, resulta deste estudo a compreensão de que a vivência com os Portfólios, na formação inicial de professores e professoras, pode corroborar a qualificação do desenvolvimento de atitudes formativas na licenciatura, contribuindo para a formação docente em sua complexidade (contexto de atuação; profissionalização; entre outros).

Ademais, o Portfólio pode constituir um importante dispositivo para processos biográficos e narrativos, uma vez que incentiva estudantes e estudantes a produzirem tessituras escriturais e inventivas que valorizam suas memórias, trajetórias e histórias de vida, saberes, aprendizagens, bem como reflexões inerentes à formação e à futura

prática profissional. Enquanto disparador de experimentação, o Portfólio pode ser lócus de criações e reflexões formativas que atentem para a docência enquanto criação de possíveis (individuais e coletivas).

Espera-se que, em estudos futuros, o Portfólio possa ter ainda mais destaque nos documentos orientadores da educação escolar brasileira, considerando as investigações recentes que o têm como centro de interesse e apontam sua potência, tanto no que diz respeito à educação básica quanto à educação superior.

Referências

ALVARENGA, Georfravia Montoza; ARAÚJO, Zilda Risso. Portfólio: Conceitos básicos e indicações para utilização. *Estudos em Avaliação Educacional*, São Paulo, v. 17, n. 33, p. 137–148, jan./abr. 2006. Disponível em: https://publicacoes.fcc.org.br/eae/article/view/2131/2088 .Acesso em: 17 jan. 2026. https://doi.org/10.18222/eae173320062131.

AMBRÓSIO, Márcia. *O uso do Portfólio no Ensino Superior*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

AMBRÓSIO, Márcia. *Avaliação, os registros e o portfólio: ressignificando os espaços educativos no ciclo das juventudes.* Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.* Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente: Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990.* Brasília, DF: Presidência da República, 1990.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996: estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.* Brasília, DF: Presidência da República, 1996.

BRASIL. *Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil: volume 1*. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998a.

BRASIL. *Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil: volume 2*. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998b.

BRASIL. *Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil: volume 3*. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998c.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998d.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica*. Brasília, DF: MEC, 2013.

BRASIL. *Plano Nacional de Educação 2014–2024: Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014*. Brasília, DF: MEC, 2014.

BRASIL. *Resolução CNE/CP nº 2, de 1º de julho de 2015: define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a formação inicial em nível superior*. Brasília, DF: CNE/MEC, 2015.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, DF: MEC, 2017.

BRASIL. *Parecer CNE/CP nº 22, de 7 de novembro de 2019: Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Continuada de Professores*. Brasília, DF: CNE/MEC, 2019.

BRASIL. *Resolução CNE/CP nº 1, de 27 de outubro de 2020: Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Inicial de Professores da Educação Básica*. Brasília, DF: CNE/MEC, 2020.

BRASIL. *Parecer CNE/CP nº 4, de 12 de março de 2024*. Brasília, DF: CNE/MEC, 2024a.

BRASIL. *Resolução CNE/CP nº 4, de 29 de maio de 2024*. Brasília, DF: CNE/MEC, 2024b.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Projeto de Resolução: define as Diretrizes Nacionais para o planejamento e a realização de Estágio Curricular Supervisionado dos Cursos de Formação Inicial em Nível Superior de Profissionais do Magistério da Educação Escolar Básica*. Brasília, DF: CNE/MEC, 2025.

CARVALHO, Ana Maria Sá de. *Portfólio na educação*. Revista de Letras, Fortaleza, v. 1/2, n. 23, p. 97-101, 2001. Disponível em: https://oaji.net/articles/2017/6266-1536068466.pdf . Acesso em: 16 jan. 2026.

CORRÊA, Guilherme Carlos. *EJA, educação e escolarização*. In: ANPED Sul, 10, 2014, Florianópolis. Anais... X Reunião Científica da ANPED, Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), 2014, p. 01-12.

DENZIN, Norman Kent; LINCOLN, Yvonna Sessions. *Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa*. In: DENZIN, Norman Kent; LINCOLN, Yvonna Sessions. (Orgs.). O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 15-41.

FIRME, Márcia Von Frühauf.; GALIAZZI, Maria do Carmo. *A Aula Experimental Registrada em Portfólios Coletivos: A Formação Potencializada pela Integração entre Licenciandos e Professores da Escola Básica.* Química Nova na Escola, v. 36, n. 2, p. 144-149, 2014. http://dx.doi.org/10.5935/0104-8899.20140017.

HELDER, Raimundo. *Como fazer análise documental*. Porto, Universidade de Algarve, 2006.

INGOLD, Tim. *Antropologia e/como educação*. Petrópolis: Vozes, 2020.

NEVES, Andressa Soares de Camargo das; GUERREIRO, José Manoel Amadio; AZEVEDO, Gisele Regina de. *Avaliando o portfólio do estudante: uma contribuição para o processo de ensino-aprendizagem.* Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior (Campinas), v. 21, n. 1, p. 199-220, mar. 2016. https://doi.org/10.1590/S1414-40772016000100010.

RIGUE, Fernanda Monteiro; CORREA, Guilherme Carlos. *Uma genealogia da didática pelo viés da formação inicial de professores de Química no Brasil*. Acta Educ., Maringá, v. 43, e57322, 2021. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-52012021000100227&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 04 dez. 2025. https://doi.org/10.4025/actascieduc.v43i1.57322.

RIGUE, Fernanda Monteiro; DALMASO, Alice Copetti; RAMOS, Maria Rosângela Silveira. *A potência do Portfólio na Formação Docente em Química: um relato narrativo autobiográfico*. Revista Insignare Scientia - RIS, v. 4, p. 151-167, 2021.

Disponível em: https://periodicos.uffs.edu.br/index.php/RIS/article/view/11759. Acesso em: 13 jan. 2026. https://doi.org/10.36661/2595-4520.2021v4i1.11759.

RIGUE, Fernanda Monteiro; CORREA, Guilherme Carlos. *Uma problematização da emergência das Metodologias do Ensino de Ciências Naturais no Brasil*. Ensino em Re-Vista, Uberlândia, v. 330, e15, 2023. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-17302023000100113&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 26 nov. 2025. Epub 22-Dez-2023. https://doi.org/10.14393/ER-v30a2023-15.

SCHEIBEL, Márcia Regina *et al*. *Portfólios: uma opção metodológica para o ensino de ciências.* In: Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em ciências, VII, 2009, Florianópolis. Anais [...] Florianópolis: UFSC, 2009. [s.p.]. Disponível em: https://fep.if.usp.br/~profis/arquivos/viienpec/VII%20ENPEC%20-%202009/www.foco.fae.ufmg.br/cd/pdfs/1241.pdf . Acesso em: 15 dez. 2025.

VILLAS BOAS, Benigna Maria de Freitas. *O portfólio no curso de pedagogia: ampliando o diálogo entre professor e aluno*. Educação & Sociedade, Campinas, v. 26, n. 90, p. 291-306, jan./abr. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/es/v26n90/a13v2690.pdf. https://doi.org/10.1590/S0101-73302005000100013.

VILLAS BOAS, Benigna Maria de Freitas. *Portfólio, avaliação e trabalho pedagógico*. Campinas: Papirus, 2004.

ZABALZA, Miguel. *Diários de Aula: um instrumento de pesquisa e desenvolvimento profissional*. Porto Alegre: Artmed; 2004.

ZORDAN, Paola. *Aulas de Artes Espaços Problemáticos*. Grupo de Estudos: Educação e Arte n. 01. Disponível em: http://30reuniao.anped.org.br/grupo_estudos/GE01-3009--Int.pdf. Acesso em: dez. 2025.

Luiz's invitation: travels through the southern brazilian plateau

O convite de Luiz: viagens no planalto sul brasileiro

Claudia Ribeiro
Pesquisadora Independente, Brasil.
Porto Alegre, RS
cribeiro.pareci@terra.com.br
http://orcid.org/0000-0001-5486-4187

José Carlos Gomes dos Anjos
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.
Porto Alegre, RS
jcdosanjos@yahoo.com.br
https://orcid.org/0000-0003-3098-9780

Recebido em: 13 de fevereiro de 2026
Aceito em: 18 de abril de 2026

Resumo:

A contribuição emerge de trabalho etnográfico interdisciplinar conduzido de 2011 a 2018 nos Campos de Cima da Serra, região meridional do Brasil. A narrativa da poética agrária dos "campos de fundo" (expressão êmica) é uma das que resultaram da 'escuta a sério' (nosso destaque) dos seus moradores campesinos, inscrevendo-se nas possibilidades decoloniais de pesquisa na área das ciências sociais aplicadas. Por intermédio do método escolhido, em que registros audiovisuais (fotografia, vídeo e som) foram colaborativamente constituindo texto misto e inter-relacionado, colocando-se em relevo o conhecimento adquirido pelos relatos, tornou-se possível a emergência desta história na qual uma trajetória de emancipação do pouco conhecido passado escravista desta região é salientada na sua paisagem. Além desse incisivo resultado, com nosso fundamental parceiro Luiz Antônio Wolf de Ataíde buscamos desnaturalizar os convencionais modos de produção acadêmica e seus modos de apresentação.

