

AN SOP C

**V.17 N.2
2016**

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGA/ UFPR

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGA-UFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editores

Edilene Coffaci de Lima
Patrícia Carvalho Rosa

Comissão Editorial (PPGA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevilaqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Marcos Silva da Silveira
Maria Inês Smiljanic
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes
Sandra Stoll

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido
Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda
Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil
Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro, MN/URJ, Brasil
Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil
François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França
José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil
Lorena Cordoba, CONICET/Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolivia
Manuela Carneiro da Cunha, (University of Chicago, EUA)
Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil
Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil
Martina Ahlert, UFMA, Brasil
Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil
Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil
Peter Fry, UFRJ, Brasil
Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França
Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil
Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA
Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil
Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C Δ M

P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGA/ UFPR.

V.17 N.2 julho/dezembro 2016

*Publicada em fevereiro 2018

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-191



Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Disponível também em:
revistas.ufpr.br/campos

Publicação indexada em:

Directory of Open Access Journals
- DOAJ (www.doaj.org)
Clase - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (<http://132.248.9.1:8991>)
Sumários de Revistas Brasileiras (www.sumarios.org)
Latindex (www.latindex.unam.mx)

Expediente

Secretaria de Redação

Edilene Coffaci de Lima
Patrícia Carvalho Rosa

Revisão

Ciméa Barbato Bevilaqua
Edilene Coffaci de Lima

Revisão dos resumos em inglês

Fabiano Atenas Azola

Preparação dos originais

Edilene Coffaci de Lima

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Diagramação

Rafael Tajima

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º andar. CEP 80.060-150 Curitiba - Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5272
e-mail:
revistacampos.ufpr@gmail.com

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores: Ciméa Barbato Bevilaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba : UFPR/PPGAS, 2001.

n.17 (2), 2016 Semestral
ISSN: 2317-6830

1. Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. II. Bevilaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.17 N.2 jul.dez.2016

Dossiê - Ações Afirmativas e Direitos Coletivos

- 9 **Diálogos cruzados: conversas e experiências em Políticas de Ações Afirmativas e Direitos Coletivos na universidade**
 Patrícia Carvalho
 Rafael Pacheco
- 15 **Uma década de presença indígena na UFSCar**
 Clarice Cohn
- 35 **Ações Afirmativas para Estudantes Quilombolas: o processo de criação do Programa de Inclusão de Estudantes Quilombolas (PROINQ) na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)**
 Sônia Regina Lourenço
- 59 **Algumas questões antropológicas a partir do Programa de Inclusão Racial da Universidade Federal do Paraná (UFPR)**
 Marcos Silva da Silveira
- 81 **Caminhos de ida e caminhos de volta: temporalidade e projetos entre acadêmicos Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina (UEL)**
 Ana Caroline Goulart
- 101 **Povos indígenas no contexto do ensino superior: os desafios do acesso e da permanência na Universidade Federal do Paraná (UFPR)**
 Lays Gonçalves da Silva

Artigos

- 113 **Uma sociocosmologia e seus componentes: de um modelo mítico às operações xamânicas Ayoreo**
 Leif Ericksson Nunes Grünewald
- 137 **O Mundo dos Kusanaty e a Cosmologia Apurinã**
 Francisco Cândido Apurinã

- 153 **Imaginar a cidade, viver a cidade: reflexões
sobre uma política pública urbana “em processo”
e o problema da participação social**
Francisco Pereira Neto

Resenhas

- 169 HOLMES, Douglas. 2014. Economy of Words:
Communicative Imperatives in Central Banks.
Chicago: University of Chicago Press. 280 pp.
Louise Scoz Pasteur de Faria
- 173 CAVALCANTI, Maria Laura (org.). 2014. Ritual
e Performance: 4 estudos clássicos. Rio de
Janeiro: 7 Letras. 122 pp.
Gabriel Bertolo
- 179 BURIGO, Juliana. CORDOVA, Dayana Zdebsky
(orgs.). 2015. Conversas sobre arte. Curitiba,
Brasil [2009 - 2013]. Curitiba: Máquina de
escrever. 340 pp.
Gerciane Maria da Costa Oliveira
- 183 MANICA, Daniela; KOFES, Suely. 2015. Vida
e grafias: narrativas antropológicas, entre
biografia e etnografia. Lamparina. 412 pp.
Felipe Magaldi
- 189 TONIOL, R. e STEIL, C. 2016. Nos Rastros da
Natureza: a conversão da experiência rural em
ecológica a partir de uma política de estado.
Curitiba: Appris. 217 pp.
Roque Pinto da Silva Santos
- 193 LIMA FILHO, Manuel F.; ABREU, Regina e ATHIAS,
Renato (orgs.). 2016. Museus e Atores Sociais:
perspectivas antropológicas. Recife: Editora
UFPE. 290 pp.
Renata Montechiare

Dissertações

- 199 Dissertações do Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da UFPR

Instruções editoriais para os autores

- 205 Diretrizes para autores

INDEX

CAMPOS V.17 N.2 jul.dez.2016

Dossier - Affirmative Actions and Collective Rights

- 9 **Crossed dialogues: talks and experiences in Affirmative Actions and Collective Rights at the University**
 Patrícia Carvalho
 Rafael Pacheco
- 15 **A decade of indigenous presence at UFSCar**
 Clarice Cohn
- 35 **Affirmative actions for quilombolas students: the processo f creation of the inclusion program of quilombolas students (PROINQ) at the Federal University of Mato Grosso (UFMT)**
 Sônia Regina Lourenço
- 59 **Some anthropological issues from the racial inclusion program of the Federal University of Paraná (UFPR)**
 Marcos Silva da Silveira
- 81 **Way to and way back: temporality and projetcts between Kaingang and Guarani academics at the State University of Londrina (UEL)**
 Ana Caroline Goulart
- 101 **Indigenous peoples in the context of higher education: the challenges of access and permanence in UFPR**
 Lays Gonçalves da Silva

Articles

- 113 **A sociocosmology and its components: from a mythical model to shamanic operations Ayoreo**
 Leif Ericksson Nunes Grünewald
- 137 **The world of Kusanaty and the Apurinã cosmology**
 Francisco Cândido Apurinã

- 153 **Imagining the city, living the city: reflections
on an urban policy “in process” and the problem
of social participation**
Francisco Pereira Neto

Reviews

- 169 HOLMES, Douglas. 2014. Economy of Words:
Communicative Imperatives in Central Banks.
Chicago: University of Chicago Press. 280 pp.
Louise Scoz Pasteur de Faria
- 173 CAVALCANTI, Maria Laura (org.). 2014. Ritual
e Performance: 4 estudos clássicos. Rio de
Janeiro: 7 Letras. 122 pp.
Gabriel Bertolo
- 179 BURIGO, Juliana. CORDOVA, Dayana Zdebsky
(orgs.). 2015. Conversas sobre arte. Curitiba,
Brasil [2009 - 2013]. Curitiba: Máquina de
escrever. 340 pp.
Gerciane Maria da Costa Oliveira
- 183 MANICA, Daniela; KOFES, Suely. 2015. Vida
e grafias: narrativas antropológicas, entre
biografia e etnografia. Lamparina. 412 pp.
Felipe Magaldi
- 189 TONIOL, R. e STEIL, C. 2016. Nos Rastros da
Natureza: a conversão da experiência rural em
ecológica a partir de uma política de estado.
Curitiba: Appris. 217 pp.
Roque Pinto da Silva Santos
- 193 LIMA FILHO, Manuel F.; ABREU, Regina e ATHIAS,
Renato (orgs.). 2016. Museus e Atores Sociais:
perspectivas antropológicas. Recife: Editora
UFPE. 290 pp.
Renata Montechiare

- 199 *Thesis*

- 205 *Instructions to Authors*

ARTIGOS

Diálogos cruzados: conversas e experiências em Políticas de Ações Afirmativas e Direitos Coletivos na universidade

PATRICIA CARVALHO ROSA

RAFAEL PACHECO

Em 11 maio de 2016, o Ministério da Educação emitiu a Portaria Normativa nº 13¹, a qual determinava o prazo de 90 dias para que as Instituições Federais de Ensino Superior (IFES) apresentassem propostas sobre a inclusão de estudantes direcionadas aos grupos minoritários, tais como negros (pretos e pardos), indígenas, quilombolas, pessoas com deficiências, pessoas transgênero e estudantes oriundos de escolas públicas nos seus programas de pós-graduação. A Portaria é fruto de um conjunto de debates prévios levados a cabo no grupo de trabalho instituído em 2015 pelo MEC (Portaria nº 929/2015²), em consonância com o documento CAPES nº 149/2015³, que criou o grupo de trabalho designado a realizar diagnósticos da pós-graduação brasileira, encerrando-se suas atividades em 13 de maio de 2016⁴.

1 Diário Oficial da União. <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/legislacao/12052016-PORTARIA-NORMATIVA-13-DE-11-DE-MAIO-DE-2016-E-PORTARIA-N-396-DE-10-DE-MAIO-DE-2016.pdf>

2 <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/legislacao/1592015-PORTARIA-No-929-DE-14-DE-SETEMBRO-DE-2015.pdf>

3 <https://capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/avaliacao-n/Portaria-capes-90-91-2015.pdf>

4 Portaria CPES nº 66. <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/legislacao/13052016-PORTARIA-N-66-de-12-05-2016.pdf> acesso em janeiro de 2018.

O novo instrumento normativo reacendeu o debate em diferentes frentes, reabrindo espaços de interlocução, na academia e nos movimentos sociais, ao mesmo tempo em que mobilizações e proposições protagonizados por coletivos de estudantes e docentes, indígenas, de negras e negros e quilombolas em diversas universidades incitaram novas perspectivas acerca das políticas afirmativas. Veja-se, por exemplo, o dossiê “Ações afirmativas nos programas de pós-graduação em Antropologia”, publicado pela *Revista de Antropologia* (v. 60, n.1) em 2017. É nesse sentido que por meio deste dossiê a *Campos* se soma a este movimento (auto) reflexivo, na expectativa e na certeza de que outras – e novas – contribuições possam qualificar ainda mais este debate.

Em meados de setembro do mesmo ano, por ocasião da realização da VIII Semana de Antropologia e Arqueologia, evento anual realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPR, a comissão organizadora, composta por docentes e discentes do Departamento (DEAN) e do PPGA, decidiu pela criação de um espaço na programação dedicado às discussões sobre as Políticas de Ações Afirmativas (PPAs) e Direitos Coletivos. Tal iniciativa, inserida nos debates internos já em curso no DEAN e no PPGA, configurou-se, de certo modo, a partir do interesse pelo tema exposto por alguns membros da organização do evento, dentre os quais estava eu, docente àquela altura no Departamento de Antropologia, e o mestrando Rafael Pacheco, à época representante discente na casa e um dos proponentes do dossiê que se segue.

Juntamente aos colegas, pautávamos, no âmbito daquela comissão, que a existência de um espaço ao debate mostrava-se importante na medida em que o próprio PPGA vivenciava a elaboração dos primeiros editais com reservas de vagas a candidatos autodeclarados negros, indígenas e quilombolas, motivo pelo qual sugerimos reunir no evento, de largo alcance como é a Semana de Antropologia e Arqueologia, estudantes cotistas e docentes da própria universidade – uma das instituições pioneiras a adotar políticas afirmativas na graduação – para somarem suas experiências diferenciadas àquelas de pessoas convidadas de outras instituições, algumas das quais com as PAAs já implementados na graduação e pós graduação. O que estava sendo pautado ali, deve-se sublinhar, era menos um exame das políticas e posições mais gerais da UFPR ou do PPGA, mas antes, a criação de um momento de participação de agentes diversos, situados em diferentes perspectivas nesta rede e com engajamentos distintos nestes processos.

Para tanto, partíamos do questionamento seguinte: o que se pode aprender através da escuta dos estudantes cotistas e de docentes, que direta ou indiretamente haviam acompanhado o processo de implementação ou de convivência com as PAAs, e desse modo, conhecer dimensões propositivas para o enfrentamento dos desafios e tensões de sua gestão, na UFPR e em outros contextos institucionais? Optamos por escutar experiências diversas, plurais e multissituadas relativas aos efeitos da presença das alteridades na universidade, notadamente ouvindo-as falar dos impactos das políticas de inclusão. A partir disso, pudemos debater as políticas institucionais considerando elementos como a interculturalidade e os diferentes entendimentos acerca dos processos de ensino-aprendizagem que estão diretamente conectados às incitações referentes ao ingresso dessas alteridades, sua permanência e formação. Buscávamos, por fim, incentivos múltiplos – políticos, epistemológicos e institucionais – para seguir caminhando.

Assim, para que o espaço no evento existisse, bem como este dossiê que dele resultou e aqui apresentamos, contamos com o apoio do professor do PPGA, Marcos Silva da Silveira, então chefe do DEAN, especialista e atuante nesta área, e autor neste dossiê. Elaboramos a proposta da mesa redonda e o passo seguinte foi consultar alguns estudantes cotistas da graduação, quilombolas do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) e indígenas do Programa de Educação Tutorial (PET) Conexões de Saberes, popularmente designado “PET Indígena”, bem como alguns discentes negro/as, componentes do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB). Além de convidá-los para compor o debate, era preciso conhecer suas sugestões. E deles partiu a ideia de organizar a discussão como uma *roda de conversa*, privilegiando relatos de experiências, e menos no formato de mesa redonda, entendida como demasiado formal e mais adequada a relatos de pesquisa ou análises mais gerais das políticas, portanto, pouco estimulante para a exposição e partilha de experiências na forma de relatos. Partindo dessa construção a muitas mãos, ocorria à noite do dia 21 de setembro, no anfiteatro 800 do edifício D. Pedro I, no campus da Reitoria da UFPR, a atividade chamada *Diálogos cruzados: conversas e experiências sobre Ações Afirmativas e Direitos Coletivos na universidade*.

A audiência, composta de público diverso, ouvia às palavras de Jeferson Pereira, quilombola e acadêmico de Direito vinculado ao NEAB e dos professores da casa Eduardo Harder, do Setor Litoral e coordenador do PET Litoral Indígena, e Marcos Silva da Silva, do PPGA. Além deles, contamos também com as contribuições trazidas por duas convidadas externas, Joziléia Jagso Inácio Jacodsen, indígena Kaingang, coordenadora pedagógica da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC) e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPEL), e Marcela Coelho de Souza, antropóloga e docente no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB).

Com vistas a amplificar a circulação do debate promovido, a Campos abriu uma seção editorial para que pudéssemos publicizá-lo e o resultado é o dossiê que se apresenta a seguir, contendo parte dos diálogos derivados do evento. Tratam-se de leituras feitas por especialistas, estudantes, docentes e militantes com envolvimento na implementação, gestão, acompanhamento e crítica das PAAs. Ao lê-las, entenderemos que se as experiências aqui relatadas são particulares, provenientes de contextos institucionais variados, seus efeitos hospedam problemática comum, para além daquela já amplamente observada nas análises realizadas do enfretamento dos “racismos institucionais” (Cf. Cohn e Lourenço neste dossiê) e muitas vezes dimensionada à subalternização das formas em que, em especial, as alteridades indígenas e negras e se expressam no imaginário colonial. Os relatos aqui coligidos coadunam excertos sobre o que se conversou naquela roda de conversa, focalizando questões étnico-raciais no contexto da universitário a partir daquilo que Cohn nos descreve como o “duplo reconhecimento”: não basta reconhecer a presença das alteridades indígenas ou negras ou quilombolas na universidade, abrigando formalmente suas formas de agências e demandas, sem que suas reivindicações diferenciadas associadas aos processos institucionais de ensino-aprendizagem sejam também realizadas nas práticas de ensino, pesquisa e extensão. Nesse sentido, com o material aqui apresentado, pretende-se, de um lado, compartilhar a experiência da UFPR, e de outro, colocá-la em relação com outras experiências, potencializando ainda mais os cruzamentos de ideias. De um modo geral, todos os textos abarcam os

desafios colocados pela implementação e gestão de PAAs não encerrando seus limites no problema das dificuldades advindas da linguagem e do funcionamento burocrático, ou das adaptações a um universo urbano. Ao mesmo tempo crítico e celebrativo, os aportes que se seguem abrangem dimensões intersubjetivas e afetivas, além da pedagógica, relativas às presenças indígena, negra e quilombola nas salas de aula e demais espaços acadêmicos.