Palavras-chave: Pensamento de Fronteira. Etnografia Visual. Paisagem Racializada.

Abstract:

This contribution has emerged from the interdisciplinary ethnographic work conducted from 2011 to 2018 in the Campos de Cima da Serra of southern Brazil. The narrative of the agrarian poetics of the "back fields" (emic expression) is one of those that have resulted from the campesinos inhabitants 'seriously listening' (our highlight), which lends itself to the decolonial possibilities of research in the area of applied social sciences. Applying the chosen method, in which audiovisual records (photography, video and sound) come to collaboratively constitute a mixed and interrelated text, highlighting the knowledge acquired through the reports. This pathway has enabled the emergence of this history in which a path of emancipation from this region's little-known slave-owning past is highlighted in its landscape. In addition to this incisive result, with our fundamental partner Luiz Antônio Wolf de Ataíde, we seek to denaturalize the conventional modes of academic production and their modes of presentation.

Keywords: Border Thinking. Visual Ethnography. Racialized Landscape.

A slightly revised and authorized version (all rights reserved) of the article originally published in *Campos* — Campos — Revista de Antropologia
RIBEIRO, C., & ANJOS, J. C. G. (2025). O convite de Luiz: viagens no planalto sul brasileiro. *Campos* — Revista de Antropologia, 25(2), 175–196. https://doi.org/10.5380/cra.v25i2.92438
Version by Timothy Donovan, revised by Claudia Ribeiro.

Denaturalizing texts

The relationships among landscapes, spatial racialization, and environmental degradation warrant more rigorous and systematic investigation than has thus far been undertaken in Brazil. In the United States, tensions between landscape and Blackness have received increasing scholarly attention, particularly within urban studies (Pulido, 2000; Wright, 2021). In Brazil, although research on environmental justice has expanded, especially in relation to Quilombola communities (Dias, 2020; Rangel, 2016; Silva & Sousa, 2021), the inscription of racial violence within the landscape remains comparatively underexplored. This academic production seeks to address this gap by directing attention to contexts beyond Quilombola communities, examining how rural landscapes have been constituted through tasks, in the sense proposed by Ingold (1993), performed by a substantial yet historically effaced Black presence.

Our critical perspective emerges from the South American margins, aligned with the decoloniality advanced by Walsh (2005: 16; 2012: 11), as being the necessary protagonism of historically specific experiences in the construction of knowledge within a place marked by colonial legacies. This orientation is central to the present analysis, which reconstructs the slaveholding process through an emic perspective grounded in the interpretive lens of the inhabitants of the landscape under study.

The narrative reconstruction undertaken here seeks to take this account seriously by foregrounding emancipatory practices, understood in line with the interpretations of Walter Mignolo and Arturo Escobar: that providing a genuinely symmetrical engagement among different forms of knowledge enables the emergence of disruptive paradigms alongside modes of thought rooted in the margins and reflective of ecumenal diversity and specificity, often absent from dominant currents of modern scientific discourse (Escobar, 2005; Mignolo, 2003: 21–23). In an effort to move beyond what Augustin Berque characterizes as the modern-classical Western paradigm, this research adopts methodological procedures aligned with what he classifies as an ascientific

attitude.: distrusting the Cartesian rational 'I' — one that presumes existence through thought alone, independent of any place or material conditions (Berque, 2014: 10, 18, 91, 149).

In our opening footnotes — none of which are superfluous — we set out, simultaneously, our assumptions regarding regionalization, the academic constructs that ground this study, and an alternative mode of writing. The latter responds to an authorial unease situated within a broader disquiet concerning the role of the sciences, including the humanities, within the wider project of modernity.

Between 2011 and 2018, a pathway of ethnographic research was lived in the southern portion of the Southern Brazilian Plateau[1] and in the physiographic region of Campos de Cima da Serra. Through participant observation, the research followed the tasks making up the daily routines of campesinos in the area. Adopting a cross-disciplinary perspective, the investigation seeks to understand the landscape of the place by capturing the historically situated particular relationships established between the inhabitants and their milieu. Further elaboration on the analytical validity of the concept of landscape, as well as its associated theoretical implications, can be found in Ribeiro (2021), Ribeiro, Anjos, and Radomsky (2015), and Ribeiro, Dal Forno, and Miguel (2015)[2]. The systematization of visual and sound records produced during field encounters — comprising photographs, videos, and audio materials — enabled the collaborative development, together with those specific local inhabitants, of the feature film Desejos em Paisagens Serranas (Desires in Serranos Landscapes). This audiovisual work constitutes a fundamental component of the doctoral research from which this paper derives. The thesis integrates both written and visual ethnographic materials: alongside the written text, which details the methodological procedures employed, the visual ethnography functions as an additional textual strategy, incorporating critical reflections on the study process and the necessary authorizations that informed its development (Ribeiro, 2018)[3].

In its deliberate construction, this publication reaffirms the need to weave an assemblage of writings, sounds, and images as a means of engaging the knowledge that

[1] From the myriads of discussions about Brazilian regionalization over time, we adopt the choice of Kuplin and Martin (2009).
[2] Master and doctoral degrees in Rural Development, with respective support from CNPq and CAPES research grants (including a sandwich period in France, according to process no. 88887.116952/2016-00).
[3] This contribution arises from a chapter of the thesis. The following link internally contains the access to the video 2(English), that is the film subtitled in English: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/186133.

Ingold (2000: 16) terms the "ecology of life": a domain that exists independently of its multiple contexts of instantiation and resists articulation through authorized textual forms[4]. This article contributes to an emerging body of Black studies scholarship that foregrounds the interrelations among landscape, racial segregation, displacement, and spatial confinement (Wright, 2021). In the context examined here, the sparse distribution and demographic isolation of individuals on farms — under work conditions analogous to slavery — effectively obliterate the place of those thus enslaved, while simultaneously excluding Black presence from the region's historical narrative. This process produces a dual form of obscuration: through physical displacement and erasure[5].

The most important introduction

There are, as participants themselves emphasize, no boundaries delimiting the devotional paths dedicated to the worship of the Divine Holy Spirit of Vila Seca, a condition simply and directly explained by the assertion that the Divine has no territory[6]. Accordingly, the group of merrymakers responsible for conducting this annual event, held between February and May, travel far and wide to fulfil requests for visits from the Divine's banner. These visits serve as invitations to the festivities honouring the patron saint, constituting a significant seasonal undertaking that extends

[4] Double quotation marks are used for direct quotations. Emphasis from the cited authors is indicated in each instance, while our own emphasis is indicated by single quotation marks. Non-English words are Italicised.

[5] Teixeira (2008) provides a historical account of the presence and lived experiences of enslaved populations in the region of Campos de Cima da Serra, particularly in relation to escape routes and sites of refuge connecting the plateau to the coastal areas across the states of Rio Grande do Sul and Santa Catarina. Although their research did not directly document the destruction of Black communities within this landscape, such processes are strongly suspected. Possamai and Rizzon (1987: 49, 64–65) argue that the presence of enslaved Black labour was integral in the cases of Portuguese landowners and their immediate descendants. This claim is supported by oral testimonies they collected, by numerous references found in the Measurement and Legitimation Records they examined, and by religious documentation pertaining to the region. Their analysis is further substantiated by the identification of several specific Posturas (local ordinances) regulating the enslaved population. References to the activity of capitães-do-mato (slave hunters) and to notices of runaway slaves constitute additional, reliable historical evidence, reinforcing what still remains in the landscape itself. These traces persist and are reflected in the empirical field of study by, for instance, in local names such as Rincão dos Quilombos, as well as in the emblematic case of Invernada dos Negros, close to Lages, which has been extensively examined by Mombelli (2009) and further discussed by Vicenzi and Tafarel (2021).