Afetações políticas, identitárias e epistemológicas de diferentes ordens e naturezas estão presentes nestes textos, proporcionando a quem os lê um panorama instigante à reflexão. O que implica ser negra, indígena ou quilombola num contexto universitário? Desejos, expectativas, medos, sofrimentos e saberes diferenciados, autoconhecimento, socialidades genderizadas, redes de relações e temporalidades são expostas pelos autores como elementos relevantes para nossas tentativas de compreensão dos muitos significados que os PAAs provocam na universidade, considerando-se aí também uma crítica de como ela lida com questões étnico-racial.

Há, nessas ações, muitas conquistas; restam, ainda, inúmeros desafios. De uma perspectiva “de dentro”, das próprias experiências discentes, muitas noções colonizadoras a respeito de suas próprias condições de existências poderão ser desmistificadas, pontuam os autores. Conhecer os sentidos e modos que as/os studentis da experiência universitária, e reconhecê-los plenamente ainda são desafios que impedem as possibilidades de uma vivência intelectual, política e acadêmica mais simétrica.

Clarice Cohn, no texto que abre este dossiê, *Uma década de presença indígena na UFSCAr*, destaca, desde suas experiências naquela universidade, a necessidade político-epistemológica de romper com as heranças de uma pedagogia cartesiana e reducionista que oferecem resistências à interculturalidade e à compreensão de distintas temporalidades também no que se refere à incorporação de saberes, enfatizando a relação coextensiva entre conhecimentos, corpos e formas de habitar o mundo. O alcance da horizontalidade das atuações políticas e acadêmicas de indígenas e não indígenas é apontado por Cohn como um dos desafios da implementação das PAAs.

Na sequência, o texto de Sônia Regina Lourenço, *Ações Afirmativas para Estudantes Quilombolas: o processo de criação do Programa de Inclusão de Estudantes Quilombolas (PROINQ) na Universidade Federal do Mato Grosso*, relata a experiência da criação do Programa como um processo constituído com intensa pluralidade de atores, destacando participação dos atores do movimento social local e da academia. Na esteira da discussão do artigo anterior, Sônia nos relata a experiência da UFMT lançando mão de uma miríade de outros relatos, de diversos atores implicados, com destaque aos quilombolas, que indicavam a necessidade de ampliar e complexificar a discussão sobre historicidades negras e etnicidade que caracterizam mas “não encerram” as organizações quilombolas e seus modos de conhecimentos num passado estanque e colonial, oferecendo-nos, assim, um importante debate analítico relativo às categorias sociais de “negro” e “quilombolas”, entre outras, circunscritas nos debates clássicos e contemporâneos das temáticas étnico-raciais no discurso antropológico brasileiro. De modo fluido e provocativo, a autora argumenta no sentido da necessidade de as políticas públicas para a educação quanto ao “reconhecimento de que a sociedade brasileira é pluriétnica” e, ademais, que “o direito à igualdade não prescinde do direito à diferença”.

O debate sobre as categorias de escrutínio em discursos multissituados continua sendo levado à frente no artigo de Marcos Silva da Silveira, *Algumas questões antropológicas a partir do Programa de Inclusão racial da Universidade Federal do Paraná*, tratando dos entendimentos da categoria “pardo”, configurada e mobilizada na política acadêmica, nas mídias e no debate sobre política afirmativas. O texto é reflexo de questionamentos emergidos em seu pós-doutoramento junto ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) do Museu Nacional, dimensionado por sua etnografia das bancas de verificação de autodeclaração étnico-racial na UFPR, bem como suas alterações a partir de 2013 induzidas pela lei federal de cotas. O exercício analítico operado por Silveira parte da ideia de que a categoria *pardo* “não define”, e o panorama acerca dela no interior da disciplina é conectado aos de outras arenas de discussão e deliberação sobre as políticas inclusivas, convidando-nos a pensar com ele sobre a problemática central, como segue:

“se esta categoria não define o pertencimento a um grupo social específico, seja racial, étnico, religioso ou regional, como lidar com ela quando se precisa definir se um cidadão faz juz a uma política pública inclusiva, voltada para um público alvo, que precisa, ser validade de alguma forma, tomando-a como referência?”

Ana Caroline Goulart, na sequência, descreve e reflete sobre os “diferentes modos de se relacionar” com a universidade indicadas pelas heterogeneidades e “curvas” dos trajetos acadêmicos de estudantes indígenas kaingang e guarani na Universidade Estadual de Londrina (UEL), no norte do Paraná. As perspectivas estudantis sobre as políticas inclusivas propriamente, bem como as implicações desta em seus desejos profissionais, são tomadas pela autora de *Caminho de ida e de volta: temporalidade e projetos entre acadêmicos Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina*, conduzindo-nos pelos trajetos de acadêmicos indígenas, mostrando tratarem-se de percursos marcados por heterogeneidades e “curvas”. Retomando as provocações lançadas por Clarice Cohn e Sônia Lourenço acerca do desafio de permanecer na universidade, demonstrando que ali no norte do Paraná, a permanência e a construção de um projeto de formação superior não se restringem apenas à/ao estudante, mas também às suas redes familiares e lideranças. Em termos de temporalidade – “as experiências por trás do tempo” –, distinguidos um tempo instituído (regularmente previsto) e um “tempo vivido”, Caroline aponta que além das redes de relações, o “encontro com si” constitui também um dos fatores diretamente associados ao tempo de permanência na graduação.

O dossiê encerra-se com o ensaio de Lays Gonçalves da Silva, *Povos Indígenas no contexto do ensino superior: desafios do acesso e da permanência na Universidade Federal do Paraná*, produzido a partir da reflexão incipiente, ainda em curso, sobre a presença indígena na universidade. Para isso, a autora foca as experiências plurais de estudantes que ingressaram nos cursos do Setor Ciências da Saúde da UFPR por meio do Vestibular Interinstitucional dos Povos Indígenas do Estado do Paraná, o “Vestibular Indígena”. Com isso, Lays traça uma compreensão geral do processo de institucionalização da política de escolarização diferenciada para povos indígenas no ensino superior do Brasil desde este

caso particular. Considerando elementos tais quais a chegada à cidade, o acolhimento na universidade, a garantia de existência na instituição e de seus regimes de saberes como elementos também formativos, além de questões de ordem mais burocrática, são suplementados os questionamentos dos textos precedentes, finalizando este dossiê com a retomada de um conjunto de questionamentos, para que sigamos na reflexão.

Boa leitura!

Patricia Carvalho Rosa é doutora em Antropologia pela UNICAMP e Pesquisadora Titular no Instituto de Pesquisa Mamirauá

Rafael Pacheco é graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP) e mestrando em Antropologia no PPGA/UFPR

ARTIGOS

Uma década de presença indígena na UFSCar

CLARICE COHN

A Universidade Federal de São Carlos completa, este ano, dez anos de sua experiência de Ações Afirmativas. Em um processo que tem início há mais de década, estes anos de formulação do Programa de Ações Afirmativas que culminam em sua instituição em 2007 não foram marcados por consensos, ao contrário. A intenção da universidade, dinamizada pela então reitoria, era a de inverter um quadro em que visivelmente se colocava uma elitização crescente do alunato, propondo medidas para que as diversidades pudessem também contribuir na universidade e garantir o ingresso de uma série de potenciais candidatos que não a estavam acessando tendo em vista o modo de ingresso praticado à época, um vestibular único ofertado pela VUNESP em provas escritas.

Este processo, que se inicia anos antes, conta com uma mobilização do Movimento Negro local, com a atuação do NEAB e de docentes que colocam em questão a presença de negros na academia, e com diversas atuações pontuais de ensino para outros estudantes, como a incorporação de estudantes Kalapalo no Cursinho ofertado pela universidade, tendo em vista seu ingresso pelo vestibular. Foi a partir da instituição, em 2005, de uma Comissão de Ações Afirmativas que um documento foi formulado para dar conta das demandas de diversos setores da universidade, a partir de ampla consulta. Cabe à Comissão de Ações Afirmativas definir quais poderiam ser os potenciais beneficiários do programa, propor arranjos institucionais para acessos diversos, e apresentar sua sugestão ao Reitor Oswaldo Baptista Duarte Filho, para que assim se pudesse formular uma proposta em termos de um Programa de Ações Afirmativas. Composta por membros diversos – docentes, técnicos e discentes com interesse neste ponto –, a Comissão foi coordenada pela então Vice-Reitora Maria Stella Coutinho de Alcântara Gil. Em debate, se o programa iria se basear em critérios étnicos e raciais ou socioeconômicos, quais sejam, egressos de ensino público. Além desse, havia o debate sobre os estudantes indígenas. Afinal, em todo o tempo de debate sobre os beneficiários em potencial, a universidade, e mesmo a Comissão, tinham poucas informações sobre a situação indígena no país. Por exemplo, na primeira proposta redigida em 2005, formulava-se o ingresso de “estudantes aldeados com a anuência do cacique”, o que se deveu reformular por um texto mais amplo e que buscasse dar conta das múltiplas realidades indíge-

nas no Brasil contemporâneo. No caso específico dos indígenas, com as discussões já adiantadas em diversos pontos – e com o grande debate sobre os critérios socioeconômicos ou raciais para a reserva de vagas –, tendo sido percebida a dificuldade da Comissão de definir estes beneficiários e suas formas de entrada, foi organizado um seminário, com minha participação e da professora Marina Cardoso, ambas antropólogas e docentes da UFSCar com experiências de pesquisa com povos indígenas. Neste contexto, apresentamos documentos e debatemos o tema, buscando melhor definir e qualificar a ideia de “aldeados”, assim como as biografias escolares indígenas, que devem respeitar os princípios da educação escolar diferenciada, intercultural, e bi- ou multilíngue, e, na sua diversidade, permitem a seus egressos a continuidade de ensino e, portanto, o ingresso na universidade¹.

Assim, no que diz respeito ao ingresso de estudantes indígenas, o texto foi sendo reformulado a partir destes debates e nas reuniões da Comissão de Ações Afirmativas. Formulou-se assim um programa de vagas suplementares para indígenas para todos os cursos ofertados pela universidade, sem exceção, uma aberta por ano e não cumulativa, a serem preenchidas por meio de um vestibular específico ofertado pela UFSCar, com a candidatura baseada na auto-declaração, embora esta tenha que ser ratificada por lideranças e pela FUNAI, que deve reconhecer a legitimidade da liderança. Entendendo-se uma universidade federal, abre-se, também, para todos os indígenas brasileiros. Em termos gerais, esta foi a escolha da universidade – uma escolha que propõe uma maior amplidão na presença indígena universitária, ao envolver, ao menos potencialmente, todos os campi, todos os cursos, todos os espaços universitários, reunindo na universidade diversas experiências regionais e indígenas².

Este poderia ter sido o grande desafio, o de definir se indígenas teriam cursos específicos para cursar – algumas universidades tomaram essa decisão – ou serem restritos a alguns povos, como os de São Paulo, ou falantes de algumas línguas – também uma opção de outras IES. A Comissão ficou encantada com a amplidão da proposta aprovada pelo Conselho Universitário, que marcou o começo de uma intensa vivência universitária com estudantes indígenas de diversas origens e em cursos diferentes.

O maior desafio, no entanto, foi o embate entre assumir cotas raciais ou usar o critério socioeconômico. O que prevaleceu foi um composto de critérios socioeconômicos e raciais em reserva de vagas, em que, dos ingressantes egressos de ensino médio público, uma porcentagem se dedica a negros (pretos, pardos). Em dez anos, estes números deveriam variar, até alcançar o 50% de egressos do ensino público ingressando na UFSCar. Assim, para os vestibulares de 2008 a 2010, 20% das vagas são reservadas para egressos do ensino público, sendo deste percentual 35% dedicadas a candidatos auto-declarados negros (pretos, pardos), em um escalonamento que passa a 40% das vagas e, a partir de 2014, 50%, além da vaga suplementar para candidatos indígenas a cada curso por ano, até 2017, quando o Programa deverá ser avaliado³.

1 O seminário aconteceu em setembro de 2006, no Auditório da Reitoria, e os textos podem ser lidos em: <http://www.acoesafirmativas.ufscar.br/arquivos/o-programa-de-acoes-afirmativas-para-os-povos-indigenas-no-ambito-da-ufscar-por-marina-denise-cardoso> e <http://www.acoesafirmativas.ufscar.br/arquivos/notas-sobre-a-escolarizacao-indigena-no-brasil-texto-de-clarice-cohn/view>

2 O texto final da referida Comissão pode ser lido em: <http://www.acoesafirmativas.ufscar.br/arquivos/proposta-de-programa-de-acoes-afirmativas-para-a-ufscar-versao-final>

3 Portaria GR no 695/07, considerando a resolução ConsUni no 541/07: <http://www.acoesafirmativas.ufscar.br/legislacao-institucional>

Sobre este assunto, Wagner Souza dos Santos, da Coordenadoria de ingresso na Graduação, destaca que a UFSCar, a partir da aprovação da Lei Federal nº 12.711/2012, já no ingresso para o ano de 2013, estava à frente de muitas outras IES, pois contava com 40% de vagas reservadas àquela época, aplicando os critérios de distribuição da nova lei. Logo depois, no ano de 2014, enquanto as outras IES ainda estavam aplicando a lei federal com percentuais inferiores, a UFSCar já atingia os 50% de vagas reservadas. Isso só se concretizaria para a maior parte das IES federais no ingresso para o ano de 2016, de acordo com o escalonamento que constou do texto na legislação federal.

Efetivamente, o programa teve sucessos em suas várias frentes – ou “metas”, como são chamadas. De um lado, como comentarei mais extensamente no que segue, o/as estudantes indígenas têm garantido uma importante presença na universidade. De outro, a meta dos 50% para a reserva de vagas foi atingida muito antes dos dez anos previstos (possibilidade que já estava prevista na Portaria). E, ainda, pela incorporação gradativa de novas metas: o Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G), que já estava ativo na universidade mas passou a ser acompanhado junto às demais metas, e o Vestibular para Refugiados.

Assim, o Programa de Ações Afirmativas (PAA) da UFSCar, a partir de seu Grupo Gestor, que, coordenado nos primeiros anos pela professora Petronilha Gonçalves, se propôs a uma gestão compartilhada, passou a gerenciar o acesso e a permanência de estudantes diversos entre si, seja para seu acesso – vestibulares específicos para indígenas e refugiados, reserva de vagas para egressos em ensino médio e negros (pretos, pardos) por meio primeiro de um vestibular próprio e depois via SISU, estudantes de origem africana e sul-americana pelo convênio PEC-G – e garantias de permanência, tais como auxílio-moradia, auxílio-alimentação e bolsa-atividade para os ingressantes e um setor de apoio pedagógico sediado na Pro-Reitoria de Graduação, que, além de atender por demanda, institui um programa de tutoria.

Aos poucos o próprio PAA cresceu – e, para além das vagas e das ações voltadas para o ensino em Graduação, estudantes ingressantes passaram a atuar também em pesquisa e extensão, e diversos grupos de pesquisa surgiram sob coordenação de docentes e técnicos. A UFSCar foi a única universidade a aprovar dois PET Indígenas – o Saberes Indígenas e o Saúde Indígena – e eu mesma coordenei por seis anos o Observatório da Educação Escolar Indígena da UFSCar, que reunia estudantes indígenas e não-indígenas, de graduação e pós-graduação, além de professores indígenas em atuação na elaboração de pesquisas. Além do mais, a universidade abriga diversos coletivos e eventos relacionados a estes públicos. Para além disso, comprovou-se que ingressantes por reservas de vagas não têm – muito pelo contrário – rendimento inferior aos demais.

Recentemente, foi criada a Secretaria Geral de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade/ SAADE, em um reconhecimento institucional de que estas ações englobam ensino, pesquisa e extensão, e diversos temas, como relações étnico-raciais, de gênero, deficiência e religiosas⁴, e o Programa se tornou Política – a Política de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade da UFSCar⁵.

⁴ A portaria está disponível em http://www.soc.ufscar.br/coad/2015/deliberacoes_coad_30.pdf

⁵ Disponível em http://blog.saade.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/11/Politica_acoes_afirmativas_diversidade_equidade_da_ufscar.pdf

Feita essa apresentação institucional, apresento aqui um ensaio sobre como estes dez anos têm sido vividos, em suas conquistas mas também em seus desafios, junto aos estudantes indígenas, com os quais mais diretamente convivo e cujas atividades mais diretamente acompanho. Ressalto que é um ensaio, tanto no sentido de que não é fruto de uma atividade de pesquisa formal, quanto no de que é elaborado a partir dessas vivências, que de algum modo tiveram início muito antes de meu ingresso como docente na UFSCar, em minha atuação junto a escolas indígenas e a política de educação escolar indígena, mas que se vê entrelaçada nessa institucionalidade desde sempre – fiz parte da Comissão de Ações Afirmativas, fui por anos membro do Grupo Gestor do PAA, fiz anualmente parte das bancas do Vestibular Indígena, faço atualmente parte da comissão que discute junto à Pró-Reitoria de Pós-Graduação a política para o ingresso por Ações Afirmativas na pós-graduação e da de Avaliação do Programa de Ações Afirmativas, coordenei grupos de pesquisa e atividades de extensão com estudantes indígenas, orientei e oriento pesquisas, participei de diversos seminários que visavam a informação e formação sobre a diversidade na UFSCar contemporânea, apresentei a experiência da UFSCar em outras universidades, e atuei junto aos estudantes na organização do I Encontro Nacional de Estudantes Indígenas – ENEI e na SBPC Indígena. Este ensaio, que é também comemorativo do sucesso de nossa política de acesso e permanência de estudantes indígenas, é, principalmente, um balanço crítico, em que, ao lado de apresentar a enorme presença indígena na UFSCar hoje, revê as dificuldades institucionais que permanecem nestes dez anos.

A abertura do Vestibular Indígena da UFSCar a indígenas de todo o país tem um resultado visível nos campi da UFSCar: a diversidade étnica, de origem regional e linguística é enorme. Ademais, seu ingresso em potencialmente todos os cursos da universidade faz com que sua presença seja sentida em todos os espaços da universidade. Assim, embora se pudesse pensar que eles são a minoria dentre os estudantes, sua presença revela uma grande força política e um esforço por tomar parte de todos os espaços estudantis.

Essa é, claro, a grande força e a grande fraqueza dessa experiência. Se nos primeiros anos do PAA, temendo-se represálias de docentes contrários à sua implementação, os ingressantes por reserva de vagas não tiveram seus nomes divulgados, é de se reconhecer que para estudantes indígenas ser indígena não é fácil de esconder. Sendo, ademais, um por sala, um por cada ano de curso, estes estudantes se perceberam logo em uma situação de extrema visibilidade, o que por diversas vezes significou ser alvo de discriminação. Certamente, a universidade não estava preparada para recebê-los – estamos falando de uma universidade no interior paulista, em uma região que, embora vizinha de diversos povos indígenas, tinha esquecido, ou feito questão de esquecer, a presença indígena no Brasil contemporâneo. Os primeiros docentes que se viram com estudantes indígenas nas suas salas de aula ficaram atônitos: como tratá-los, como ensiná-los?

A primeira coisa que se pode dizer dessa experiência é que a universidade, como um todo, teve que se ver não só com a presença indígena no Brasil, como com sua diversidade. Em salas de aulas, logo

em 2008, estavam presentes indígenas do Nordeste, do Centro-Oeste, do Amazonas; indígenas que tinham o português como segunda língua e indígenas que eram monolíngues em português; homens e mulheres; mais jovens ou mais velhos, com famílias constituídas ou constituindo famílias (muitos, aliás, na própria UFSCar); católicos, evangélicos, xamãs ou sem religião professada; nas ciências humanas, exatas e de saúde.

Estes primeiros estudantes indígenas não demoraram a dar uma resposta e a se manifestar: o primeiro evento comemorativo do Abril Indígena foi realizado em 2008. Ocupando um grande auditório, o Bento Prado, os estudantes organizaram mesas de debates e dançaram o Bate-Pau terena (Dal'Bó 2010). Nas mesas, a acusação do racismo institucional: em um depoimento, Tauã, Terena que cursava Engenharia de Produção, conta que seus colegas, em uma primeira apresentação de power-point por professor, o alertaram: “ô Indião, as luzes vão se apagar, vai aparecer umas imagens aí na parede, mas não é para se assustar não”. Ele apontava duas coisas: o apelido de Indião, mas principalmente a ideia de que seu pensamento mágico não ia dar conta da tecnologia e que ele, afinal, estava lá, como todos os demais colegas, porque algumas dominava e outras esperava vir a dominar. Edinaldo, Xukuru do Ororubá, deu uma aula da diversidade indígena no país quando tomou a palavra. E, após as preleções, todos tomaram o palco para fazer a dança – a primeira de muitas danças indígenas que tomaram os palcos e os jardins da UFSCar.

Estes primeiros estudantes dizem que são os pioneiros, que lutaram para abrir a universidade para os demais. É como se tivessem levantando uma aldeia, uma terra, neste espaço não-indígena, fazendo deste espaço também seu. E esta experiência de pioneirismo logo ganhou forma na recepção feita para os candidatos em cada Vestibular Indígena. Durante muitos anos, o Vestibular Indígena foi realizado no campus São Carlos da UFSCar – recentemente, por demanda dos estudantes indígenas, tendo em vista a dificuldade de acesso ao campus por quem morava longe, ele foi descentralizado, com provas em capitais do Norte (Manaus), Nordeste (Recife), Centro-Oeste (Cuiabá) e Sudeste (São Paulo), tendo sido sempre pequena, ou inexistente, a procura de indígenas do Sul pela UFSCar –, com provas escritas e uma entrevista oral. A universidade ofertava alojamento e alimentação, e organizava o “acolhimento” nos dias de chegada dos candidatos. A cada ano que passava, mais estudantes indígenas se engajavam neste acolhimento, explicando, ao lado das técnicas da PROGRAD que organizavam as provas, em rodas de conversa, como funcionava o vestibular, a universidade, compartilhando suas experiências, e ouvindo as expectativas dos candidatos. E participavam, juntos, de danças. Durante os dias de provas, acompanhavam candidatos às provas, iam juntos comer, passavam o fim de tarde juntos. Receber as visitas, comensalidade, danças – em pouco tempo a UFSCar ficou conhecida pelos indígenas como a melhor universidade para se fazer o vestibular, o que ouço frequentemente em minhas viagens ao Brasil.

Mas nem tudo foi fácil – como bem lembrarão os que vieram abrir a universidade à presença indígena. E estes dez anos são marcados pela persistência de estereótipos que mesmo a experiência não tem conseguido dispersar. Por exemplo, além das manifestações discriminatórias em salas de aula, havia uma impressão, mesmo que fluida, pelos docentes de que os estudantes indígenas vivenciavam o sofrimento em sua experiência na UFSCar. Diversas atividades foram e têm sido propostas tendo em

vista essa premissa. Docentes se esforçaram a incorporar estudantes indígenas em suas rodas de conversa para discutir e compartilhar o sofrimento vivido pelos estudantes, reuniões foram feitas, a questão debatida. Evidentemente, não se trata de minimizar o sofrimento que muitos estudantes universitários, não só indígenas, passam, o que está já bastante demonstrado, nem a especificidade do sofrimento desses estudantes, que frequentemente se vêm vivendo um “outro mundo”, muito menos de eximir a universidade da oferta de atendimento adequado – trata-se, porém, da necessidade de se questionar que sofrimento seria este, e definido a partir de que e de quem. E de reconhecer a capacidade que estes estudantes têm de responder àqueles sofrimentos. Se houve vários casos de evasão para retorno à aldeia, à família, à comunidade, houve também diversos casos de estudantes que conseguiram negociar o reencontro da família nas cidades em que estão os campi da UFSCar, com apoio da universidade. E, claro, a percepção do que seja sofrer e das manifestações deste sofrimento demandariam estudos à parte, não podendo a premissa ser inculcada em quem se quer salvar do sofrimento. Lembro de um caso em que docentes requisitaram o apoio da universidade porque um dos estudantes do curso estaria sofrendo muito – dentre as manifestações disso, suas longas caminhadas pelo cerrado que faz parte do campus São Carlos. Ora, este estudante é um dos muitos Xavante que vêm estudar em São Carlos, e eu, pessoalmente, sempre me perguntei quão maravilhados – e não o contrário – estes estudantes que cresceram no cerrado não ficariam de ter tamanho cerrado para caminhar. Evidentemente, um acompanhamento psicológico destes estudantes deveria ser feito de modo especializado, e não sabemos ao certo o que o levava a andar no cerrado – fruir da calma do cerrado, sofrimento, ou um misto dos dois. As IES terão, certamente, que se instrumentalizar melhor para lidar com estas experiências – mas quero ressaltar aqui que, como primeiro ponto, se deve abandonar uma ideia prévia da vulnerabilidade indígena, marcada, me parece, por uma imagem de primitivismo, por uma assunção da quase impossibilidade de “adaptação” ao meio urbano (de onde, diga-se de passagem, muitos vieram) e universitário, de modo a balancear adequadamente as vulnerabilidades de cada caso com uma responsabilidade de atenção qualificada e culturalmente respeitosa.

Um outro ponto que a experiência da UFSCar ressalta é a questão da interculturalidade e dos conhecimentos indígenas. Diferente das experiências de Licenciaturas Interculturais Indígenas, por exemplo, a proposta de receber estudantes indígenas em todos os cursos obriga a universidade a se ver, também, com a diversidade de demandas destes estudantes frente ao ensino universitário. Algumas escolhas de carreira estão mais evidentemente e mais expressamente, inclusive pelos próprios candidatos, ligadas a suas origens – como o são de pedagogia, com a política de educação escolar indígena, e as de saúde, em especial medicina e enfermagem, com a atenção à saúde específica a indígenas, ou agroecologia. Outras, porém, são menos óbvias – como, por exemplo, as tecnológicas. Alunos destes cursos se vêm frequentemente com perguntas sobre para que indígenas precisariam fazer, digamos, mecatrônica, e qual uso fariam dessa formação nas aldeias (aponte-se, de novo, a visão de que todos os indígenas no Brasil viveriam em aldeias e sem tecnologia, apesar da diversidade de suas situações e dos muitos exemplos recentes de sucesso no uso de tecnologias, sejam audiovisuais, seja o Google Earth, seja a internet, seja a manutenção de equipamentos como barcos, rádios e geradores nas aldeias).

Deve-se ressaltar alguns pontos sobre isso. O primeiro, que há que se valorizar a possibilidade encontrada por indígenas de fazer os mesmos cursos que os não-indígenas, por sua livre escolha – seja do/a estudante, seja de sua comunidade –, e não por restrições dadas pela instituição; o segundo, de que as atenções à educação e à saúde específicos, diferenciados e de qualidade são de responsabilidade do Estado, e que não devemos cobrar dos indígenas ocupar, necessariamente, esses espaços – embora devamos sim considerar que há valorizações locais de ter professores e profissionais de saúde que vêm da própria comunidade, e que, se estes são cargos existentes em muitas aldeias e lugares onde residem indígenas, seu movimento por ocupá-los é legítimo; o terceiro é o papel que cabe aos estereótipos nessa definição, prevendo a indígenas algumas formações consideradas mais adequadas que outras, e uma utilidade e um utilitarismo diretos.

Mais que isso, há que se debater o que significa a interculturalidade para a universidade e para estudantes indígenas, tendo estes optado por uma proposta como a da UFSCar, em que o ensino para indígenas não é específico. Dal’Bó (2010) demonstra que, de um lado, o discurso da interculturalidade é institucional – são as universidades que se dizem reformadas e reformuladas com a presença de outros conhecimentos, guardando para si os ganhos de tal –, enquanto, de outro, os estudantes indígenas que acompanhou na UFSCar para sua pesquisa de mestrado frequentemente valorizavam exatamente os conhecimentos técnicos e científicos que ganharão com essa experiência de imersão⁶. Mas um ponto muito importante que assinalou é a questão de quais conhecimentos indígenas deveriam estar em jogo nesta interculturalidade – em especial tendo em vista a diversidade indígena e de cursos na experiência da UFSCar. Como demonstra, estes conhecimentos sofrem, eles também, de uma estereotipação, e só aparecem, seja na prática seja no discurso, como um “conhecimento indígena”, assim aspeado, em analogia à cultura indígena vivida e a “cultura” indígena dada a público, reificada, na sugestão de Carneiro da Cunha (2009).

Deste modo, deve-se buscar um equilíbrio entre ter as culturas indígenas valorizadas pela universidade e seus conhecimentos reconhecidos, o que é uma das demandas dos estudantes indígenas, mas também reconhecer que parte importante deste esforço deles em estar na universidade é acessar conhecimentos que não acessariam de outro modo – ou, como destaca um depoimento ouvido por Dal’Bó, (2010: 88), “eu estou aqui para aprender as coisas da sociedade branca, mas se estivesse na aldeia estaria aprendendo outras coisas”. Este duplo reconhecimento é, me parece, um desafio da universidade, e uma batalha constante dos estudantes.

Em especial porque, quando parte de uma exigência pela via da universidade, estes conhecimentos não são vistos como genderizados, marcados por momentos da vida, partilhados e não homogêneos – assim, em situações de aula, estudantes indígenas são chamados a falar de coisas que nem sempre dominam, de mitos a processos de cura, como se ser indígena fosse suficiente para dominá-los. Nestes casos, a universidade ainda tem muito a aprender com as recentes discussões sobre os regimes de co-

⁶ Este tipo de debate se encontra também no ensino fundamental indígena. Já na década de 1990, eu apontava que povos indígenas diferentes do Maranhão valorizavam diversamente, e às vezes excludentemente, o aprendizado de sua cultura – em projetos como de resgate cultural e linguístico – ou daquilo que só poderia ser adquirido na escola, optando por deixar seus conhecimentos e sua cultura fora da sala de aula (Cohn 2000); recentemente, em uma comparação de duas relações muito diferentes com a escola, a dos Baniwa do Rio Negro e a dos Xikrin, apontava a diferença entre uma ênfase na interculturalidade pelos primeiros, e do aprendizado dos modos e conhecimentos dos não-xikrin pelos últimos (Cohn 2010; cf também Beltrame 2011).

nhecimento indígenas, sua produção, circulação e aprendizagem, e com uma ênfase indígena de que os conhecimentos vêm dos outros, uma ênfase na relação de conhecimento, na alteridade, para além dos conteúdos (Carneiro da Cunha 2009, 2012, Van Velthen 2003, Carneiro da Cunha e Cesarino 2014, Coffaci de Lima e Coelho de Souza 2010, Cohn 2000).

Embora a sala de aula tenha se revelado um espaço especialmente refratário a soluções deste impasse, a atuação dos estudantes indígenas em pesquisa tem dado espaço a importantes experimentações. Essa atuação pode ser coletiva, como parte de equipes e projetos de pesquisa e extensão, ou uma prática de pesquisa compartilhada por docente e estudante em produção de monografias e em Iniciação Científica. Nestas práticas, estudantes indígenas propõem uma grande variedade de pesquisas com suas comunidades, de um modo não obrigatório e de maneiras que formulam. Assim, pude acompanhar a pesquisa de José Luiz Santana, formado em fisioterapia – que, quando perguntado porque estudava fisioterapia, lembrava que indígenas trabalham duro nas roças e têm dores – e que havia chegado à UFSCar tendo tido a experiência de ser Agente Indígena de Saúde. José Luiz foi procurar benzedeiros, curandeiros e pajés entre os Xukuru do Ororubá, de onde vem, para com eles dialogar sobre processos de cura com plantas; seus relatórios, além de indicar alguns procedimentos, apontavam os modos de conhecer estes processos, e o respeito devido aos lugares de onde vêm e no processamento das plantas envolvidas. Sua intenção é a de fazer conviver, complementar e respeitosamente, as técnicas aprendidas no curso de fisioterapia e nesta sua pesquisa – sabendo que elas demandam outros procedimentos e cuidados. Ao longo da pesquisa, entrou em contato com projeto semelhante realizado nas periferias de São Carlos, no qual passou a contribuir, tanto como pesquisador como na construção de novos procedimentos, e seu último relatório, respondendo a esta experiência, focou nas plantas que reconhecia na região de São Carlos, de modo a que estivessem disponíveis a este projeto (Santana 2010). Erinilson Manchinery, estudante de ciências sociais, tem pesquisado o que denomina a musicalidade de seu povo, enfatizando, neste trabalho, os processos de conhecimento, aprendizagem e criação dessas músicas em uma “educação cultural espiritual” com o uso do Ayahuasca e com diversos seres (Souza 2015). Ariabo Kezo, por sua vez, tornou sua Iniciação Científica uma atuação pedagógica, utilizando-se de sua formação em Letras e sua habilidade como ilustrador para criar materiais didáticos e para-didáticos para os Umutina (Balatiponé), seu povo, que vive um momento de recuperação da língua (Quezo 2012), enquanto Custódio Benjamim da Silva realizou seu Trabalho de Conclusão de Curso em Pedagogia sobre o histórico da escolarização de seu povo, os Baniwa, em especial no Médio Içana, dando continuidade à atuação política que o trouxe à universidade (Silva 2014). Deusilene Teodoro, também Balatiponé, fez em sua monografia, um trabalho em grupo, que conheci em apresentação de painel em evento na UFSCar, uma cartografia da sua Terra Indígena e das pressões e do desmatamento a seu redor, engajando colegas não-indígenas em uma pesquisa da situação fundiária de terras indígenas no Brasil. Jaime Mayuruna, por sua vez, escolheu a especialidade em Ciência Política para desenvolver uma pesquisa sobre a associação política de seu povo, expressando a intenção de conhecer melhor as possibilidades de representatividade política indígena (Mayuruna 2014). E diversos estudantes em Imagem e Som, curso em que as monografias são produzidas sempre coletivamente, tiveram ambas as experiências: de filmar em suas terras e aldeias, ou de se engajar em produções que não tematizam as questões indígenas.