[6] The conceptual and operational delimitation of territory comes from Magnaghi (2000: 7), as being a work of art, resulting from the encounter between the human being and his nature, whose personality, character or identity is the landscape of the place – an associative link that Leite (2006a; 2006b; 2011: 82-85) argues is obligatory.

across rural areas surrounding the city of Caxias do Sul[7]. Within the context of a participant observation conducted over a weekend in 2013, one such visit took place at a rural property in the neighbouring district of Cazuza Ferreira, located in the municipality of São Francisco de Paula. Initially referred to as Fazenda do Contrato, it was later clarified that this designation applies not merely to a single property but to a broader locality within the district. The name 'Contract Farm' evokes historical cattle-trading agreements that once encompassed extensive tracts of land, which, over time, were progressively subdivided into smaller holdings[8].

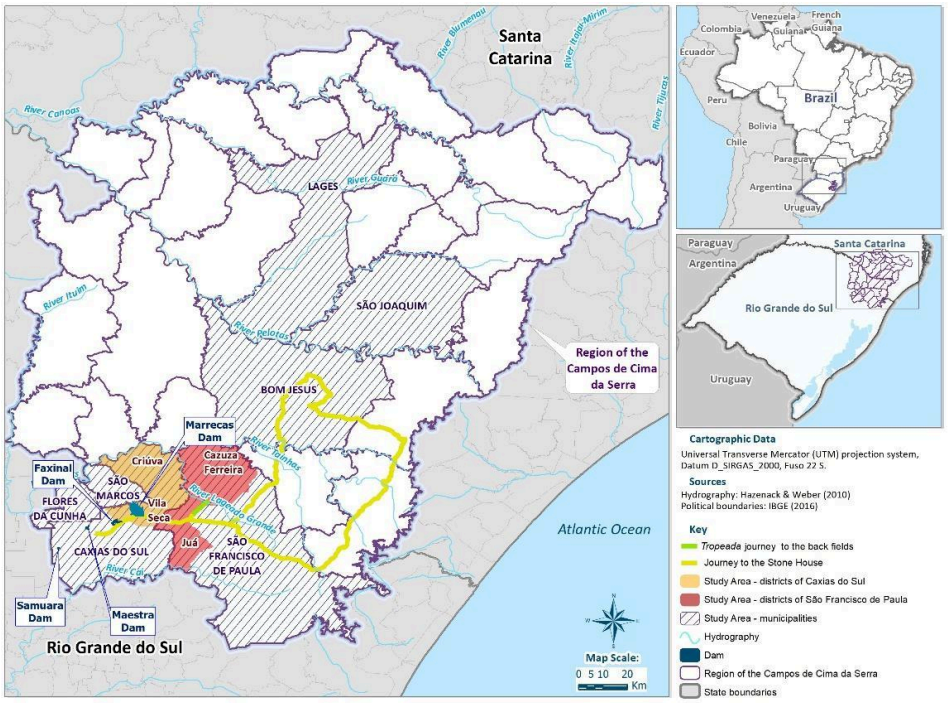
It was the ongoing film production that, in 2016, enabled a return to the 200-hectare farm. This occasion created the conditions for the spontaneous and deliberate involvement of Luiz Antônio Wolf Batista in the research, without which the present account would not have been possible. On the day of the original visit, Seu Luiz, as he is commonly known, had been at home with his family in the metropolitan area of Caxias do Sul, taking a day off from his work. An employee of the farm, he now joined the group for lunch, during which he accompanied the explanation given by the researcher regarding the project and the purpose of the film being shown. As the conversation went back and forth, knowledge of the dances once held in the region was mentioned. At this point, abandoning his previously attentive yet silent posture, Seu Luiz challenged the account offered by the farm's owner — his employer, with whom he maintained a "formal labour contract" — who had denied "this business of segregated dances". Calmly and with conviction, Luiz confirmed that, in the past, dances and religious festivities in the region had indeed been organized in segregated spaces for those people identified as white, brown, and yellow. "That's about forty years ago," he remarked, as he rose from the kitchen table and left for the short break he takes in the house where he resides during the week, adjacent to the main house, before returning to "the job" — the set of tasks that form his labour.

During the farewell, a little later, his words were notably emphatic: to the extent that this initiative effectively extended the duration and scope of the research. From this event onward[9], the inquiry came to be guided by the paths indicated by Luiz, thereby the

[7] The details of these journeys – the "wanderings" – undertaken by the merrymakers of Vila Seca through various municipalities of Rio Grande do Sul are described in Ribeiro (2014: 92-99).
[8] According to the dossier of the movement in favour of annexing the districts of Cazuza Ferreira and Juá to Caxias do Sul, the average size of the properties would be around 80 hectares.
[9] As a larger event, in all its signified sense – as being of the nature of that place, in its sensitive and constantly moving apprehension, as Whitehead (2006: 52) explains.

tropeada[10] to the back fields and the visit to the Stone House thereby definitively shaping the empirical field of study, as illustrated in Map 1.

Map 1 – Location of the Studied Area



Source: authored by Claudia Ribeiro, cartographic elaboration by Silvia Olinda Soares Aurelio.

Thus, very unique opportunities arise in the conversations that began with our encounter: beginning with a 'see how things were at another time', thinking. However, with the freedom of 'the thinking that feels'. This freedom is understood as an opportunity for thought to function in another mode, beyond the historical and geographical circumstances of its emergence on the planet. From this, a diverse poetic license is also constructed in the writing — a poetic making of particular understanding, in an effort of feeling the journeys of the humans, animals and lines that traverse their places of existence. In this case, Ribeiro (2021: 174–175) conceives poetics as a means of enhancing scientific practice, echoing Ingold's (2000: 25, 110): a sense of the understanding the capacity of making while being an inhabitant connected to place (a world). This perspective closely aligns with the ecumenal trajection described by Berque (2014: 204) as *poïêsis* — that is, creation, fabrication, and conception.

[10] Translator's note: Here *Tropeada* refers to a cattle drive. Related words are: *tropa* (raised livestock, mainly cattle, sometimes including with mules and horses) and *tropeiros* (muleteers or drovers).

In this manner, it is with Luiz that we think about the colonial encounter and its *recados*[11] and what would be the substance of the back fields and what persists within a stone house located in the hinterlands of the Campos de Cima da Serra. This analysis unfolds through a layered textual interplay with the episode Viagem and the broader episodic trajectory of Nosso Verdadeiro Pasto, drawn from the film Desejos em Paisagens Serranas (Ribeiro, 2018). Despite the seeming invisibility of the presence and contributions of Black people towards the place, narratives such as that of our travelling companion render explicit the processes through which the land has been racially codified, particularly in southern Brazil.

Recados in the colonial (mis)encounter

Shortly after this mutual meeting, and prior even to viewing the film that had motivated the visit, Luiz spontaneously began recounting aspects of the story of his birth in around 1950 in the municipality of Bom Jesus, at a location near the confluence of the Água Branca stream and the Touros River. He noted that his delivery was assisted by a midwife, as this was the only available form of support for childbirth in that time and place. Luiz referred to his mother, Sueli Batista Branco de Camargo (now deceased), in his own words as "brown" and recounted that she was a "slave" during her childhood on one of the large farms in the region surrounding Bom Jesus, where she had been born. According to his account, she had been given away "to be raised," an arrangement intended by her family to improve her living conditions. She was a daughter from the of second marriage of her father, João Batista José, who reportedly had twenty children in each of his unions. He possessed a "small parcel of land" in the municipality, a circumstance that parallels other accounts found during the research in the region. Such narratives emerge within a broader context in which Black slavery is seldom openly discussed. Even in the limited instances where it is acknowledged, there are few recorded cases of formerly enslaved individuals or their descendants having secured land ownership.

[11] Recado is a particular term in Portuguese, untranslatable into English – according to José Miguel Wisnik in his analysis of Guimarães Rosa's work O *recado* do morro, through verbal and gestural means, "the word indicates a circuit in which a message passes from someone to another through someone else," in complex journeys of obscure meanings in the Brazilian hinterlands. It is distinct from a message (which has a sender and a receiver), as a *recado* emits and receives simultaneously "intended to be sent, it is defined first and foremost and at the same time by having been received," and "its vocation is to be part of a chain whose beginning and end are not determined." (Wisnik,1998: 162).

Luiz further recounts that his mother later married Antônio Wolf de Ataíde, a man from Lages, described as the son of a European immigrant mother — identified alternately as German or Italian in Luiz's recollection. The couple met while working on the farm of Favorino Borges, where she had come to reside after being rescued by her parents upon discovering her situation on the property of a cousin of that farmer. Antônio arrived there as a seasonal labourer. Luiz refers to this occupation as "careerist" (his father was interested in building a career): "his father ran careers on the farms". Together with eight other farmhands, the couple lived and laboured for many years on this plot covering approximately 500 hectares, where, in addition to Luiz, they had eleven children. Housing was "given" by the landowner, as were two head of cattle per year for slaughter. The rest of their needs of sustenance, however, was derived from a payment arrangement "à meia" (sharecropping): i.e. they received half of what they produced on belonging to the employer. As Luiz recalls, in the case of the families of workers living on the farm, the men were entitled to a share of agricultural production, while women received some remuneration for washing clothes. In addition, they could, "in the time left over after work", plant around this dwelling place.

While still a child, Luiz — like his mother before him — was given "to be raised" to another cousin of Favorino. He describes this employer as a "buenacho" boss, someone who, in his view, "really thought a lot of him". He remained in this arrangement until five years after marrying his wife, Nilza, at which point he began to receive a formal salary. His departure was prompted by disagreements with the new system introduced by the landowner's son, who assumed control of the farm after his father's death. Luiz then went on to have the work regime he has had until now — involving weekdays spent in the fields and weekends in the city with his own family. Through what he characterizes as considerable sacrifice — emphasizing that he is "very careful" — Luiz gradually acquired his own properties: first in Bom Jesus and later in Caxias do Sul, where his own residence is located in the urban area. He worked for 29 years at his second place of employment, the so-called "Casa de Pedra" (The Stone House) farm, which he expresses a strong desire to show us. He subsequently held positions on other farms and has, for the past 16 years, been employed at the location where the present encounter took place. Over the course of his working life, Luiz experienced only a brief period of unemployment, approximately two months, during which he received support from his son, who worked in regional vegetable and potato

cultivation. As he notes, the children have contributed greatly to the family's livelihood, both during that period and at other times. Importantly, they were also able to study and now hold jobs in Caxias do Sul.

Following this cascade of revelations, and as we were saying our farewell, there is a moment of astonishment: like a punch, a profound thought comes — precisely in the manner Luiz himself had suggested, about what is to be done exactly with the memories[12] he had so suddenly entrusted to us. But also, thoughts about his mother, as a child sleeping on "a *peleguinho*[13] on the floor, by the *borralhinho*[14] beneath the stove," on nights likely as bitterly cold as the day of our encounter. An unexpected tap on the window — shut against the icy wind despite the brightness of the sun — at the end of that day's work in the fields and fieldwork, the window is lowered and smiles exchanged. Luiz insisted that there was much more to be shown. Beyond what could be seen during the *tropeada*, a journey arranged for the following day, as part of his first proposal, he announced a bigger undertaking: a return to one of the farms where he had previously worked, in Bom Jesus. It was at this point that the decision was made to accompany him on subsequent travels through the "back fields," as these areas are locally known. These are zones situated along the margins of the plateau, near the escarpments carved by the region's major rivers.

Luiz no longer recalls his mother's date of birth, nor does he know her exact age at the time of his own birth. However, if one estimates that she was approximately twenty-five years old when he was born, and that, like him, she had been "given away" at around the age of seven, her experience of enslavement would likely have occurred in the 1930s. Luiz reflects that this condition was relatively brief: upon learning of the circumstances affecting both her and her brother, who had likewise been "lent out," their family intervened promptly to retrieve the children and return them to their parents.

The dialogues in the film underscore the real challenge of the research: the recovery of memories across diverse family references, including complex kinship

[12] According to Halbwachs (1990), personal memories and their path to reconstruction as collective memory constitute a problematic situation, the solution to which lies in referencing them within the real social frameworks that contextualize them: primarily, by seeking shared experiences with other people, aiming for common contextualization.

[13] Translators note: *peleguinho* (a diminutive term for sheepskin).

[14] Translators note: *borralhinho* (a diminutive term for the mix of ashes and unburnt material remaining in the fire grate).

relations. In this particular case, the difficulty in reconstructing aspects of Luiz's childhood — while his father was from Lages, there is uncertainty surrounding the nationality of Luiz's paternal grandmother — may, in part, be associated with the shifting territorial configurations of Italy and Germany in the aftermath of the First World War. At the same time, the intuitive progression of what is happening showed that Luiz understood from early on that he has 'knowing' of the precious things of the life of the place – as they were an equally relevant part of his own life experience. It is precisely this awareness that underpins his desire to ensure that these memories are not lost. In a few words, his recollections encapsulate key dimensions of the early phases of colonization in this landscape: initially marked by Azorean or recently established Brazilian *sesmeiros*[15] and later succeeded by other European groups who settled and contributed to the formation of Caxias do Sul and other plateau towns. It is these Europeans who would become the region's first dominant landowning figures (Ribeiro, 2014).

In accepting Luiz's invitation to travel by means of his memories, we also accept his invitation to think about how racial violence inscribes itself in recollections tied to land and to the material forms of human dwelling. In the case in hand, we seek to demonstrate how anti-Black racism operates through a dual process: it erases the material traces of Black families from the landscape while leaving enduring footprints within memory. We travel across time and space, prompting thoughts about how the organisms that we call bovines first came to inhabit these regions. These animals, like many plants and even human beings that were carried as "foreign organisms" to this new world — to a segment of the ecumene — this inhabited portion of the Earth. To say this in another way, from the standpoint of the historical contingency that shaped this shared milieu[16], (but without any obsession with any such reconstitution): it is important to note that cattle were introduced to the Americas by Europeans. Historiographical accounts of this first transatlantic voyage indicate that the so-called 'discovery of America' brought the first cattle to Central America, from where, in a few decades, they expanded, particularly northward. In the context of Brazil, bovines, suitable for the

[15] The term *sesmaria* refers to lands allocated under a legal framework established in Portugal at the end of the 14th century and later adopted in Brazil to regulate colonization practices. The recipient of these lands was known as a *sesmeiro*. (MOTTA, 2005, p. 2)

[16] As Berque (2014: 73) recommends, against the landowning logic of modernity, the aim is to find the trajection of the Earth predicated as a world. Beyond mechanical necessity or chance, to find "the contingency of common history," which is what cosmically unites beings in a common milieu.

production of meat and milk, were introduced in the 1530s in the Captaincy of São Vicente, likely originating from Cape Verde and, possibly, from the Portuguese region of Trás-os-Montes, during the expedition led by Martim Afonso de Sousa. Similar introductions occurred in the northeastern captaincies of Bahia and Pernambuco during the same period. Large-scale cattle raising in what would later become Brazilian territory thus initially developed in the northeastern and southeastern regions, where it played a crucial role in supplying both traction power and food for the labour force engaged in the emerging sugar economy. With regard to the southern regions, one of the most widely accepted explanations for the introduction of cattle is linked to the Catholic evangelizing missions conducted by Spanish Jesuits in the early decades of the seventeenth century. (Silva, A. F., 2006: 49–52).

This process was driven by the pragmatic motive that the agricultural practices imposed on the indigenous population proved insufficient to sustain all those concentrated within the Jesuit Missions, particularly given the prohibition of hunting and gathering. These animals are thought to have been introduced from Asunción, in Paraguay, which, according to historical reconstructions such as that of Ginja (2009) — drawing on Primo (1992) and Rodero *et al*. (1992) among others — had itself received livestock originating from São Vicente. Comparable interpretations have been advanced for southern Brazil by Sagrilo (2015), which this author encounters principally in earlier foundational studies by Porto (1954), Teschauer (2002), and Assunção (2007). The subsequent trajectory of cattle expansion is closely linked to the vicissitudes of the Jesuit order and the populations inhabiting its eastern missions, particularly in the context of conflicts involving sovereign Iberian powers are the origin of the so-called *vacarias* that took place, in part, in the region that would later become to the present-day state of Rio Grande do Sul. In calculated strategic efforts to safeguard their patrimony of both human and animal populations, large *tropas* (see footnote10) were undertaken toward areas offering natural protection, reflecting deliberate strategic planning. Within this context, the *Baquería del Mar* was initially established along the coastal plain. Subsequently, in response to increasing threats from both Spanish and Portuguese incursions, the Jesuits opened routes through the forested hinterlands in search of more secure territories. It is estimated that, around 1709, this process led to the emergence of the *Baquería de los Piñares* in the region of Campos de Cima da Serra (Duarte, 1944: 192–193).