Essa foi a experiência de Genilson Torika Kiry, Balatiponé, que gravou com seu grupo o documentário *Izabel*, sobre os moradores da Vila Izabel, São Carlos, premiado no edital do 3º Chamado Público do Núcleo de Jornalismo do Canal Futura e veiculado neste canal. Durante 2015-2016, estudantes indígenas vinculados ao PET Saúde Indígena pesquisaram a saúde reprodutiva da mulher indígena, tema que, demonstraram em evento em que essas pesquisas foram apresentadas, é ainda carente de maior elaboração. Estas experiências, que não envolvem um levantamento intensivo da atuação em pesquisa de estudantes indígenas, demonstram, a meu ver, a variedade de escolhas e caminhos que estes estudantes têm seguido na produção de conhecimento vinculada à universidade, a agências de fomento – as ICs têm sido realizadas com bolsas CNPq, CAPES e FAPESP, após uma primeira geração que teve bolsas concedidas pela Fundação Ford –, e em produção compartilhada com colegas e professores⁷.

Há, no entanto, outra questão de difícil abordagem para a universidade, e que, de um modo mais direto, já foi apontada acima – “se estivesse na aldeia estaria aprendendo outras coisas” – mas que, mais amplamente, diz respeito às condições, inclusive corpóreas, de aprendizagem. Que os conhecimentos indígenas são incorporados, e que tratamentos de corpos são parte importante dessa pedagogia, já sabemos (para citar um exemplo, cf McCallum 1998) – o que não sabemos bem é o que acontece com esses corpos, e como eles aprendem, em um cotidiano universitário. Em primeiro lugar, a pedagogia que se pratica na universidade está pautada pela ex-corporação – salas de aulas ou laboratórios fechados, com iluminação artificial, concentração em poucos pontos, a fala docente, ou dos colegas, o power-point, o computador, o vídeo – e uma ênfase em deixar os sentidos, a não ser pelo estímulo mental, de fora. Tudo é feito para anular os sentidos que não aqueles estimulados no momento, e só para aquele fim – uma experiência nada afeita a uma grande parte das aprendizagens indígenas. Se um paralelo imediato poderia ser feito com a reclusão tão comum em diversos lugares indígenas, não acredito, porém, no rendimento dessa comparação – afinal, a reclusão, vista frequentemente como um momento de instrução, é também, ou principalmente, um momento de preparo do corpo. Um corpo que aprende, um conhecimento que está no corpo – nada mais distante do que a experiência universitária. Porém, pode-se aventar que, muitas vezes, a experiência universitária – como a escolar – é vivida como uma certa corporalidade, como um certo corpo que aprende certas coisas, nem que nesta corporalidade a ênfase esteja em anular o corpo, seus desejos e efluxos. Ou seja, uma corporalidade que pode e é por todos que são escolarizados aprendida. Mais complexo é pensar que esta corporalidade muitas vezes é incompatível com as aprendizagens “na aldeia” – e daí acho vem um dos maiores problemas para a dita interculturalidade. Estudantes indígenas com apoio à alimentação comem no Restaurante Universitário (RU), e, com isso, se submetem a situações de risco – alimentos preparados por cozinheiras menstruadas é um dos casos mais frequentemente acionados – e ao consumo de alimentos que podem lhes dificultar, ou impedir, o aprendizado – como o sal, por exemplo. Uma coisa, neste caso, é criar um corpo que aprende nas condições universitárias, que se vê fechado em salas de aulas, laboratórios e bibliotecas e se come sal; outra coisa, mais difícil, é, daí, fazer o trânsito de volta para suas aprendizagens,

⁷ Esta não é uma lista exaustiva das pesquisas, registro que não existe, e foi elaborada, como o restante do texto, tendo em vista as experiências que pude acompanhar mais de perto, buscando dar uma ideia da diversidade das atuações e estratégias acadêmicas dos estudantes indígenas da UFSCar nesta década.

em que os corpos não “aguentam”, para usar uma expressão comum em português usada para este fim, os conhecimentos. O exemplo mais forte disso é a formação xamânica – que não é apenas interrompida por um período letivo universitário, mas pode ser impedida por ele. Os desafios da interculturalidade, do ponto de vista indígena, são muitos, e pouco imaginados pelas universidades, que pensam, no máximo, em conjugar conhecimentos como conteúdos, e a pesquisa intercultural como entrevistas com especialistas. Esses desafios passam por corpos, por modos de aprender, por fontes de conhecimento, por relações, por alimentação, por desenvolvimentos de capacidades visuais, e uma série de coisas que são, por princípio, excluídas da universidade.

Nesta ideia de uma produção de conhecimento ideal por indígenas na universidade, estudantes se vêem com mais um estereótipo: o do retorno à comunidade. De um lado, essa assunção não percebe a diversidade de situações de que vêm esses estudantes, reificando uma ideia de comunidade remota e isolada a que voltar. De outro, a ideia, como apontei acima, de um utilitarismo imediato dessa formação universitária. Como consequência direta, a dupla pressão sofrida por estes estudantes – aquela que pode vir da comunidade e de suas expectativas, e aquela que vem dos formadores na universidade. O fato é que, na diversidade de situações apresentadas pelos estudantes indígenas da UFSCar, pouco sabemos da interferência da comunidade, ou de lideranças, nas escolhas de cursos, algo que claramente deveríamos conhecer melhor. Mas, principalmente, deveríamos saber que não se pode prever, a partir de uma formação universitária, os usos que cada um dá de sua formação. De qualquer modo, lembro de uma intervenção que ouvi em um seminário na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul de um estudante terena, Arildo França, bacharel em Direito pela UEMS. Dizia ele que muitos lhe perguntam como vai retornar seus conhecimentos em direito para sua comunidade, em que não haveria tribunais – ao que ele pontuava que a questão dos direitos é uma das mais cruciais aos indígenas hoje, e perguntava se atuar neste campo não seria então dar um retorno, mesmo que não, apenas, à sua comunidade.

De todos estes estereótipos, porém, o que revela com maior força a dificuldade de uma instituição universitária na formação de estudantes indígenas, e que, confesso, me surpreendeu quando com ele me defrontei, é a ideia de que a cultura é um fator impeditivo de aprendizado. Embora às vezes pronunciado em eventos públicos, ouvidos em intervenções em seminários, e sempre, como aliás é frequente em formulações discriminatórias, apresentado como preocupação ou boas intenções, esta assunção não é publicizada em documentos e, na maior parte das vezes, ganha a forma de conversas de corredor. Docentes universitários, entendendo-se bem formados, estão prontos a concordar que origens étnicas ou raciais não são impeditivas de aprendizado, e que todos aprendemos igualmente, ou temos as mesmas capacidades – ao invés disso, voltam-se a diferenças culturais para excluir indígenas da possibilidade de sucesso em sua formação universitária. Assim, ouve-se que indígenas não têm capacidade de abstração, e não seriam, assim, capazes de aprender matemática, ou suas elaborações como a temida (por todos os estudantes) disciplina de Cálculo. Ou mesmo, remete-se a “costumes” uma impossibilidade de estar e aprender em sala de aula, como, por exemplo, quando estudantes indígenas evitam cruzar o olhar com docentes, não se dando o trabalho de imaginar que isso, em si, não é impeditivo de aprendizagem, mas eventualmente um sinal de respeito e um modo praticado de aprendizagem. Estereótipos que repõem

a ideia de um pensamento primitivo em nova roupagem, uma em que, em nome do respeito à diferença – a diferença cultural –, se exclui uma parcela da população universitária da possibilidade de formação.

Esse estereótipo, ademais, é reforçado por um desconhecimento da educação escolar indígena diferenciada, muitas vezes a experiência formativa desses estudantes, em que puderam praticar essas várias modalidades de estar em sala de aula. Um desconhecimento, ademais, das práticas indígenas de ensino e aprendizagem que estes estudantes estão acionando, eventualmente, como no caso relatado acima, partilhando seu tempo entre a biblioteca e as caminhadas no cerrado. Mas nos faz pensar, por outro lado, no modo como se poderia e deveria dar continuidade a essa formação em ensino fundamental e médio à universitária – muitas vezes, a experiência dos estudantes indígenas indica que seu aprendizado dos conteúdos do ensino médio (que são, aliás, cobrados no vestibular) não lhe dão o apoio adequado à sua continuidade de estudos, uma demanda frequente dos movimentos indígenas no que se refere à educação. Nada, porém, é justificativa para este pressuposto, o de que se indígenas não aprendem é em razão de suas culturas, que é, como indiquei, um novo fraseamento para o racismo.

Fora das salas de aula e das pesquisas, os estudantes indígenas têm vivido uma mobilização em que, para além de suas diversidades e da diversidade de suas inserções na universidade, atuam coletivamente. Este é um dos maiores ganhos de toda essa experiência – estudantes que negociam suas diferenças étnicas, linguísticas, de projetos coletivos de futuro de cada um de seus povos, de valorização da formação escolar, em uma coletividade que em conjunto atua junto à instituição para garantir a permanência na universidade e o reconhecimento de suas diferenças. Um difícil exercício, que significa entender outros projetos de futuro de outros povos, outras situações, e que se vê com um jogo de valorização e desvalorização mútuo e desconfianças (lembre-se os casos em muitas universidades de denúncias de que dados candidatos auto-declarados indígenas não o eram, e, na UFSCar, a própria ênfase, entendida como necessária por muitos dos estudantes indígenas, na ratificação pela FUNAI na auto-declaração como modo de evitar fraudes). Foi a partir dessa mobilização que conquistaram o Centro de Culturas Indígenas (CCI UFSCar)⁸, reconhecido pela universidade e com espaço físico cedido, em que realizam diversas atividades, e em que organizam suas atuações conjuntas, como os eventos de que falarei abaixo. No entanto, se estes estudantes têm em comum a batalha pelo reconhecimento de suas diferenças – e não só isso, ressalte-se que têm uma grande sociabilidade que reúne etnias diversas em festas, moradias e refeições compartilhadas, torneios esportivos, relações afetivas, casamentos, etc. –, uma das diversidades presentes diz respeito exatamente às concepções e às práticas do que seja uma atuação política, e como esta deve se voltar à universidade. Isso, evidentemente, vai se resolvendo na prática política destes estudantes, em que a própria representatividade é debatida e legitimada, ou não. A coisa se complica, porém, por um pressuposto de legitimidade que carrega a própria instituição, elegendo o CCI como a instância de atuação institucional e de consulta. Assim, mais uma vez, um espaço que foi conquistado como o lugar da diversidade parece correr o risco de se ver como o lugar da identidade, neutralizando, neste processo, outros espaços e outras modalidades de manifestação. Mais um impasse de difícil resolução – afinal, entende-se que a instituição procure instâncias legítimas e legitimadas de interlocução,

8 Para melhor conhecer este espaço, cf. <http://cciufscar.wixsite.com/ufscar> e <https://www.facebook.com/ufscarcci/>

e que opere com a ideia de representatividade. Encena-se, assim, aqui, a dificuldade da interação das políticas indígenas e indigenistas, e de Estado, uma dificuldade, aliás, sempre sombreando o movimento indígena como um todo.

Uma das maiores conquistas destes estudantes, desde os pioneiros que abriram a universidade aos indígenas, são os eventos por eles organizados. Como disse acima, foi apenas alguns meses depois de sua chegada na Universidade, que se deu no Vestibular Indígena de 2008, que se comemorou o primeiro abril indígena na UFSCar. Estes eventos têm, em comum, conjugar espaços de divulgação de informações sobre a situação indígena no Brasil contemporâneo e da presença indígena na UFSCar, e de manifestações como danças, venda de artesanatos, músicas. São, assim, uma política indígena no sentido forte – ocupam espaços eminentemente universitários, com mesas redondas, apresentações e debates de trabalhos, conferências, e ocupam os espaços da universidade com as cores, as penas, as músicas e os passos indígenas. Eles têm ocorrido em auditórios expressivos da universidade – o Auditório da Reitoria, o Auditório Bento Prado Jr., o Teatro Florestan Fernandes, a Tenda Indígena na SBPC realizada (toda em tendas armadas para este fim) na UFSCar – e ocupado diversos outros espaços menos acostumados a manifestações universitárias – como ir ao Restaurante Universitário cantando e dançando, por exemplo. Tem conjugado, ademais, uma série de personagens – lideranças indígenas, militantes dos movimentos indígenas, representantes do Estado, estudantes, além de engajado docentes, técnicos, gestores e estudantes indígenas da própria universidade. Estudantes indígenas têm, como tal, feito parte de outros eventos estudantis, como os torneios de futebol, em que participam como um time.

Os eventos vão desde as celebrações do abril indígena – as Semanas dos Estudantes Indígenas da UFSCar – a workshops – como os dois realizados pelo PET Saúde Indígena –, seminários e congressos. Infelizmente, não tenho uma lista destes eventos, parte da lacuna de registro da própria universidade, que certamente daria uma visão mais ampla da intensidade e da extensão dessas manifestações. Aqui, comento dois de que tive o privilégio de participar na organização, o I Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (I ENEI) e a II SBPC Indígena, que, de modo complementar, colocaram muitas das questões que abordo acima em debate pela universidade.

O I ENEI foi realizado na UFSCar em 2013. Pensado pelos estudantes, foi organizado em reuniões no Centro de Culturas Indígenas, de que me convidaram a participar, e de que fui algo como uma representante da CAAPE (Coordenadoria de Ações Afirmativas e Outras Políticas de Equidade), então coordenada pela professora Roseli Mello. Essa Coordenadoria integrava a PROGRAD, na época a instância da UFSCar de acompanhamento dos estudantes indígenas. O ENEI foi organizado durante a gestão na PROGRAD da professora Claudia Raimundo Reyes, que garantiu todo o apoio institucional à sua realização. Tendo os estudantes reivindicado para si o planejamento do evento, minha participação foi mais de colaboração; um apoio, porém, bem-vindo, sendo um acesso à instituição.

A primeira questão que se colocava para os estudantes é a de que como deveria se constituir um evento de estudantes indígenas: qual seria a participação de não-indígenas, e qual seria a participação de indígenas que não são estudantes. Após uma série de reuniões, uma decisão foi tomada: a de que todas as mesas, a não ser a de abertura – de que estariam presentes gestores, da universidade e ligados à educação escolar indígena – seriam compostas apenas por indígenas. Este seria um espaço, ressaltaram, para os indígenas falarem entre si e para a universidade, e não para se ouvir não-indígenas. O formato do evento, também, se colocava como uma questão: um evento acadêmico, deveria ser prioritariamente um evento indígena, e, portanto, deveria abrir a possibilidade de uma série de manifestações que não apenas aquelas que eminentemente se vivia no mundo acadêmico. Deveria ser, assim, um evento que demonstrasse o potencial acadêmico dos debates por indígenas, mas que não se restringissem a isso.

Como se poderia esperar, também, a questão de como estudantes indígenas seriam recebidos era uma discussão importante. Tomando por base as experiências do Vestibular Indígena e de seu acolhimento, os organizadores da reunião passaram a demandar, junto à universidade, apoio para estadia e alimentação dos participantes. Assim, com o apoio da Reitoria, então a cargo do professor Targino de Araújo Filho, foi alugado o espaço do “Paulistinha”, uma escola de futebol que faz fronteira com o campus São Carlos da UFSCar, em que candidatos ao Vestibular Indígena ficavam hospedados, e que receberia então os participantes do I ENEI. Com um pouco mais de trabalho conseguiu-se, por intermédio da Pro-Reitoria de Assuntos Comunitários e Estudantis - ProACE, refeições para os participantes no Restaurante Universitário. Além disso, conseguiu-se, com o apoio da PROGRAD e da Pro-Reitoria de Administração – PROAD a confecção de materiais como canecas com o logo da UFSCar (um item comum para estudantes da UFSCar, parte de um projeto para evitar resíduos sólidos e importante para uso no RU), camisetas, folders e etc. As passagens e a hospedagem dos participantes em mesas foram ofertadas pelo Instituto de Psicologia da USP, por meio do professor Danilo Silva, que estava atuando junto ao curso de Psicologia da UFSCar e em especial com o estudante Edinaldo Rodrigues no debate sobre atenção psicológica a indígenas. Faltaria, apenas, o traslado dos participantes, de que a UFSCar não pode se responsabilizar, e buscou fazer uma parceria com as diversas reitorias, o que não se revelou infelizmente suficiente. Mas, com isso tudo, a recepção dos participantes aqui estaria completa: camisetas, alimentação, hospedagem.