A quasi-mythical account of this movement has recently resurfaced in one of the few extant Jesuit correspondences from the period. According to this record, the expedition covered approximately 850 kilometres, departing in 1705 from San Borja de Yí, in present-day Uruguay, heading southward with the objective of rounding up cattle in regions threatened by Portuguese forces based in Colonia del Sacramento. The stated aim was to safeguard the "*tropas* belonging to the peoples of Uruguay" (free translation), while also intending, according to the record, to protect the Indigenous people of the Missions from diseases allegedly associated with contact with French and Black individuals present in a certain locality, as well as from interactions with other autochthonic peoples deemed "infidels" by the missionaries. The narrator describes successive *vacarias* across multiple locations over several days, culminating in a comparison between the *Vacaria do Mar* and the *Vacaria dos Pinhais*. In the former, pastures were reportedly exhausted, whereas the latter — despite its higher altitude and lower temperatures — was regarded as milder. It offered superior water sources, shelter, and grazing conditions, and cattle were more readily located there. According to the account, by the spring of 1705 this action had resulted in the aggregation of approximately 420,000 head of cattle, enabling the replenishment of mission herds and, from the 'remainder', the formation of the *Vacaria dos Pinhais* (Gonzalez, 1966; Perdomo, 2012).

It was under such conditions that the White people within this colonial (mis)encounter began to explore this new world. The Jesuits, in undertaking this colossal cattle drive, were responding to the threat of Portuguese incursions — although the primary objective of those incursions was not the seizure of livestock. Rather, expeditions led by the *bandeirantes* from São Paulo do Campo de Piratininga were essentially aimed at the capture and enslavement of Indigenous populations to supply labour for the economic activities in the centre of the country. Historical records attest to the activities of these so-called "slave traders of Piratininga," with "various incursions into hinterlands of Brazil" possibly dating as early as 1607 or 1614, prior to the five more extensively documented bandeirantes that followed. The first of these, known as the Aracambi *bandeira*, set off in 1635 from São Paulo do Campo de Piratininga, traversing the "*Caminho do Mar*" toward the hinterland region referred to as "Patos." It was led by Fernão de Camargo -- "the *tigre*" and Luiz Dias Leme. In the seventeenth century, the term "Patos" did not denote a specific group of "gentiles" or

even to a type of aquatic birds; rather, it was used to refer to "any southern region towards which the expeditions departed" or "the vague name of an enormous region, to the south of São Paulo, encompassing extensive area of what are now the S (sic) Catarina and Rio Grande do Sul". Following this initial expedition, five additional incursions were undertaken, culminating in the defeat of the Paulista forces in the Battle of Mbororé in 1641. One of the principal routes used during these early bandeirantes is believed to have passed through the Caamo — a designation that, at the time, referred to the *Campos*[17] of São Francisco de Paula (Jaeger, 1940: 27–28).

In this manner, the Europeans, that is the Portuguese, arrived together with *Paulistas* and *Lagunenses*, at this colder part of the country. This process intensified in the mid-eighteenth century with the distribution of land grants (*sesmarias*). It is crucial to emphasize, however, that the *Campos de Cima da Serra* (see note 18) were not uninhabited. The *Botocudos*, described in historical accounts as fierce adversaries of the *Kaingang* led by their chief General Braga, whose dwellings were located in grasslands and araucaria forests of São Francisco de Paula, Caxias do Sul, and surrounding regions (Ribeiro, 2014).

The type of journey that Luiz organizes and undertakes with his neighbours and fellow workers on the farm today could, in earlier times, have been with a tropa composed exclusively of horses or mules. This was so common that it gave rise to a local placename near Criúva, São Jorge da Mulada. This locality was "discovered" in the early eighteenth century during one such journey where the *caminho da tropa* (trail) was recorded near the Lajeado Grande River. Portuguese, that had an agreement with the king, as reported one of the local inhabitants with the longest lasting memories of the arrival of his relatives in the region. Of these first colonizers, the clear memory of the condition of this occupation remains, as being the results of a colonial agreement. He had made "an arrangement with the king, with the government of Portugal, to gain a little part of the contract, a *sesmaria*. Within this arrangement, Black enslavement was a part: "those who came into the mountains — the *colônia* (colony) — were permitted to bring as many enslaved individuals as they deemed necessary to undertake the clearing of forests, an obligation imposed by the Imperial Portuguese administration". Enslavement is such an integral part of this reminiscence that number of slaves each son

[17] Translators note: *Campos* in this context, refers to grasslands.

of this first landholder inherited is reported as twenty-nine.[18]

At the same time as the journey advances, what is learnt from other knowledge acquisition actions cannot be forgotten: from the examination of probate inventories from the region of *Campos de Cima da Serra* in the second half of the seventeenth century, the area appears as an impoverished district within imperial Brazil, although one in which cattle played a central economic role. At the same time, these records point to the significant presence of horses in early regional trade, a pattern that, across the south as a whole, can be traced back to the preceding century (Teixeira, 2008: 43–48). As there was as yet no market for by-products such as hides, tallow, and horns, nor were there effective means for large-scale meat preservation, the herds were often referred to as "the cattle of the Jesuit priests" across the southern grasslands. From the beginning, a certain idea that the existence of these animals was natural becomes established, which blurs the historical contingency that made it possible in the region as a whole. In the first decade of the 19th century, with the emergence of the possibility of preserving meat in *charqueadas* (meat-drying establishments), the exploitation of this 'natural resource' became entirely dependent on these enslaved workers (Freitas, 1993: 442; Hamesteir, 2002: 18; 71; 75–76).

The *Serrano* pastoral economy modality, as reflected in the collected accounts, can be reconstructed within the broader framework of the *sesmeiro* agrarian system within this landscape (Ribeiro, 2014: 140–178; Ribeiro, Dal Forno & Miguel, 2015). With the exception of an isolated memory concerning the occasional supply of nearby *charqueadas* in the region of Porto Alegre, most memories preserved by older inhabitants refer to early, small-scale commercial exchanges with Santo Antônio da Patrulha region. These exchanges were subsequently expanded through the development of animal drives to the *Serrana* region adjacent to the high plateau – crossing Bom Jesus, Lages and São Joaquim before arriving at Sorocaba. These activities were conducted by the earliest *sesmeiros* who, along with their descendants, later appear in historical records as ranchers and farmers. They are the first bosses, conducting their business primarily at the expense of the labour provided by black "slaves", in a form of slavery that would be typical of small landowners, similar to that

[18] Having been born in the 1940s, he knows in detail the history of the "old trunks" – ancestors who arrived in the locality from Portugal, from Ihla Terceira in the Azores and also from Madeira Island (Ribeiro, 2014: 146-149).

found in the vast majority of properties in these more northerly regions, which were dedicated to production destined for the domestic market.[19] Alongside this, there existed the figure of the so-called field hands: free men — often identified by Gomes (1966) as "border Indians" — who operated under arrangements distinct from wage labour. They could 'even' establish their own small ranches within the croplands. Croplands, in fact, have always existed, although small, like the one still remaining on the *Fazenda do Contrato,* or the larger ones located on the edges of the plateau, the destination of the *tropeada*. They serve to supplement the animals' feed during times of pasture scarcity in the grasslands, especially in winter.

The case of the substance in the back fields

The film's proposal opens the perspective of attunement with Luiz's condition, when the image of what he explains becomes clear: in his explanation of how knowledge of the alphabet and its workings is denied to him, under the allegation that he did not know what 'the letter I' was. Rather than seeking an immediate response, we take seriously the challenge – or the *recado* he posed, and we accept the effort to understand what this means in the context we are examining, to some extent together. Namely, the fact that the very motivation that would justify the act of teaching – the fact that someone does not know what is going to be taught – was, at that time and place, cited as the reason justifying their exclusion from the knowledge system in question.[20] This short *tropeada* triggers an echo of a past where the cattle brought by the colonizer became this 'natural wealth', exploited to exhaustion, through the extermination or enslavement of the Indigenous population, concurrently with or immediately following African enslavement. This echo that resonates in the present: the history of this colonial encounter in the region of *Campos de Cima da Serra* is marked by enduring conflicting specificities. These are evident not only in the crushing of the autochthone population but also in the later incorporation of labour into a southern mode of production characterized as extractive and precarious, one that the country's feeds centre of progress – the south is left to one side as noted by Leite (2006a: 128, 129, 133). Luiz

[19] Regarding the enslavement by small landowners in Teixeira (2008: 56); on the ownership of slaves in the captaincy and later Province of São Pedro in Osório (2005; 2016).

[20] This idea can be further enriched, and can be found in Alencastro (2014)

underlines this — "things were like that back then". It follows from his statement that it is indeed necessary to know what was happening at that time. For this, more than science is needed; wisdom is required – understanding the past, but in depth and with a relational disposition towards other times.

The use of enslaved human labour in cattle-raising activities in Rio Grande do Sul has not been firmly established as a consensus within the social sciences, nor does it constitute a long-standing conclusion in the field. As argued by Nogueról *et al*. (2007: 5–6), this situation within an economy historically largely centred on pastoral production has significantly shaped the construction of the respective identity of the geo-political unit — said by such authors to be the case of Rio Grande do Sul, and even of "Southern Brazil", which ends up having an image constructed as a territory with a profile that is at least attenuated, if not distanced, from slave practices as a whole. This has contributed to the persistence of an idealized image of the South as "another Brazil," ostensibly unmarked by the enslavement of Black populations — a perception echoed in interpretations such as that of Vitrolles (2011: 13), drawing on Demangeot (1972: 91). This scenario, however, is countered by Nogueról *et al*. (2007), whose historiographical analyses extend beyond Rio Grande do Sul to include neighbouring contexts such as Uruguay and Argentina, as well as the Brazilian states of Santa Catarina and Paraná. Their findings corroborate earlier conclusions by Osório (2005), confirming the presence of enslaved Black labour in *campeira* activities. In doing so, they also contest the notion — advanced in influential works by Celso Furtado (1962) and Caio Prado Júnior (2000) — that slavery was incompatible with extensive cattle and horse breeding. These latter interpretations had posited a distinctive status of the state (including in this southern region of the country), emphasizing its divergence from the plantation-based economies of the nineteenth century, particularly due to the absence of large-scale export-oriented estates reliant on enslaved labour.

The interrelations among violence, Black communities, and the "ecologies of life" (Ingold, 2000), in their regionally specific configurations, constitute a field that still demands scholarly attention in Brazil. The subtle inscription of anti-Black violence in the space — producing racialized landscapes even in contexts where Black families are not numerically prominent, often due to their regional historical erasure — guides the manner in which we follow Luiz's narrative. Seemingly tranquil and bucolic

landscapes frequently conceal the forms of violence that render them "ecologies of Black life," that is, those of what Orlando Patterson (1982) conceptualized as Black "social death." From this perspective, landscapes, particularly those of the southern region of Brazil, should always be scrutinized for their potential for erasure.

We shared this journey until near the time and place where Luiz and his companion would stop for lunch — an itinerary that, in total, would extend over seven to eight hours. Along the time and course, they themselves filmed certain scenes and suggested filming strategies for recording scenes that were finally made, anticipating what they knew was going to happen. Thus, we go until the crossroads leading to *Fazenda Velha* (Old Farm) another, previously and mutually agreed, place of farewell. It is there that one sees, more emphatically than ever before, that the animals already have a good understanding of the path to follow — while the two *tropeiros* pose for the photo, the small *tropa* independently takes the path to its final destination.

As noted earlier, the craft of composing these texts involved a degree of poetic license. At certain moments, the filmic journey exceeds the strictly physical route undertaken — much like this text itself, which moves to other places, while following that path. The slow rhythm of the *tropa* permits a deeper engagement with the spirit of this landscape. In this rural setting — where so-called "back fields" persist and where population rarefaction increases in direct relation to the distance from the urban centre of Caxias do Sul — our thinking struggles to change the impression left by our first exchange with Luiz, a feeling regarding a dominant continuity of the original mechanisms of colonization. Whereas earlier colonisers acted in service of the interests of Iberian empires — here, specifically, the Portuguese — contemporary dynamics reveal new forms of territorial appropriation originating in urban centres. These, too, shape the landscape, albeit through a different type of spirit: one that frames the exploitation of so-called "natural resources" in the name of progress, often invoking the presumed need to 'redeem' regions characterized as 'stagnant' or backward.

We think, as Luiz himself asked: what kind of "progress" is being invoked in relation to this region? For him, progress was having managed, through great effort, to acquire his house in Caxias do Sul, and to hopefully secure retirement pension after his current employer agreed to formally register his employment. We think 'feeling' and we apprehend the substance of this place in the sense proposed by Ingold (2000: 144–145):

as its line of life, followed to some degree in the journey undertaken. More than food, or rudiments that might have existed in some pre-existence, it is the presence and activity of ancestors that make the growth of other existences happen. People are understood as "centres of progenerative activity, variously positioned within a field of relationships" — more than genealogy or kinship, rhizomatic relationships seem to matter. As Ingold further suggests, drawing on Rom Harré (1998: 3), "each such centre constitutes both a point from which the person perceives the world and a place from which to act".

An interesting perspective shows the life of this place – where the paths of humans and animals still cross, equally, in their mutual history of shaping the milieu, exchanging substances within this space. The lives in motion observed close up throughout this journey suggest a contiguity with a broader national *sertão* (hinterland), enabling a simultaneous rethinking of what is framed as 'progress' and 'backwardness' in a broader perspective.

This apprehended *sertão* has a translation with the description given by Luiz Augusto Fischer (2014), drawing on the work of Jorge Caldeira in *História do Brasil com empreendedores:* (History of Brazil with Entrepreneurs). It is described as "not just the dry world of the Northeast, nor simply the unknown Brazil of the backlands, as we commonly think, but that Brazil whose fundamental structure was not the 'plantation' That world of large-scale agricultural production is distinct from the one described in the journey in this text: "The world of small-scale primary production, mineral exploitation, and trade along extensive routes, across much of the country's geography, often carried out by mule and horse". This was a world in which slavery was present, albeit typically on a smaller scale than in plantation economies, alongside the activities of so-called 'entrepreneurs of the back fields,' such as the *tropeiros*. A bit like the business world of the old *Fazenda do Contrato* (Contract Farm) – based on the spoken word; a world of oral tradition, far removed from the impersonal law and institutionalization of modern life, and ultimately, a patriarchal world. While assessing it as homogeneous with respect to these characteristics, Fischer nonetheless underscores the geographical diversity of this formation, extending "from the heart of the Amazon to the semi-arid Northeast, to the east, and to the southern pampas, passing through the general fields and the vast world in which the mameluke *bandeirantes* operated" (Fischer, 2014: 177–179, 181–182).

The case is that the substance of this place historically repeats a sad record: now articulated through different configurations of agrarian business, the region remains inscribed within contemporary mappings of slave labour in Brazil. Notably, Bom Jesus leads the list of reported cases, while Cambará do Sul and Vacaria — both located in the region of *Campos de Cima da Serra* — also occupy prominent positions in this regard (Mourad, 2015: 127).

The Stone House

There is scarcely time to keep thinking about a missed mis-encounter and he arrives, wearing his Sunday best for the day's undertaking: The last of several trips following seven-year ethnographic path previously described. We head toward the municipality of Bom Jesus, almost on the border with the neighbouring São José dos Ausentes, along a route that is almost entirely along a dirt road marked, very rocky and full of potholes, which makes the journeys advance slow. This is also because of the various stops, including the one next to the Princesa dos Campos waterfall, when we cross the municipality of Jaquirana. Four decades earlier, this same route had been regularly taken by Luiz as he drove his employer's *tropas* toward the cities of São Joaquim and Lages, in the neighbouring state of Santa Catarina.

From the belvedere, he admires the landscape, with the sound of the imposing waterfall, seen in the distance, filling our surroundings. In a gradual awe, one sees that what he is showing is the pure landscape of the place. Standing before the waterfall, he remarks simply that he had never before had the opportunity to interrupt his work in order to contemplate that beautiful scene, since, in his own words, he had merely "passed by on the trail". Before, there had been no time for such a pleasure: certainly, the *tropa* did not stop to contemplate the view. Which, incidentally, is spectacular, even from the roadside. The contemporary belvedere, constructed precisely for admiration, intensifies and invites this encounter between space and time, enabling the delight of pure and simple contemplation. Devoid of any practical use, this moment doesn't serve anything or anybody (should not be an obligation). Speaking of which — about landscapes — we continue to discover scenes similar to those we saw on the short *tropeada* to the 'back fields', starting from the *Fazenda do Contrato*. At this period of the year, however, field management through controlled burning is underway, and

throughout the morning we witness several examples of this practice: lone fields, in which dry vegetation burns slowly and steadily. Meanwhile, Luiz doesn't stop recalling the names of places — and the people and situations associated with them along the way — at the same time giving a more detailed account of his own life. Since leaving Bom Jesus shortly after his marriage, he had never returned to the "Stone House," the place that motivated this journey. Since leaving Bom Jesus, shortly after his wedding, he had never returned to the 'Stone House," the place that motivated this journey of ours. Together, throughout our time on the trail, we deeply experienced on the objective and subjective coming and going that constitutes the trajectory of the landscape — in its temporality intimately related to his historical contingency.