Definir quem seriam os participantes das mesas colocou, ainda, outras questões: dada a diversidade de origem dos estudantes organizadores, e de experiências no movimento indígena e na formação acadêmica, suas referências eram também diversas, e demandaram uma série de debates para fechar uma lista que se percebeu compreender, se não a todos, à maioria. As mesas foram compostas, então, para debater questões fundamentais da formação indígena universitária: As Ações Afirmativas e os Povos Indígenas; A Educação Escolar Indígena; Pesquisa e Extensão em Territórios Indígenas; Saúde Indígena e a Formação de Indígenas na Área de Saúde; O Movimento Indígena no Brasil e a Formação de Profissionais Indígenas, todas tendo por mediadores estudantes da UFSCar que fizeram parte da organização do evento e, particularmente, da mesa.

O I ENEI foi um sucesso e ganhou continuidade, estando agora em sua quinta edição, e foi ganhando novos formatos de acordo com seu trânsito por universidades organizadoras e regiões do

país (de São Carlos/SP, foi para Campo Grande/MS, Florianópolis/SC, Santarém/PA, e agora será realizado em Salvador/BA).

Os debates do I ENEI foram muito intensos e abrangentes, e não serão a eles que me voltarei aqui⁹ – quero aqui ressaltar a tomada dos palcos e dos teatros e auditórios da universidade pelos estudantes indígenas, tendo por pauta e agenda tomar a palavra para si, de modo a fazer do evento um espaço de fala dos indígenas, sejam eles estudantes, profissionais formados, professores indígenas em escolas e universidades, lideranças, parte do movimento indígena de âmbito nacional. Na abertura, gestores nacionais da educação escolar indígena e da UFSCar dividiram o palco com os estudantes indígenas da UFSCar, organizadores do evento, como mestres de cerimônia – nas figuras de Orinaldo Sena, Kaxinawá, e Mayara Suni, Terena – e em uma dança inicial. Assim também, participantes da plateia foram tomando conta dos debates, como se pode ver na primeira mesa, em que estudantes que vinham de várias regiões e universidades do país tomaram a frente do palco para falar de suas experiências¹⁰.

Um empreendimento muito diferente foi a organização em São Carlos de uma SBPC Indígena. Ela veio de uma vontade da própria universidade, que organizava a reunião, a partir do então Vice-Reitor Adilson Jesus Aparecido de Oliveira e da própria SBPC, a partir da experiência da I SBPC Indígena no Acre. Havia uma apreensão em ambas as gestões institucionais, com a ideia de que no Acre, em região amazônica, o debate sobre questões indígenas e a participação de indígenas seria mais garantida do que em pleno sudeste. Os estudantes reunidos no CCI, no entanto, não se dobraram a essa apreensão, e retomaram os empreendimentos do I ENEI, com uma diferença importante: sendo a SBPC uma entidade científica, os debates seriam organizados por mesas que profissionais indígenas compartilhariam com profissionais não-indígenas, cientistas reconhecidos. A intenção foi então diversa: ao invés de tomar para si a palavra, indígenas falariam lado a lado com cientistas e acadêmicos reconhecidos, demonstrando, em plena reunião de uma entidade que fala de “progresso” pela “ciência”, o valor dos conhecimentos indígenas e da formação profissional indígena e como eles são, então, equivalentes aos científicos, além de como a própria ideia de progresso deveria ser reformulada.

A programação, então, recolocou os impasses de quem e quais questões seriam representativos para esta reunião, mas de um modo geral ela se repetiu no que se sugeriu acima ser uma política indígena no sentido amplo: de falas que vêm do movimento indígena e de profissionais indígenas em atuação a falas de estudantes, entre palestras, oficinas e mesas, indígenas e não-indígenas se revezaram falando das questões dos direitos indígenas, dos conhecimentos tradicionais, da patrimonialização, da formação profissional de indígenas, de políticas de ações afirmativas e de, como se chamou, das ciências indígenas, além de oficinas culturais oferecidas por indígenas e destinadas ao público amplo¹¹.

9 O documento final do I ENEI pode ser acessado em: <http://www.oeei.ufscar.br/wp-content/uploads/2014/07/DOCUMENTO-FINAL-I-ENEI-UFSCar-2013.pdf>. Ele foi entregue ao então Ministro da Educação e representantes da SECADI/ MEC e da FUNAI durante o Seminário “Educação Superior de Indígenas no Brasil: balanços de uma década e subsídios para o futuro”, realizado nos dias 25 e 26/11/2013 em Brasília, tendo sido o então estudante da UFSCar Custodio Benjamim da Silva (hoje egresso) convidado exclusivamente para este fim.

10 Um pouco desse momento pode ser visto no vídeo veiculado por Edgar Kanaikô: <https://www.youtube.com/watch?v=3c-rRObRWPo>

11 A programação está disponível em: <http://www.sbpnet.org.br/saocarlos/atividades/indigena.php>. A SBPC Indígena contou com o apoio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Tendo a reunião ganhado o formato de tendas armadas para este fim, estudantes indígenas requisitaram uma tenda própria – que, ao final, se revelou pequena. Tomando a parte frontal e externa da tenda para exposição e venda de artes, e para sessões de pintura corporal que se revelaram de grande sucesso, as atividades lotaram e deixaram muitos da plateia sentados em seu exterior (o que se explica, ademais, pelo calor do interior paulista e a pouca ventilação interior da tenda). Diferente do I ENEI, em que a participação, inclusive do público, era majoritariamente indígena, a SBPC Indígena da UFSCar cumpriu o papel desejado de chamar um público diverso para ouvir palestrantes indígenas e testemunhar sua condição de igualdade, como palestrantes e como conhecedores, com os cientistas que, já se esperava, tomariam os espaços da universidade em uma reunião científica. Como o I ENEI, a SBPC Indígena da UFSCar reivindicou sua continuidade, ganhando, na Assembleia Geral final, a garantia de que toda reunião anual da SBPC ganharia uma edição da SBPC Indígena – o que, como o ENEI, significa ganhar novos formatos a cada realização, sediada em diferentes universidades.

Dos eventos em si, cada fala, cada atividade, mereceria uma elaboração. Uma questão, no entanto, nos remete novamente à questão da interculturalidade, este termo que tem permeado toda experiência de educação escolar indígena, apresentando-se como sua definição e meta e seu princípio, mas que é de fato tão pouco definido ele mesmo. Em ambos os eventos, foi tematizados exatamente no que diz respeito às pesquisas universitárias a serem desenvolvidas pelos estudantes indígenas. Como apontamos acima, há uma expectativa, às vezes das instituições acadêmicas, às vezes dos estudantes indígenas, e às vezes de ambos, de que suas pesquisas sejam desenvolvidas “com seu próprio povo”, “na sua aldeia”, “na sua terra indígena”, “sobre seus conhecimentos”, “da sua cultura”, “com os mais velhos”. Porém, e também nisso, algumas barreiras se apresentam. Assim, no I ENEI, uma mesa explorou a questão do desenvolvimento de pesquisas e atividades de extensão em terras indígenas – tendo em vista de que elas são regulamentadas e devem passar por uma aprovação das Comissões de Ética em Pesquisa das respectivas universidades. A questão colocada era: no caso dos pesquisadores, ou de quem faz a atividade de extensão, serem os próprios indígenas, caberia a essas comissões a aprovação de seus projetos? Que parte caberia às comunidades indígenas em aprovar ou não os projetos? Qual o papel das instâncias acadêmicas e da FUNAI neste processo? E, pior, nos casos em que as comunidades – em suas várias formas – aprovam, aceitam, ou mesmo demandam os projetos, mas as Comissões de Ética não, a que lado penderia a decisão?

Esta questão é de grande importância, e tem, de acordo com os estudantes indígenas presentes, dificultado a elaboração de pesquisas que, de outro modo, são muitas vezes, e de muitos lados, cobrados a fazer. Por um lado, temos o papel da FUNAI na aprovação da entrada de pesquisadores em Terras Indígenas – o que ela apresenta como uma proteção aos conhecimentos indígenas e aos próprios indígenas, evitando exploração e roubo de conhecimentos. Antropólogos, por exemplo, devem encaminhar à FUNAI e ao CNPq suas propostas de pesquisa para que sejam avaliadas pelo mérito e pelo histórico do proponente, e, se a FUNAI deve entrar em contato com aqueles com quem a proposta de pesquisa se desenvolverá, que poderão, então, se informar de seu interesse ou não pela pesquisa ou atividade, quem emitirá o parecer final será a ela. Por outro lado, os Comitês de Ética em Pesquisa para toda pesquisa, já que eles foram formados para evitar riscos em relação à saúde, não necessariamente teriam validade

para todos os campos de pesquisa, ou deveriam ser modificados para se adequar a diversos campos, como têm discutido Sarti e Duarte (2013), por exemplo, para as ciências humanas, colocando em debate a diferença de pesquisas *em* seres humanos e *com* seres humanos. De fato, a regulamentação existente volta-se à questão da saúde, regulamentando intervenções e pesquisas sobre saúde para "populações indígenas"¹². De todo modo, não se regularizou ainda, de modo satisfatório, a ética em pesquisa, e atividades de extensão, quando realizada por indígenas, o que, como ressaltam estes estudantes, é algo urgente e necessário para dar conta da autonomia indígena.

Assim, o Documento Final do I ENEI propõe:

1. DEVE-SE ELABORAR MODOS DE CONSULTA E AUTORIZAÇÃO DE PESQUISAS REALIZADAS POR PESQUISADORES INDÍGENAS COM SUAS COMUNIDADES QUE RESPEITEM OS MODOS COMO AS COMUNIDADES SE ORGANIZAM E A CIRCULAÇÃO DOS CONHECIMENTOS, CONSULTANDO-SE QUAIS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS PODEM SER DIVULGADOS NA ACADEMIA E, EM GERAL, FORA DA COMUNIDADE. 2. QUE OS COMITÊS DE ÉTICA DE PESQUISAS COM SERES HUMANOS RECONHEÇAM A AUTONOMIA DAS ALDEIAS E COMUNIDADES NA AVALIAÇÃO E AUTORIZAÇÃO DA ENTRADA DO PESQUISADOR INDÍGENA OU NÃO-INDÍGENA EM TERRA INDÍGENA; 3. CRIAR CRITÉRIOS DIFERENCIADOS PARA OS PESQUISADORES INDÍGENAS QUE NECESSITEM ENVIAR SEUS PROJETOS DE PESQUISA PARA APROVAÇÃO AO COMITÊ DE ÉTICA DE PESQUISA COM SERES HUMANOS; 4. DISCUTIR A ABRANGÊNCIA TEMÁTICA DE VALIDADE DO COMITÊ DE ÉTICA DE PESQUISA COM SERES HUMANOS, QUE TEM ABRANGIDO TODAS AS PESQUISAS PROPOSTAS NA UNIVERSIDADE BRASILEIRA E HOMOGENEIZANDO UM MODELO DE CONSULTA E AUTORIZAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA CHEGANDO A IMPOSSIBILITAR A REALIZAÇÃO DE PESQUISAS POR INDÍGENAS EM SUAS PRÓPRIAS COMUNIDADES E COM SUAS FAMÍLIAS; 5. QUE AS UNIVERSIDADES RESPEITEM QUE NEM TODO CONHECIMENTO INDÍGENA PODE TER AMPLA DIVULGAÇÃO E DIFUSÃO; 6. ELABORAR UM TERMO DE ACORDO DE PESQUISADORES INDÍGENAS E NÃO INDÍGENAS (TAPIN) COMO FOI REALIZADO PELA FOIRN (FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO) EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, NO ALTO RIO NEGRO-AM. 7. CRIAÇÃO DE PROGRAMAS ESPECÍFICOS DE PESQUISA E EXTENSÃO PARA OS ACADÊMICOS INDÍGENAS; 8. PAUTAR UMA DISCUSSÃO ACERCA DA PORTARIA Nº 177/2006 DA FUNAI¹³.

Vê-se que, além das questões que dizem respeito à aprovação para a realização de pesquisas por pesquisadores indígenas, e a regulamentação, outro ponto crucial, e que retornou nos debates da II SBPC, é a demanda de que os próprios indígenas possam definir como as pesquisas serão desenvolvi-

12 RESOLUÇÃO Nº 304 DE 09 DE AGOSTO DE 2000, CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE, <https://goo.gl/P7knau>

13 A mesa que elaborou este debate foi composta por Erinilso Severino de Souza (Manchineri,) – estudante de Ciências Sociais/UFSCar – Coordenador, e pelos palestrantes Eurico Sena (Baniwa) – advogado, docente da Licenciatura Intercultural – IEBA; Ariabo Kezo (Balatiponé) – estudante de Letras/UFSCar; Erinilson Severino de Souza (Manchineri) – estudante de Ciências Sociais/UFSCar, mas a relatoria buscou incorporar o debate e as intervenções do público.

das, mesmo sendo os pesquisadores indígenas. Neste caso, o debate refere-se aos modos de conhecimento e sua circulação, e a questão é quais os conhecimentos que poderão e deverão ser divulgados, ou sequer pesquisados, no que diz respeito aos muitos conhecimentos indígenas. É um reconhecimento de que conhecimentos indígenas não são homogêneos e nem igualmente compartilhados, e que os regimes de conhecimento devem ser respeitados. O tema foi desenvolvido por Rosi Wahikon na II SBPC Indígena, na mesa “Taxonomias Científicas e Conhecimentos Indígenas”, indicando, em sua fala sobre conhecimentos indígenas e seu reconhecimento acadêmico, como, na elaboração de seu mestrado (Pereira 2013), construiu um diálogo com seu pai, questionando sempre aquilo que ele ensinava como pai à sua filha e aquilo que poderia ser divulgado em texto.

Mais uma vez, questões que são colocadas a partir dos estereótipos que marquei acima e de um desconhecimento do que sejam conhecimentos indígenas e seus regimes de produção e circulação são tematizados com agudeza pelos próprios pesquisadores indígenas. Mas, como Rosi Wahikon também enfatiza, o poder da escolarização – estendendo-a à universitária – também se interpõe nestas relações, e o risco que se coloca no horizonte, apesar dos esforços e das resistências indígenas, é a de homogeneizar pesquisas realizadas por indígenas como acadêmicas. Esta homogeneização vem não só dos desconhecimentos do que sejam modos indígenas de conhecer e aprender como de uma formatação prévia de metodologias de pesquisa – como por exemplo entrevistas (e sempre com mais velhos), mensuração por critérios biológicos ou ecológicos sem que se elabore os critérios de escolha dos povos e seus conhecimentos, etc. – que, no limite, não permitem que modos de pesquisar propriamente indígenas venham a se desenvolver.

Se algo se aprendeu nesta experiência na UFSCar nesta década é o tamanho do desafio de produzir conhecimentos compartilhados, e fazer, de fato, dialogar pedagogias e modos de conhecer de modo a potencializar as propostas indígenas de incorporar novos saberes e novas técnicas a seus conhecimentos. Evidentemente, universidades ganham com as diversidades presentes em seus campi – mas não deveria ser este o ponto e o objetivo de seus programas. O ponto é ampliar conhecimentos, modos de conhecimentos e mundos cognoscíveis. E reconhecer que, para isso, o fazer acadêmico tem que mudar, para não falar do cotidiano das práticas pedagógicas. Para que isso aconteça, evidentemente, a universidade tem que se colocar em xeque. Se a UFSCar tem colhido tantos frutos, é por uma experiência muito feliz de institucionalização de um programa de inclusão de indígenas na universidade, com uma abertura excepcional para ouvir suas demandas e buscar responder a elas em 10 anos de experiência. Se tem ainda muito a fazer, como aponto aqui, é pela resistência, que persiste, em se abrir a estes mundos e extrapolar estereótipos, preparando melhor para dialogar com os estudantes indígenas. Por fim, se tem dado tão certo, é fruto do incansável trabalho destes próprios estudantes em se fazer ouvir e em ensinar o que é ser indígena e o que é ser um estudante indígena universitário.

Clarice Cohn é docente do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELTRAME, Camila Boldrin. 2013. Etnografia de uma escola Xikrin. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSCar.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. Cultura com aspas. São Paulo: CosacNaify.
- _____. 2012. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. Revista de Antropologia v 55 no. 1, pp. 439-464.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro (orgs.). 2014. Políticas Culturais e povos indígenas. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- COFFACI de LIMA, Edilene; COELHO de SOUZA, Marcela (orgs.) 2010. Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília : Athalaia: 2010.
- COHN, Clarice. 2000. A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de mestrado, São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia – USP.
- _____. 2014. A cultura na escola indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro (orgs.). Políticas Culturais e povos indígenas. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- DAL’BO, Talita. 2010. Construindo pontes: o ingresso de estudantes indígenas na UFSCar, uma discussão sobre “cultura” e “conhecimento tradicional”. Dissertação de Mestrado. São Carlos, UFSCar.
- JODAS, Juliana. 2012. Entre diversidade e diferença: o Programa de Ações Afirmativas da UFSCar e a vivência dos estudantes indígenas. Dissertação de Mestrado. São Carlos, PPGS/UFSCar.
- PEREIRA, Rosilene Fonseca. 2013. Criando Gente no Alto Rio Negro: um olhar Waikhana. Dissertação de Mestrado. Manaus, UFAM.
- MATTIOLI, Érica Aparecida Kawakami. 2014. Povos indígenas na universidade: ação afirmativa e a geopolítica do conhecimento. Tese de Doutorado. São Carlos, PPGS/UFSCar.
- MAYURUNA, Jaime da Silva. 2014. Movimento e Participação Política dos Indígenas do Vale do Javari. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de São Carlos.
- McCALLUM, Cecilia, 1998. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. ALVES, PC., and RABELO, MC. orgs. Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/ Editora Relume Dumará.
- QUEZO, Luciano Ariabo. 2012. Língua e cultura indígena Umutina no Ensino Fundamental. São Carlos.
- SANTANA, José Luiz. 2010. Práticas terapêuticas com ervas medicinais do povo xukuru do Ororú-

bá e sua aplicação na Fisioterapia. Relatório Final de Pesquisa.

SARTI, Cyntia; DUARTE, Luiz Fernando Dias (orgs.). 2013 Antropologia e ética: desafios para a regulamentação. Brasília: ABA. In: http://www.portal.abant.org.br/livros/Antropologia_e_etica___desafios_para_a_regulamentacao.pdf

SILVA, Custódio Benjamin da. 2014. Educação escolar Baniwa e escola indígena baniwa Paraatana, de Castelo Branco/AM. Monografia de Conclusão de Curso – Pedagogia/Noturno. São Carlos, UFSCar.

SOUZA, Erinilson. 2015. Musicalidade indígena Manchinery. Relatório de pesquisa, OEEI/UFS-Car-CAPES.

VAN VELTHEN, Lúcia Hussak. 2003. O Belo é a Fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Assírio & Alvim.

UMA DÉCADA DE PRESENÇA INDÍGENA NA UFSCAR

Resumo: O artigo retoma a primeira década de inclusão de estudantes indígenas na Universidade Federal de São Carlos para discutir, de um lado, suas condições institucionais e, de outro, os desafios que se expressam no que diz respeito em especial ao debate da interculturalidade, dos conhecimentos e das culturas indígenas, e dos estereótipos com que estes estudantes se defrontam. O texto ressalta as atuações políticas e acadêmicas indígenas na universidade, propondo modos de reconhecer nelas originalidades que nem sempre estavam previstas pela instituição. Tomando a experiência da autora em diversas frentes desse processo, desde a implantação, gestão e avaliação do Programa de Ações Afirmativas e do Vestibular Indígena, até a produção acadêmica e de eventos com os estudantes indígenas, o texto propõe um balanço ao mesmo tempo comemorativo e crítico.

Palavras-chave: estudantes indígenas; ações afirmativas; UFSCar

A DECADE OF INDIGENOUS PRESENCE AT UFSCAR

Abstract: The article resumes the first decade of inclusion of indigenous students in the Federal University of São Carlos to discuss, on the one hand, their institutional conditions and, on the other, the challenges that are expressed in what concerns in particular the debate on interculturality, knowledge and cultures, and the stereotypes that these students face. The text emphasizes the indigenous political and academic actions in the university, proposing ways of recognizing on them originalities that were not always foreseen by the institution. Taking the author's experience on several fronts of this process, from the implantation, management and evaluation of the Program of Affirmative Actions and the Indigenous Vestibular, to the academic and event production with the indigenous students, the text proposes a balance at the same time commemorative as well as critical.

Keyword: indigenous students; affirmative actions; UFSCar

RECEBIDO: 23/07/2017

APROVADO: 07/08/2017

ARTIGOS

Ações Afirmativas para Estudantes Quilombolas: o processo de criação do Programa de Inclusão de Estudantes Quilombolas (PROINQ) na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

SÔNIA REGINA LOURENÇO

O estado de Mato Grosso reúne um expressivo contingente de 97 comunidades de quilombos. Desse total, 69 abriram processo no INCRA, reivindicando a titulação fundiária de seus territórios tradicionais. Vale destacar que nenhuma das comunidades de quilombos no estado de Mato Grosso recebeu a titulação de seu território. Em todo o Brasil, a Fundação Cultural Palmares (FCP) mapeou 3.524 comunidades quilombolas. Destas, cerca de 1.500 foram reconhecidas e certificadas. No estado de Mato Grosso, estão distribuídas nos municípios de Cuiabá, Vila Bela da Santíssima Trindade, Cáceres, Nossa Senhora do Livramento, Chapada dos Guimarães, Acorizal, Barra do Bugres e Poconé – esta última concentra a maior parte, com 28 comunidades quilombolas, considerando o complexo de Mata-Cavalo, com seis núcleos. Só o município de Chapada dos Guimarães, mais conhecido pelo Parque Nacional de Chapada dos Guimarães e pelo circuito turístico, abriga, nos sertões adentro, os quilombos Ribeirão Itambé, Lagoinha de Baixo, Lagoinha de Cima, Ariçá-Açu, Morro do Cambambi, Mata Grande e Cansação. Em Cambambi, por exemplo, a comunidade é constituída por uma rede extensa de famílias, “esparramadas”, como eles dizem, nas proximidades do Rio Quilombo, na Biquinha, com 18 famílias, em Varginha e no próprio Morro do Cambambi, lugares nos quais “nasceram e foram criados”. As famílias de todos os quilombos de Chapada dos Guimarães totalizam aproximadamente 2,5 mil famílias, “esparramadas” nas áreas rurais e urbanizadas na cidade e nos bairros periféricos das cidades de Cuiabá e Várzea Grande.

Estas comunidades estão conectadas pelas relações de parentesco, pelas trocas que se adensam com as festas de santo que fazem circular a pequena produção de mandioca para a produção de farinha, o maxixe, a coleta de coco de babaçu, os doces de caju e de banana, entre outros temperos e receitas da culinária dos quilombos, que confere às festas o saber local. Neste circuito de trocas, os itinerários terapêuticos e as práticas de autocuidado promovidos pelas mulheres benzedeiras e raizeiras reafirmam também a importância da terra e a contiguidade territorial entre os quilombos, configurando uma linha contínua entre elas, a terra, o território tradicional e as cosmologias.

Assim, fazem dos sertões de Chapada dos Guimarães uma grande “territorialidade negra”, expressão que Maria de Lourdes Bandeira (1991) cunhou para definir as terras de quilombos. “Territorialidade negra” que existe e (re)existe a despeito das grandes plantações de soja, de milho, de algodão, de eucalipto e da criação de gado da economia capitalística do agronegócio que avança sobre os territórios tradicionais. Esta territorialidade circunscreve não apenas uma dimensão geográfica da terra, mas a expressão de alteridades que as forças unificadoras do Estado e do racismo ambiental e institucional tentaram obstruir.

As pesquisas realizadas com estas comunidades permitem aferir que o Centro-Oeste foi um epicentro do sistema escravista colonial que buscou dominar e colonizar tanto os povos indígenas quanto a população africana, e, posteriormente, os afrodescendentes que formaram a maioria da população em todo o território brasileiro. Alguns quilombos marcaram o contexto histórico dos séculos XVIII e XIX no estado de Mato Grosso: o maior quilombo de todos, chamado Quariterê ou Piolho, o quilombo de Sepotuba e o quilombo de Rio do Manso, localizado em Chapada dos Guimarães, formado antes de 1859. No ano de 1770, as constantes notícias de fugas de escravos para o mato e para o quilombo Grande, o Quariterê, fizeram com que o governador da província, Luís Pinto de Souza Coutinho, criasse uma companhia de soldados, ordenando a destruição do quilombo, recomendando ao sargento-mor “o inviolável segredo que devia haver na saída para o tal quilombo, a fim de que os negros não tivessem notícia dessa nunca pensada determinação” (Anzai & Amado 2006:138). Assim, na noite de 22 de julho do ano de 1770, a companhia de soldados partiu para a aniquilação do quilombo de Quariterê, conforme a narrativa oficial, registrada nos Anais de Vila Bela,

“Rompendo os sertões e veredas mais agrestes, animosamente chegaram ao afamado **quilombo Grande**. E o abalroaram na noite de 22 de julho. Por estarem as casas do quilombo divididas e dispersas umas das outras, em diferentes partes, abalroaram a primeira que toparam, onde surpreenderam muito pouca gente (...). Sendo os encontros muitos, e muitas resistências, não houve da nossa parte perigo algum de vida. Da parte daqueles inféis morreram nove, dos quais foram apresentadas ao Senado 18 orelhas. Compunha-se esse **quilombo de 69 pessoas do gênio de Guiné**, entre machos e fêmeas, dos quais vieram acorrentados e presos 41, e nove mortos; perfazem cinquenta; e os 37 que faltam, para o total de escravos, ficaram desarvorados pelos matos. Achavam-se no mesmo quilombo trinta e tantas índias, que os tais negros tinham apanhado no sertão, onde matavam os machos e traziam as fêmeas para delas usar como mulheres próprias” (Anzai & Amado 2006:139-141, grifos meus).

O quilombo Grande, Quariterê ou Piolho, foi liderado por Teresa de Benguela, a rainha negra e ex-escrava. Teresa de Benguela governou o quilombo por mais de 20 anos após o assassinato de seu marido, José Piolho, que ocupava a posição de rei no Quariterê. No dia 25 de julho se celebra o Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha, oficialmente reconhecido com a Lei nº. 12.987, de 2 de junho de 2014, instituindo o Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra. A data foi estabelecida em 1992, no I Encontro de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Afro-Caribenhas.

A narrativa documentada nos *Anais* fornece não apenas os sinais da presença do contingente africano escravizado na região do Rio Guaporé, mas também a resistência dos quilombos ao aprisionamento e à servidão colonial. Teresa de Benguela foi aprisionada, cortaram-lhe a cabeça e a penduraram num poste no meio da praça do quilombo, como exemplo da ação da coroa contra a resistência. O quilombo, de maioria constituída por “índios caborés” e negros que sobreviveram à primeira expedição bandeirante nos rios Guaporé e São José (Piolho), foi transferido para outro assentamento, chamado Aldeia Carlota. Neste lugar, teriam sido tomados como exemplo do regime disciplinar do poder colonial para controlar os “ataques” de indígenas e evitar novas fugas e retaliações de escravos.

Os quilombos localizados em Chapada dos Parecis, rios da Galera, Sararé, Mutuca e Pindaituba, além do quilombo de Quariterê, foram todos atacados e destruídos pelas companhias de soldados, as bandeiras, que seguiam ordens do governador da província, desejoso em consolidar o domínio sobre os territórios no interior do estado de Mato Grosso (Bandeira 1988:118).

A narrativa da sociedade colonial compreendia que o ato de se aquilombar ou se amocambar significava tanto se rebelar contra a legislação vigente quanto “apavorar” a população não escrava. O “medo negro” pode ser lido como uma chave interpretativa que tenta minimizar a agência dos sujeitos em situação de desigualdade social (Carneiro da Cunha 2012). A insurgência dos quilombos, considerada apenas como atos rebeldes de sujeitos desterrados e desenraizados de seus locais de origem, reaparece com as comunidades quilombolas reivindicando ações afirmativas como políticas públicas de Estado de acesso ao ensino superior como um direito.

As ações afirmativas para quilombos são políticas de reparação histórica, social e também de natureza étnico-racial, na medida em que o sistema de escravidão foi um sistema compulsório e hierárquico que teve “em si *loci* de violência e de opressão, que estavam eventualmente situados em pontos diferentes, em diferentes sociedades”. Como argumenta Carneiro da Cunha (2012:77-84), “ser negro” era sinônimo de escravo e escravo era sinônimo de ser negro ou africano; talvez fosse uma das razões pelas quais os forros procuravam escapar do sistema, se juntando aos quilombos do interior de vários estados do Brasil, como forma de resistência e de rearranjo social de suas formas de vida. A população negra que conseguia a alforria e passava a viver na condição de pessoas livres, ainda assim, não conseguia o acesso à terra, à educação e à saúde. Esta exclusão fortalecia a concentração de terras e continuava a sujeitar a população “livre” ao trabalho dependente como assalariados e diaristas, agregados e lavradores em fazendas de cana, café, entre outras. Estas condições de trabalho são encontradas até os dias de hoje quando muitos trabalhadores e trabalhadoras quilombolas se encontram submetidos às relações de trabalho em fazendas, forjadas por grandes grileiros de terras, dentro dos territórios quilombolas

e, sem carteira assinada e sem nenhuma garantia de direitos, acabam trabalhando para seus próprios antagonistas, uma forma de “cativeiro” contemporâneo.¹

O Programa de Inclusão de Estudantes Quilombolas (PROINQ) tem como marco inicial a data de 7 de dezembro de 2013, quando foi realizado o *Seminário Comunidades Quilombolas de Mato Grosso: território, educação e patrimônio cultural*, realizado por mim e os alunos bolsistas de extensão (Foto 1).² O evento teve a participação de oito comunidades de quilombos dos municípios de Chapada dos Guimarães, Poconé, Vila Bela da Santíssima Trindade, Várzea Grande e Nossa Senhora do Livramento, de representantes da Superintendência Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA, 13/MT), e da Coordenação de Políticas Acadêmicas e Ações Afirmativas da Pró-Reitoria de Assistência Estudantil - PRAE/UFMT. Todas as despesas com passagens e alimentação para propiciar a participação dos quilombolas no evento foram custeadas pelos recursos do edital PROEXT/2013.

O seminário tinha como objetivo realizar a devolutiva dos resultados das pesquisas e das ações de extensão desenvolvidas com as comunidades Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, quilombos que ali vivem há mais de 200 anos nas áreas rurais do município de Chapada dos Guimarães. Os dois quilombos foram reconhecidos e certificados pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2005, no âmbito das políticas públicas para certificação e reconhecimento das comunidades quilombolas desde a publicação da Carta Constitucional, e do ADCT 68, que estabeleceu que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

No período da manhã, faríamos a apresentação dos trabalhos de pesquisa e extensão, mas a dinâmica se inverteu, quando os quilombolas pegaram o microfone e resolveram contar as suas histórias, narrando os episódios de violência, de racismo, de ameaças e de resistência aos dispositivos de exclusão promovidos pelo Estado brasileiro durante os últimos dois séculos (XIX e XX). As narrativas dos representantes das comunidades quilombolas de Vale do Alegre Valentim e Martinho, de Vila Bela, Morro do Cambambi, Lagoinha de Baixo e Lagoinha de Cima, de Chapada dos Guimarães, Tanque do Padre, de Poconé, e Capão do Negro, de Várzea Grande, versam sobre o processo de expulsão de suas terras, os conflitos e as ações que eles têm empreendido na luta política por seus direitos aos territórios tradicionais e, agora, pelo acesso à educação no ensino superior. O primeiro deles a falar foi o Sr. Emídio de Souza, da comunidade Morro do Cambambi, importante representante das comunidades quilombolas no Conselho de Ações Afirmativas da UFMT, criado em maio de 2014.³

1 O monopólio sobre as terras se consolida no século XIX com a promulgação da Lei de Terras de 1850. Assim, proibia-se o acesso à terra da população negra e se alimentava a condição da escravidão que, por sua vez, era a principal força produtiva que sustentava o sistema econômico e político do Brasil desde meados do século XVI ao XIX.