After proceeding along the road beside a long stretch of stone walls enclosing the open fields — many of them uninhabited and even devoid of cattle — we finally reached the main farmhouse and adjacent buildings. Despite the unexpected nature of the visit, and although nearly four decades had passed since Luiz had last been there, the owner immediately recognized him. Following our introductions and an explanation of the purpose of the visit, she welcomed us and permitted us access to the house and to make some video recordings. The house appears to be an imposing structure situated amid the cluster of buildings characteristic of the old ranching establishments of *Campos de Cima da Serra*, standing in marked contrast to the vast open plains surrounding it. The appearance and isolation of the complex immediately suggested the immense labour involved in constructing such buildings in that place an intuition later reinforced by Luiz's detailed account. According to his recollection, the structures had been built by "old Black Uncle Marcelo," with the assistance of his many children, all of whom lived and worked there. As far as Luiz can remember, Marcelo himself is said to have died on the property at more than one hundred years of age. Over the course of two or three years, these Black inhabitants of the farm collectively transformed rough stone gathered from the surrounding landscape into the buildings that still stand today. During a conversation beside what Luiz described as an "immense" stone corral, it is practically certain that this farm likely originated as a typical *sesmaria*. Even the dimensions as he recalled appeared consistent with this interpretation. Once our exploration of the surrounding grounds and fields was finished, Luiz made a point of insisting that we enter the two-story house. Passing through the kitchen, he led us directly to the living room. It becomes clear what Luiz wanted to show when looking at

the mural painting displayed on the wall, practically reproducing what we all see from the view offered by the room's window. Emerging from a world far removed from theoretical formulations of landscape inscribed upon "paper skins"[21], he understood, through a different approach, what this work was about[22]. Even now, when we watch that scene again, we can hardly believe it. In the framing done without us noticing, he himself could be the companion of the *tropeiro* who is in the scene on the wall, framed in a *trompe-l'œil* effect, next to the oxcart positioned under the araucaria trees. Once again, we find evidence of the existence of the notion of landscape in these fields. We are then led to the second floor, where we appreciate the cartography[23] of the *sesmarias serranas* on the walls, here endowed with a different significance. It is evident that the site once belonged to this set, and that its historical presence in the region was extensive. Among these maps, we were able to identify the spot repeatedly mentioned by Luiz: very near to there is the confluence of "the Água Branca and the Rio dos Touros" — his birthplace. Through his gaze, we were ultimately led to discern with emic clarity what the exploratory phase had already suggested when identifying the *sesmeiro* agrarian system in this landscape: namely, the ways in which slavery was woven into its very trajection.

During the long return journey to his home in Caxias do Sul, Luiz's reflections were heard attentively, his elaborations marked by a subtle metaphorical quality in describing the impression left by the landscapes traversed along the route. His analysis said that the wealth once associated with these lands has vanished. The vast enclosed and cultivated landholdings constructed through the labour of enslaved Black human beings now appear as immense voids. In comparing the present condition of the region to the reality that he knew in his youth, Luiz concludes the former landowners of the colonial agrarian system have become impoverished, precisely because they don't have those hands for the job anymore. "Old black Uncle Marcelo," he recalls, died many years ago, and his numerous children are no longer there. Like Luiz himself, they migrated in search of work in the urban centres of this region.

[21] The term refers to the fate of Western academic knowledge, which is almost exclusively confined to writing. In the words of Davi Kopenawa, white people "contemplate without rest the paper skins on which they have drawn their own words." (Kopenawa; Albert, 2016: 76).

[22] Wisnik (1998, p. 162), citing Prado Júnior, B. (1985: 195-226), draws attention to what Guimarães Rosa (2007 [1956]) ironically highlights in *O Recado do Morro*: "[...] there, in the *sertão*-world, the best reader is the illiterate, who, being outside the surface of the letter, only knows how to read in depth [...]".

[23] Map found in Oliveira. S. F. (1996).

Within this complex narrative unfolding across the *sertão* composed of cities of varying scales, Luiz's historical stance stands out with particular force. His immediate inconformity with the slaveholding and subordinating practices embedded in the construction of this landscape reveals him as a powerful articulator within this space, especially through the precise and timely activation of memory that he made happen. *Sertão* with a face that looks like fields, which in this particular case is not exactly the *pampa*; rather, it evokes a fragment of the "*Campos Gerais*" (general fields) described in the work of João Guimarães Rosa: the region of *Campos de Cima da Serra*. By accepting Luiz's invitation to travel with him, the research ultimately encounters the emptiness constitutive of this landscape itself. A heritage contained within it, still preserved also in this aspect, in this 'way of creation' contained in this dwelling of people and animals, in joint constitution of their milieu. Yet this rarefaction also proves convenient to urban entrepreneurs: a modus operandi still containing vestiges of colonialist slave practices.

This article offers a different perspective on race, Blackness, and the disseminated and erased violence of the rural landscapes of southern Brazil. It does so by foregrounding the creative expressions and of Black gaze, thereby re-establishing Black presence within a landscape that today is predominantly white.

The texts arising from our encounters with Luiz demonstrate how Black death is inscribed within this landscape as a memory of racial terror, through which anti-negro racism - the anti-Black violence - erases the physical traces of Black families and communities. By engaging in a dialogue that helps the thinking on the spatiality of Black people, and consequently on the experiences of other non-white local humanities, based on the devalued bodies and lands, we have been able to generate perspectives on the landscapes of Campos de Cima da Serra.

By situating Luiz's recollections within the framework of studies on environmental racism, we demonstrate that class and race do not only negatively impact racialized subjects, but also, that from these other ways of habitant life emerge unprecedented perspectives on the histories of landscapes constituted through racial relations. If the complex negotiations of time, space, and terror from the slave-owning past are inscribed in memory, this is a powerful tool for thinking about the processes of producing toxic, environmentally decaying, and pollution that underpin current ways of racializing spaces. On the other hand, if Luiz's emancipatory attitude in the landscape

has allowed for the reconstruction of contemporary history of work analogous to slavery, it ensures the protagonism of Black people in the historicity of the development of this region of the southern Brazilian plateau.

Acknowledgments

This article stems from Master's and Doctoral research in Rural Development, supported by research grants from CNPq and CAPES, respectively. In the latter case, including a sandwich period in France, as per process no. 88887.116952/2016-00. We are especially grateful to Luiz Antônio Wolf Batista for his engagement in this endeavour as well as the editorial team at Revista ILUMINURAS and at Campos – Revista de Antropologia, and to their anonymous reviewers for their contributions to the improvement of this work.

References

ALENCASTRO, L. F. (2014). *As cotas raciais na UnB: um parecer apresentado ao Supremo Tribunal Federal contra a ADPF 186.* In: F. D. GOMES, Petrônio (Org.), Políticas da raça — experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil (403–411). São Paulo: Selo Negro.

ASSUNÇÃO, F. O. (2007). *Historia del Gaucho*. Buenos Aires: Claridad.

BERQUE, A. (2014). *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie.* Paris: Éditions Belin.

CALDEIRA, J. (2009). *História do Brasil com empreendedores.* São Paulo: Mameluco.

DEMANGEOT, J. (1972). *Le continent brésilien.* Préface de Pierre Monbeig. Paris : SEDQES.

DIAS, L. M. F. (2020). *Quilombos do Vale do Ribeira, São Paulo: movimentos de defesa de territórios coletivos frente ao racismo ambiental*. Amazônica — Revista de Antropologia, 12(1), 361–394.

DUARTE, M. (1944). *A conquista da terra e a inicialização pastorícia no Planalto e nos fundos da Ba-queria de Los Pinares*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, 96,* 191–204.

ESCOBAR, A. (2005). *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* In E. LANDER (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas (p. 133–138). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

FISCHER, L. A. (2014). S*imões Lopes Neto e Guimarães Rosa: a literatura e o luto no sertão.* Teresa revista de Literatura Brasileira, 14, 175-190.

FREITAS, D. (1993). *O Capitalismo Pastoril*. Ensaios FEE, 14(2), 438–465.

FURTADO, C. (1962). Formação Econômica do Brasil. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

GINJA, C. J. (2009). *Influência das raças bovinas Ibéricas na estrutura genética das populações de bovinos Crioulos da América Latina* (Tese de Doutorado em Engenharia Zootécnica). Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa.