2 O Seminário foi uma das atividades previstas no projeto de extensão *Patrimônio Cultural e Saberes tradicionais Quilombolas, Chapada dos Guimarães/MT*, edital PROEXT/MEC, 2013.

3 Todas as falas foram gravadas e filmadas com a autorização prévia dos representantes quilombolas para finalidades acadêmicas.

Sempre que eu vou junto aos encontros com Elzito, da Lagoinha de Baixo, a Rosinete, né, é um prazer muito grande, eu sou lá do Ribeirão Bom Jardim, Morro do Cambambi. Se eu for contar minha história é mais que cinco minutos, entendeu, porque quando eu ainda era pequeno as nossas terras forma tomadas à força, a peso de carabina, bem aqui pertinho, a 90 quilômetros de Cuiabá. Colocaram fogo em nossas casas foram pelos latifundiários que nunca plantaram um pé de quiabo. Os meus avós e bisavós desde 1900, 1850 ou 1853, viviam ali e em menos de quinze dias tudo foi para as cinzas. E eu ainda era pequeno. A gente terminou vindo para a cidade e meu avô foi acidentado, passou a beber, não conhecia a cidade, e assim veio o sofrimento. Aí que a gente começa a ver o povo lutando pelos seus direitos. Então não é muito diferente, nós do Morro do Cambambi, onde nós temos um pedacinho de terra, lá moram essas trinta e poucas famílias. Mas a nossa terra era muito maior, e 95% das terras nossas foram tomadas à força. E assim a gente sabe também que em outras regiões isso aconteceu e até inclusive se a gente for ver, a identidade de cada um está até perdida, sem identidade, por quê? Porque foi tomada a força, são situações em que nós precisamos unir as forças. Com isso parabenizo o encontro porque é uma forma de interagir e de nós conhecermos a realidade do outro. Porque, às vezes, a gente acha que é só Lagoinha de Baixo que passou, que está passando por dificuldade de legalidade do território, mas não. É Chapada, Poconé, Vila Bela, que dizer sessenta e seis [69 com processos abertos no INCRA] comunidades tradicionais em Mato Grosso estão precisando da união para poder garantir o seu território, a legalização de suas terras. Você entendeu? Quer dizer, a minha, de treze famílias, que era na época quando fomos expulsos, somando hoje até a quinta geração dá mais de mil e duzentas pessoas nas periferias do mundo de meu Deus. Aqui no Brasil, assim, são muitas. Então essa realidade precisa mudar, e para mudar nós recebemos professores levantando informação, os antropólogos para o trabalho que a antropologia faz ao registrar a nossa história e deixando mais claro, né (Emídio de Souza, 2013).

Em seguida, a fala de Berchman Leite Ribeiro, do quilombo Vale do Alegre Valentim e Martinho, de Vila Bela da Santíssima Trindade, conta a história de sua comunidade e do seu trabalho colaborativo como pesquisador e técnico agrimensor junto aos trabalhos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas realizados com o INCRA.

Sou do Vale Alegre, Vale do Alegre por quê? Porque as famílias todas moravam no Rio Alegre e essas famílias que moravam no Rio Alegre, na região toda, eles todos foram expulsos. Aconteceu a mesma coisa, ainda tem um rapaz lá na Vila Bela, ele deve estar com 71 anos que tiraram ele da casa, amarraram e tocaram fogo na casa dele. E aí foi muito dessas assim, e Valentim Martins é o nome do meu avô. Martinho é outro homem do quilombo que nós tínhamos lá. E, digamos assim, hoje o nosso trabalho é muito pesado, pesado, eu fiz um trabalho lá para ver se nós construíamos. Vou mostrar para vocês, eu não tenho faculdade, os trabalhos começaram assim, no sistema artesanal (ele mostra o desenho da (Foto 1). Para poder chegar até o presidente da república nós chegaremos com esse documento lá. Mandeí e chegou na mão dele. Na mão dele para reconhecer o nosso território onde já tinham tirado para todo lado. Nós estamos em cima do território e ganhei a carta de autoreconhecimento [da Fundação Cultural Palmares] em cima desse documento aí. E aí atrás estão todas as informações, aqui estão todas as informações. Todas as famílias, mais lá para frente nós temos um documento de quem morreu. Esse aqui é a carta, todos esses aqui. Mas foi

um trabalho de muito sacrifício e até agora, por quê? Latifundiário quando dá um passo, ele dá dez, dá dez [...]. Fomos lá para Brasília, lá nos ministérios, eles acolhem a gente igual mãe acolhe a gente, igualzinho a mãe, ele obedece fala tudo o que você tem que fazer. Mas daí quando você vê que de uma parte que chega no nosso estado, eles desviam, nós temos que ver onde que esse desvio está. Entendeu? Porque na pele, vou falar de 1949. Foi uma das primeiras invasões das terras que pertenciam ao meu pai, desde a Segunda Guerra mundial, onde eles mandaram 1.200 arigó lá no Amazonas. Arigó é soldado. Soldado da borracha, aí de lá do Amazonas eles têm que ir trezentos e cinquenta mil de pau de óleo para a fazenda do governo federal, onde abriu a fazenda. Você sabe para quem que revoltou esse pessoal? Para nós que somos de Vila Bela. Não tinha estrada, não tinha uma saída, entendeu? O que que aconteceu? O latifundiário queria tudo, pegando nosso território, pegando nossa borracha, e a negrada vai para onde? E aí tem mais um ainda. Quem nunca tinha visto assim camarada falar assim “eu vou entrar na sua casa hoje”. Eles faziam. Porque de Vila Bela para baixo era território que você não podia descer, em certas partes com as famílias que lá estavam. E daí de 1964 para cá, entrou em invasão de uma vez no território, o que acontecia, se eu estava lá muitas vezes é tomada mandada nas pessoas lá, eu conversava com você, esse território aqui ele está mandado por São Paulo, pode todo documento que fiz tem lá, ou do Paraná, de Minas, eles já vinham com documento pronto. Aí ele assentava em volta de onde nós morávamos. Agora você vai ter que me ajudar a fazer dez quilômetros de cerca. Como que eu ia ajudar se eu não tinha? Sabe o que acontecia? Expulsavam dali. Aí mandava “rapaz é melhor o senhor sair dali, porque a vaca dele vai te atrapalhar, você está no meio da terra dele e não tem condição”. Ele te dava lá para você cinco reais, aí fazia você assinar um recibo como que vendeu, que injusto uma coisa dessas. Aí ou pedia até o nome, que você não podia nada, como que você ia falar, não tinha como. Aí está. Aí veio em 1988 agora o direito do negro. *Mas eu não vi esse direito até agora. Eu não vi.* Então, companheiros e companheiras, nós temos que dar as mãos um para o outro e falar: vamos juntos. Vamos juntos. Vamos segurar um na mão do outro que quando nós seguramos a mão do outro, o pessoal aí se abre. Se abre, aí nós damos conta. Sou capaz de escrever desde que aconteceu tudo lá, entendeu, agora de onde que nós viemos, vai chegar nesse ponto. Até em Vila Bela hoje, ou no passado, foi a capital de Mato Grosso, e aonde tem a maior jazida de ouro no Brasil, foi Serra Pelada e Vila Bela. Está lá, o cara está arrancando mais de quarenta toneladas por ano de ouro. Nas terras quilombolas, lá em cima, em cima de Vila Bela. No território de Vila Bela, e nós negros de Vila Bela não podemos falar, não temos direitos de ir lá. Então está aí a resposta. Entendeu? Mas chega, chega de nós sofreremos. Deixaram nós lá naquele lugar de Vila Bela sem resposta nenhuma até o governo estadual, o governo federal, e nós não vemos até hoje. Porque que não olhou nessa parte quilombola. Cuiabá entrou nessa questão com Campo Grande de mudar a capital para lá, Márcio Lacerda entrou com um documento, recurso que ele pagou para lá, eles devolveram e para nós de Vila Bela para dar como capital e está lá até hoje. Foi jogado lá, e nós estamos arrastando até agora, entendeu? Mas não está batendo a ideia assim diretamente como eu estou falando, não está batendo (Berchman Leite Ribeiro).



Foto 1: Cartografia elaborada por Berchman Leite Ribeiro Vale do Alegre Valentim e Martinho, de Vila Bela, MT. *Seminário Comunidades Quilombolas de Mato Grosso: território, educação e patrimônio cultural*, 07 de dezembro de 20113, ICHS, UFMT. Acervo Pessoal.

Dona Amância Frazão, importante Capelã das Irmandades que promovem a Festança, um conjunto de festas dedicadas a São Benedito, ao Divino Espírito Santo e às Três Pessoas da Santíssima Trindade durante o mês de julho, faz um importante relato sobre as expropriações das terras de quilombo:

Eu nasci no sítio, com meu irmão, e criamos, crescemos no sítio. Lá tinha de tudo, primeiramente era paz, né, na beira do rio, lindo rio. Tinha roça, tinha de tudo. Quando foi de umas mediações para cá, foram aparecendo aqueles fazendeiros, falaram que a terra eram deles e assim, que comprou de fulano de tal que não sabia quem era quem. Até porque nós não tínhamos o conhecimento desse fazendeiro, né. Quando nós chegamos, eles tomaram as terras tudinho. Como lá era nosso, saímos de lá, ficaram todas as coisas e nós viemos ficar na cidade sem um palmo de terra para plantar nada e sem nem direito de ir lá, né, proibiu a gente de ir. Quando de umas imediações para cá já não estava mais como estava antes assim, que desmataram muito e tiraram todas as famílias que tinham ali. Agora de uns tempos para cá já não estão mais assim, estão meio cismados, mas só quem tem dinheiro, tem dinheiro, quem não tem. Mas que nós sofremos, nós sofremos muito (Amância Frazão).

No diálogo com Berchman Leite Ribeiro, Emídio de Souza toma a palavra para fazer referência ao processo da escravidão e ao navio negreiro, estabelecendo conexões históricas e simbólicas com a África e o processo colonial:

Você puxa lá pra África o que é negro, o que é o negro na África, o negro é um lá na África, é uma colônia, vamos dizer assim, eu falo sempre esse exemplo, aqui em Cuiabá fala inglês, ali no Livramento fala português, ali na Vila Bela fala francês, e em vários lugares e o que que aconteceu, trouxeram esses negros para cá e enclausuraram no navio negreiro, agora você imagina vários dialetos, vários problemas, você entendeu, então como se num local, e daí cada um falava uma língua, cada um arrastava sua cultura e acabava se expandido. Aí hoje se você olhar pra África, até hoje eles não sobressaem, não conseguem parar os conflitos, você vê aquela pobreza, aquela dificuldade tremenda, entendeu [...]. Então nós temos que parar com isso, vamos se unir as forças e vamos se abraçar e vamos partir para cima. Se vocês analisarem, segundo a história, tem muitas pessoas bem muito mais estudadas que eu, é noventa e cinco, é sessenta e cinco por cento da população que vive desatualizada, vive fora do meio são os negros, entendeu. E se você olhar para história são uma meia dúzia de negros, e aliás são meia dúzia de brancos que mandaram. Entendeu? Se aqueles negros lá, se eles soubessem a força que eles tinham, eles se reuniam e faziam, então está acontecendo a mesma coisa que eles se uniam, eles faziam. E está acontecendo a mesma coisa hoje, nós somos a maioria negros e aí nós não temos essa força, e deixamos a minoria que é o negro, é o Estado mandando em cima da gente (Emídio de Souza).

Elizeu da Silva pertence à comunidade Capão do Negro, situado na zona urbana da cidade de Várzea Grande, município limítrofe da cidade de Cuiabá. O território tradicional reivindicado pela comunidade Capão do Negro se encontra próximo do aeroporto Marechal Cândido Rondon,

E a nossa comunidade quilombola em Várzea Grande foi o palco de uma questão social que foi no Brasil de embranquecer o Brasil, aí que teve a Guerra do Paraguai em 1890, que o marido da Princesa Isabel mandou vir para cá os prisioneiros paraguaios e os soldados que eram os escravos. Então nós temos que bater nessa questão para você ver nós somos sessenta e oito comunidades quilombolas e a gente tem contato com poucas (Elizeu da Silva).

Rosário Leite da Costa, da comunidade Tanque do Padre, município de Poconé, ouvia atenta as narrativas dos outros e destaca a semelhança dos processos históricos e conflitos vividos por eles. Poconé possui 28 comunidades de quilombos. Destas, Tanque do Padre, Jejum e Laranjal têm os Relatórios de Identificação e Delimitação (RTID) finalizados, e publicado, apenas o relatório de Campina de Pedra.

Eu sou Rosário lá do município de Poconé, quilombola. Minha comunidade remanescente de quilombo é Tanque do Padre e eu estou observando a história deles, que é parecida com a nossa. Só que lá eles nos tratam de uma forma mais, como que eu posso dizer, mais civilizada. Houve uma medição, acho que em 1930, em Poconé. E o que fizeram, mediram todas as terras, e aí os fazendeiros tiraram deles, diminuíram as terras dos menos favorecidos, né. E aí então, do meu avô que era noventa e pouco, ficou trinta e pouco hectares. E foi diminuindo, assim aconteceu no município inteiro de Poconé, recolheram todas as escrituras e ficou lá. Aí veio uma série na época da reforma agrária parece que é assim de história, né, mandou que eles fossem retirar as escrituras. Foram lá e viram que estava tudo diminuída. Porque disseram, eles questionaram, eles disseram que não, os fazendeiros tinham que tirar os deles. Aí eles acharam que estavam na terra de quilombo. Então

a gente vê assim não houve, não houve assim essas agressões, mas aconteceu isso também. Se você pára para pensar é a mesma história. São as mesmas histórias. Então eu acho assim que podia aquilo que o negro vem para o Brasil para quê? Para ser escravo, para trabalhar sem direito à educação, sem direito à moradia. Então eu penso comigo, né, ao meu ver, que negro quer com terra? Se veio para ser escravo, né, eu penso comigo, que deve ser isso, que foi usado dessa forma, mas que aconteceu perda de terra no município de Poconé (Rosário Leite da Costa).

Após a fala de Rosário, Tatiana Reis de Castro, da comunidade Lagoinha de Baixo, conta sobre as dificuldades em ter que trabalhar para os próprios fazendeiros que ocupam as terras de seus ancestrais.

Lá, para conseguir tomar foi o seguinte. Nós somos uma comunidade pequena. O serviço é de diária, ninguém lá trabalha mensal. Então para você comer tem que fazer um biquinho aqui, um biquinho ali, ou se você tiver uma coisa aqui você troca. Aí naquela época eu acho que foi perdendo a mão, os fazendeiros. Ah, preciso criar um gado, eu dou um conto desse pedacinho de terra, e foi diminuindo, diminuindo. – Ah, eu troco com você por uma carabina, o pessoal caçava na época para poder se alimentar. E aí foi indo, foi diminuindo as terras, foi diminuindo e hoje em dia a gente mora lá cada um em um cantinho desses. Aí quando saiu o decreto no Diário Oficial da União que ia devolver as terras, os fazendeiros ficaram todos doidos da vida, pois é uma coisa que nem era deles, eles nem pagaram para ter aquilo. Porque se desse o emprego para todo mundo. - Não, você está precisando, vou lá com você. Agora você trocar uma terra por causa de um pacote de arroz é um absurdo. Nosso avô tinha cento e dois hectares. Mais da minha avó tinha tantos, juntando os dois, foi trocando. Aquela parte do rio Lagoinha ali até o encontro, na direção do rio para cima era tudo da minha avó. Então todo mundo lá tinha terra. Hoje em dia ficou só os netos e tudo hoje da minha avó ficou naquele lugarzinho ali. Lá onde eu moro se for um hectare é muito. Aí só que meu marido tem uma roça para eu plantar, sempre está plantando lá no quintal, uma coisa ou outra, sempre está mexendo com a terra. Mas eu preciso do trabalho, aí é aquela coisa: te pago aí 20 reais a diária, se quiser. Aí você vai conseguindo, você vai sobrevivendo. Mas se não acha que estava todo mundo vivendo bem não (Tatiana Reis de Castro).

Em Chapada dos Guimarães, o único Relatório Antropológico (2007)⁴ publicado é o de Lagoinha de Baixo, que reivindica a titulação de uma área de 2.514,966 hectares. Segundo os dados do Relatório daquele ano, a comunidade é formada por 92 indivíduos, 67 destes distribuídos em 17 casas. Em seguida, a irmã de Tatiana, Gonçalina Reis de Castro, continua a narrativa:

Meu avô mesmo, meu avô ganhou um pedaço de terra, tinha um pedaço de terra grande, e trocou por um pedacinho, um lote em uma fazendinha ao lado, trocou por nada, só por um pedacinho de terra.