GOMES, A. M. (1966). *Fundação e Evolução das Estâncias Serranas*. Cruz Alta: Livraria Liderança.

GONZALEZ, S. (1966). *Diario de Viaje a las Vaquerías del Mar (1705)*. Montevideo: Artes Gráficas Covadonga.

HALBWACHS, M. (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice.

HAMESTEIR, M. D. (2002). *O Continente do Rio Grande de São Pedro:* os *Homens, suas Redes de Relações e suas Mercadorias Semoventes* (C.1727-C.1763) (Dissertação de Mestrado em História So-cial). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

HARRÉ, R. (1998). *The singular self: an introduction to the psychology of personhood.* London: Sage.

HASENACK, H., & WEBER, E. (Org.) (2010). *Base cartográfica vetorial contínua do Rio Grande do Sul*— escala 1:50.000. Série Geoprocessamento n. 3 [1 DVD-ROM]. Porto Alegre: UFRGS-IB-Centro de Ecologia.

IBGE. (2016). *Mapa Político do Brasil*. Rio de Janeiro.

INGOLD, T. (1993). *The temporality of the landscape*. World Archaeology, 25(2), 152–174.

INGOLD, T. (2000). *The Perception of the Environment.* Essays on livelihood, dwelling and skill. London and New York: Taylor & Francis e-Library.

JAEGER, L. G. (1940). *As Invasões Bandeirantes no Rio Grande do Sul (1635-1641)*. Porto Alegre: Typographia do Centro S.A.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. (2016). *A Queda do Céu***.** Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.

KUPLIN, T. M., & MARTIN, E. V. (2009). *Identificação de tipologias da vegetação campestre e o uso de imagem Thematic Mapper (Landsat 5) na região dos Campos de Cima da Serra, Bioma Mata Atlântica.* In: Anais do XIV Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto, Natal, Brasil.

LEITE, M. A. F. P. (2006a). *Destruição ou Descontrução? Questões da paisagem e tendências de regionalização* (2a. ed.). São Paulo: Editora Hucitec.

LEITE, M. A. F. P. (2006b). *Uso do Território e Investimento Público*. *GeoTextos*, 2(2), 13-30.

LEITE, M. A. F. P. (2011). *O espaço dividido nas cidades do século XXI*. *Geosul*, 26(51), 75–88.

MAGNAGHI, A. (2000). *Le projet local*. Sprimont: Mardaga.

MIGNOLO, W. D. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Ediciones Akal.

MOMBELLI, R. (2009). *Visagens e profecias: ecos da territorialidade quilombola.* (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

MOTTA, M. M. M. (2005). *The Sesmarias In Brazil: Colonial Land Policies In The Late Eighteenth-Century.* E-journal of Portuguese History, v. 3, n. 2, 14 p.

MOURAD, L. A. F. A. (2015). *O trabalho escravo e a ocorrência da escravidão rural contemporânea no Rio Grande do Sul.* (Dissertação de Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

NOGUERÓL, L. P. F., MIGÓWSKI, V., GIACOMOLLI, E., DIAS, M. S., RODRIGUES, D., & PINTO, M. S. (2007). *Elementos da Escravidão no Rio Grande do Sul: a lida com o gado e o "seguro" contra a fuga na fronteira com o Uruguai*. 18 p. In Anais do XXXV ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA, Recife, Brasil.

OLIVEIRA, S. F. *Aurorecer das Sesmarias Serranas.* História e Genealogia. Porto Alegre: 1996.

OSÓRIO, H. (2005). *Campeiros e domadores: escravos da pecuária sulista, séc. XVIII.* In Anais do 2. En-contro "Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional". 17 p., UFRGS. Porto Alegre.

OSÓRIO, H. (2016). *Pastores e Lavradores do Rio Grande, séculos XVIII e XIX*. In: WAQUIL, P.D.; MATTE, A.; NESKE, M. Z. & BORBA, M. F. S. (Orgs.), Pecuária Familiar no Rio Grande do Sul. História, Diversidade Social e Dinâmicas de Desenvolvimento (p. 15-41). Porto Alegre: Editora da UFRGS.

PATTERSON, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.

PERDOMO, J. E. (2012). *La tropeada más grande de la historia*. Revista Historica Rochense, (1).

PORTO, A. (1954). *História das Missões Orientais do Uruguai*, Parte I. Porto Alegre: Editora

SELBACH.

POSSAMAI, O. J., & RIZZON, L. A. (1987). *História de São Marcos.* São Marcos: Edição dos Autores.

PRADO JÚNIOR, B. (1985). *O destino decifrado*: *linguagem e existência em Guimarães Rosa: alguns ensaio*s. São Paulo: Max Limonade.

PRADO JÚNIOR, C. (2000). *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Publifolha.

PRIMO, A. T. (1992). *El Ganado Bovino en las Americas: 500 anos después*. Archivos de Zootecnia, 41 (extra), 421–432.

PULIDO, L. (2000). *Rethinking Environmental Racism: White Privilege and Urban Development in Southern California*. Annals of the Association of American Geographers, 90(1), 12-40.

RANGEL, T. L. V. (2016). *Racismo ambiental às comunidades quilombolas*. Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos, 4(2), 129–141.

RIBEIRO, C. (2014). *A paisagem e a ruralidade nos distritos de Vila Seca e Criúva: Caxias do Sul, RS, Brasil* (Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

RIBEIRO, C. (2018). *Desejos Serranos: a emancipação de uma paisagem nos Campos de Cima da Serra, Rio Grande do Sul, Brasil* (Tese de Doutorado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

RIBEIRO, C. (2021). *Pelo caminho*. In Bessa, A. S. M. (Org.), A unidade múltipla*:* ensaios sobre a pai-sagem (Vol. 1, p. 159–179). Belo Horizonte: Editora da Escola de Arquitetura da UFMG.

RIBEIRO, C., ANJOS, J. C. G. D., & RADOMSKY, G. F. W. (2015). *A paisagem em Criúva e Vila Seca, Caxias do Sul, Brasil: uma narrativa etnográfica*. Iluminuras, 40(26), 40 p.

RIBEIRO, C., DAL FORNO, M. A. R., & MIGUEL, L. A. (2015). *Landscape in Brazilian rurality: theoretical and methodological considerations for an applied multidisciplinary study.* Confins [Online], 23, 16 p.

RODERO, A., DELGADO, J. V., & RODERO, E. (1992). *Primitive Andalusian Livestock and their Implications in the Discovery of America.* Archivos de Zootecnia, 41(extra)(154), 383–400.

SAGRILO, L. P. Z. (2015). *Origem e Evolução da Pecuária de Corte no Rio Grande do Sul* (Trabalho de Conclusão de Graduação em Medicina Veterinária). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SILVA, A. F. (2006). *Estratégias materiais e espacialidade: uma arqueologia da paisagem do Tropeirismo nos Campos de Cima da Serra/RS* (Dissertação de Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SILVA, R. N. M., & SOUSA, C. C. (2021). *Racismo ambiental em comunidades quilombolas no estado do Maranhão.* Almanaque Multidisciplinar de Pesquisa, 8(2), 177–197.

TEIXEIRA, L. (2008). *Muito mais que senhores e escravos. Relações de trabalho, conflitos e mobilidade so-cial em um distrito agropecuário do sul do Império do Brasil* (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871*)* (Dissertação de Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

TESCHAUER, C. (2002). *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos* (Vol. II). São Leopoldo: Editora UNISINOS.

VICENZI, R., & TAFAREL, E. (2021). *Invernada dos Negros (SC): um povo enganado! um território retalhado!* Revista katálysis, 24(3), 511–521.

VITROLLES, D. (2011). *La promotion de l'origine au Brésil* (Tese de Doutorado em Géographie, Aménagement et Urbanisme). Université Lumière Lyon 2, Lyon.

WALSH, C. (2005). *Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad*. In: Walsh, C. (Org.), Pensamiento crítico e matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar. Ediciones AbyaYala.

WALSH, C. (2012). "Other" Knowledges, "Other" Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the "Other" America. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World,* 1(3), 11–27.

WHITEHEAD, A. N. (2006). *Le Concept de Nature* (J. DOUCHEMENT, Trans. Deuxième édition augmentée). Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

WISNIK, J. M. (1998) *Recado da Viagem*. Scripta*,* Belo Horizonte**,** v. 2, n. 3, 160–170.

WRIGHT, W. J. (2021). *As Above, So Below: Anti-Black Violence as Environmental Racism.* Antipode, 53(3), 791–809.