4 Renata Bortoletto Silva & Simone Gianotti. 2007. *Relatório de Caracterização Sócio-Histórica e Antropológica Associação Quilombola Comunidade Negra Rural Lagoinha de Baixo, Chapada dos Guimarães (MT)*. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Superintendência Regional de Mato Grosso SR/13, Cuiabá (MT).

Cada narrativa desencadeava no outro o desejo de apresentar a perspectiva quilombola sobre a história, ou seja, como eles pensam, formulam e elaboram a sua versão da história (Gow 1991). O Sr. Emídio de Souza toma a palavra para lembrar que as terras de quilombo eram todas “terras devolutas”, e que, nelas, os fundadores da comunidade cultivavam para a economia de subsistência e para as relações de troca entre os habitantes da área rural da região. Além disso, põe em evidência o período de grande violência na década de 1970, em plena ditadura militar, praticada contra as comunidades negras e outras populações tradicionais que foram expulsas de suas terras, tradicionalmente ocupadas, em todo o Brasil.

Estou observando o quanto é uma realidade de todas as situações dos territórios, praticamente parecidas, tudo semelhante, porque se a gente for buscar bem a fundo, quase todas essas áreas de onde é o território de quilombo, todas eram consideradas terras devolutas, você entendeu. E como era área devoluta antigamente, não legalizava, principalmente em nome dos negros; eu me lembro, em 1974 estava com nove anos de idade, somando vocês já vão saber minha idade, né. E se nove anos de idade eu me lembro, lá nas nossas terras eram 5.625 hectares, que eram hectares de áreas devolutas desde 1853 que meus avós, bisavós eram nascidos e criados lá. Eu só me lembro que chegou aquelas camionetes C-14 lotadas de peão, cada uma com uma carabina, eu era moleque assim e visitou assim, e visitou as casas, as 13 casas em volta da Serra do Cambambi, e deu 15 dias para que todos mudassem dali porque o fulano de tal teria comprado as terras, você entendeu. E ele mandou falar para o pessoal que tinha que desocupar em 15 dias senão ia tocar fogo com o pessoal dentro. E aí meu padrinho, que era mais forte um pouquinho, meu tio e padrinho, ele tinha umas cabeças de boi que ele trazia as tropas de lá da roça e vinha aqui para cidade. Vinte, trinta bois com carga de mantimento para levar sabão, querosene para lá. Então, ele que era o mais sabidinho da família. Aí ele pegou, vendeu, desceu com a tropa dele, vendeu a metade do gado dele, comprou uma pequena terra em outra região lá mesmo em Chapada e saiu fora. Dentro dos 15 dias. E aí, quer dizer, os outros mais fracos ficaram fazendo o que? Tiraram as galinhas, tudinho, fora do limite da área devoluta e só ficou observando os jagunços tocando fogo, quinze jagunços, entendeu, todos, cada um com carabina e combustível tocando fogo nas casas. Lá tem cemitério, lá tem tudo que pode contar história. Resumindo, em 2000, agora bem recente, depois que fui líder comunitário pela cidade e tal, foi no ano de 2000 tentei retomar as terras lá, e por várias pessoas dali mesmo. E como nós temos sítiozinho bem vizinho, aonde tem 37 famílias hoje, pelo lado das terras eu achei que a gente poderia pegar essas terras de volta. E eu tive que ser escoltado quase um mês para poder viver, a peãozada dos donos das terras não se rendeu, a dificuldade no ano 2000. Só 2002 depois que o Lula assumiu a presidência da república é que nós começamos a ter vez que aí ligaram para mim “Sr. Emídio manda o relatório tal”. Aí mandei para Brasília, aí que nós fomos reconhecidos. Começar a ser reconhecido, então, escancarou, quando ele fala que Governo Lula para cá escancarou a porta é verdade. Nós nunca tivemos reconhecimento de direitos nossos como é sequestrado todos os nossos direitos, quer dizer, então uma história assim é semelhante a todos aqui. Você entendeu, então é, nós continuamos nas dificuldades, se nós quilombolas não nos unirmos, 95% de nossas terras que ficaram nas terras dos fazendeiros e latifundiários. Esses fazendeiros que tomaram nossas terras dizem que compraram, mas não é verdade, tomaram à força. Ele só tem 36 fazendas em Mato Grosso. Só. 24 são nas áreas devolutas. Quem que sabe que ele não é dono de terra em volta de cada comunidade aí são 66, quem que sabe que ele mantém. Porque é dos Gover-

nos que tinham o mapa, o mapeamento do Estado. E eles que sabiam onde eram as áreas devolutas. Então eles que facilitavam para aqueles que vinham da Turquia, que vinham lá do Sul do Brasil, que vinham com a mala preta e compravam as terras do próprio Estado, daqueles que governava o Estado a preço de banana e chegavam com toda a força tomando de nossos ancestrais, do nosso povo, você entendeu, quer dizer, são os próprios governantes desde essa época, vou falar de 73 para cá, né, porque eu sou prova viva, porque eu digo, nossos currais, nós andávamos de boi em volta da Serra lá buscando o gado nosso. Nós tínhamos pouco gado, nós tínhamos mais de 100 cabeças de boi, meus pais e minha família. Rebanho de animais, quer dizer, ficamos sem nada praticamente porque até que começamos, quer dizer, foi comendo aos poucos isso aí, acabou com tudo, quer dizer, assim são várias outras famílias. Então é incrível, se a gente for pegar a história mesma de cada um aqui, se nós não nos unirmos, eu acho muito louvável isso aqui, está realmente, da comunidade que eles têm, nasceram e criaram lá, mas uma próxima, por exemplo, professora pode, pode tentar buscar uns apoiadores para trazer mais comunidades. Poconé tem mais de dez, Livramento. O meu pai dia 3 de janeiro faz 98 anos. Ele nasceu lá, nessas terras que os latifundiários tomaram de nós, mas ele mora bem ao lado das terras até hoje. Ele ficou, pegou um pedacinho lá pertinho e fica por lá mesmo. Eu me lembro no dia de Nossa Senhora da Imaculada Conceição que é amanhã (8/12/2013) todos nós somos devotos de Nossa Senhora da Imaculada Conceição. A festa começava e durava dois dias, começava dia 7 para o dia 8 e ia até dia 9. Aí no dia do Glorioso Bom Jesus que é do dia 31 para primeiro e ia até no dia três, dia do aniversário dele toda a redondeza. Era três, quatro, cinco vacas que matavam, ele era cururueiro, tocava muito a viola e também era capelão. Aí que foi de setenta e quatro (1974) para cá ele parou de fazer as festas tudinho por causa disso aí (Emídio de Souza).

No final da manhã, Berchman Leite Ribeiro, após ouvir o longo relato de Emídio, do quilombo Morro do Cambambi, retomou a palavra, suscitado pelas memórias dos outros em torno das festas e dos conhecimentos sobre plantas e rezas. Ele ressaltou a sua participação na produção da pesquisa etnográfica para a elaboração dos laudos antropológicos coordenados pelo INCRA:

Professora, eu fiz um trabalho de como nós vivemos, a água que nós tomamos, a estrada que nós passamos, as madeiras que nós usávamos para fazer canoa porque não tinha motor e não tinha estrada. É, a madeira que nós usávamos para fazer remo. As frutas que nós usávamos para nos alimentar, o que usava para fazer remédio, foi registrado tudinho no cartório, mandei tudinho para lá. Está tudo registrado. O que nós vivemos, como nós vivemos, e como estava. Aí peguei a lista dos mortos, de uma sepultura, de todos que morreram, os cemitérios todinhos e está aqui nesse mapa aqui os cemitérios que foram enterrados, as famílias que estão lá, quem morou primeiro e até hoje (Foto 2). Como é que saíram e por que, entendeu. Fiz esse relatório todinho. Está com eles. A antropóloga, ela pediu para quando eles viessem primeiro a Renata, eles foram comigo lá, aí depois eles pegaram os dados que a gente mandou, através da reunião que eles fizeram já aproveitaram e fez um documento ali também para ajudar. E aí quando essas outras chegaram eu também fui de ponta a ponta com eles, ficou eu e o Pedro, o presidente, nós fomos de ponta a ponta naquela terra onde a gente trabalhou daqui, foi de ponta a ponta lá dentro. E na Bela Cor (outra comunidade quilombola), o Pedro foi de ponta a ponta. Entendeu? Então tornou-se mais fácil, o camarada falou: “Ah, os caras vão te matar, é mais um”. Não me importo, mas se morrer, morreu hoje está

com um milhão de anos que morreu, quando eu vi eles estão andando. Está desse jeito, deixa com nós. O que acontecer hoje, aí estou acreditando, estou acreditando, aí essa festa eu quero que a gente faça. Como que meu pai vivia, o que eles trabalhavam, entendeu, lá onde nós morávamos, lá era assim o alambique de pinga, melado. Eu fui lá e mostrei para a antropóloga, aonde que nós fazíamos, as estradas no fundo da roça, nós andamos na água por aqui assim (mostrando no corpo onde a água batia), lá em cima no prédio do prefeito aqui, nós andamos quase três quilômetros, nós fomos lá dentro dos prédios. A D. Mari, todas essas ruínas de negros, andamos todos no rio de ponta a ponta. Nós fomos tudinho. Mas tem outro detalhe, tem mais outro detalhe, que os negros, eu vou falar de mim, nós o povo nosso lá, fugiu do que eles eram, um pouco, só um pouco, porque, porque não tem esse conhecimento que está tendo agora. *Do que você foi, o que você pode ser, como?* Nós vivíamos tudo em Vila Bela, nós não tínhamos médico, lá não tinha enfermeiro, nós vivíamos abandonados, *ficamos 100 anos abandonados lá, 100 anos! Esquecidos* (Berchman Leite Ribeiro).

Além da devolutiva, o seminário ensejava pensar a proposição de um programa de inclusão de estudantes quilombolas tomando como referência o Programa de Inclusão Indígena (o PROIND) na UFMT. Após a exposição da experiência das políticas de ação afirmativa para estudantes indígenas do estado de Mato Grosso, ouvimos as narrativas que os representantes das oito comunidades quilombolas fizeram ao longo do dia. Eles e elas destacaram os processos históricos de exclusão, de violência racial, de confinamento territorial, das ameaças contra a vida de lideranças, do abandono das comunidades negras pelo Estado e as dificuldades que os jovens estudantes quilombolas têm para acessar os processos de ingresso no ensino superior por meio da Lei de Cotas nº. 12.711/2012. No final do dia, decidiram, por unanimidade, encaminhar uma carta à Reitoria da UFMT, solicitando a viabilização de um Fórum para a discussão de uma política de acesso ao Ensino Superior na UFMT (Foto 2).



Foto 2: Rosária (quilombo Tanque do Padre, Poconé) e Maria Patrícia de Souza (Cambambi, Chapada dos Guimarães), *Seminário Comunidades Quilombolas de Mato Grosso: território, educação e patrimônio cultural*, 07 de dezembro de 2013, ICHS, UFMT. Acervo Pessoal.

A avaliação dos quilombolas ressaltou que a Lei 12.711/2012 não estava contemplando as especificidades históricas, étnicas, culturais e políticas dos jovens quilombolas, em outras palavras, a po-

lítica de cotas raciais não contemplava toda a pluralidade étnica-cultural própria das 97 comunidades quilombolas, situadas nas áreas rurais e nas áreas periféricas das cidades do estado de Mato Grosso.

Na carta reivindicaram que, para a concretização do Fórum, seria fundamental a abertura de um espaço de diálogo e reflexão dentro da Universidade e o apoio para que os representantes destas comunidades participassem do processo de discussão, em conjunto com a Pró-Reitoria de Assistência Estudantil (PRAE), responsável pela implementação de Políticas de Ações Afirmativas, tendo em vista a criação de um programa específico para atender as demandas de acesso ao Ensino Superior. A carta foi entregue à Reitoria da UFMT por mim, docente do Departamento de Antropologia, de acordo com os procedimentos legais e processuais da universidade. A partir de 2014, a proposta teve uma série de desdobramentos que serão tratados ao longo deste texto.

As ações afirmativas na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) foram construídas nos últimos quatorze anos com a participação de diversos grupos sociais, povos indígenas, quilombolas e representantes da comunidade acadêmica, movimentos sociais do estado de Mato Grosso que reivindicaram da universidade a proposição e a criação de políticas públicas de acesso e permanência no ensino superior. As ações afirmativas como constitutivas de políticas públicas no ensino superior criadas na UFMT estão amparadas na Carta Constitucional, no marco legal vigente do ensino superior e nas resoluções aprovadas pelo Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE), órgão superior e deliberativo da universidade.

O PROINQ é o quinto programa de ação afirmativa, mas o primeiro programa considerado uma referência e parâmetro de política de inclusão é o Programa de Inclusão Indígena Guerreiros da Caneta/ PROIND, aprovado pela Resolução CONSEPE n.º 82, de 12 de setembro de 2007, que criou o programa com 100 vagas suplementares, pautadas na demanda de 42 povos indígenas do estado de Mato Grosso (Serra & Silva 2011: 20-21). O segundo programa de ação afirmativa criado na UFMT foi destinado aos estudantes egressos de escola pública e estudantes negros, instituído com a Resolução CONSEPE n.º 97, de 31 de outubro de 2011. O programa reservou 50% das vagas em todos os cursos de graduação; destas, 30% para estudantes egressos de escolas públicas, e 20% para estudantes negros egressos de escolas públicas. O ingresso de estudantes se efetivou com a matrícula de estudantes “cotistas” em 2012. No ano seguinte, a UFMT cumpriu a recomendação do Ministério Público Federal e implementou o processo seletivo específico de 2012, com a oferta de 276 vagas suplementares para estudantes negros de famílias de baixa renda em todos os cursos de graduação regulares e presenciais da UFMT.

O terceiro programa de ação afirmativa foi instituído com a Lei 12.711, de 29 de agosto de 2012, que dispôs sobre o sistema de reserva de 50% de vagas para ingresso de estudantes de escola pública, com recorte de renda e a autoidentificação por cor/raça (pretos, pardos e indígenas) nas universidades federais, institutos federais de ensino técnico e de nível médio. Esse programa foi instituído pela

Resolução CONSEPE nº. 98, de 13/11/2012, que realizou a adequação do Programa de Ação Afirmativa criado no ano anterior.⁵

O Programa de Inclusão de Estudantes Quilombolas é instituído com a Resolução CONSEPE nº. 101, de 26 de setembro de 2016. Para a criação dessa política acadêmica, a Coordenação de Políticas Acadêmicas e Ação Afirmativa da PRAE mobilizou docentes e discentes, movimentos sociais, núcleos de pesquisa, representantes indígenas e quilombolas para a formação do Conselho de Ações Afirmativas da UFMT, um órgão consultivo e avaliativo voltado para as políticas de inclusão e ações afirmativas na universidade. Lideranças quilombolas das comunidades dos municípios de Chapada dos Guimarães, Poconé, Barra do Bugres, Várzea Grande e Mata Cavalo participaram das reuniões que resultaram na criação do Conselho de Políticas de Ações Afirmativas da PRAE, em fevereiro de 2014, reafirmando a demanda das comunidades remanescentes de quilombos no estado de Mato Grosso.

A Coordenação de Políticas Acadêmicas e Ações Afirmativas (PRAE) propôs a realização do “I Fórum de Políticas de Ações Afirmativas para estudantes Quilombolas” para atender à solicitação dos quilombolas feita com a carta enviada à Reitoria de 8 de dezembro de 2013. Para tal, teve a colaboração dos núcleos de pesquisa NAPAS (Núcleo de Pesquisa em Antropologia, Arte, Performance e Simbolismo), vinculado ao Departamento de Antropologia, do Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS); NEPRI (Núcleo de Pesquisas de Relações Raciais e Educação), vinculado ao Instituto de Educação; e da Secretaria de Estado de Educação, Esporte e Lazer de Mato Grosso (SEDUC) para a identificação e convite de lideranças quilombolas das 97 comunidades remanescentes de quilombos no estado de Mato Grosso. As lideranças receberam um questionário para identificar quais os cursos que interessavam aos estudantes e, assim, apresentar um quadro com as demandas no Fórum.

No dia 12 de julho de 2014, realizamos o *I Fórum de Políticas de Ações Afirmativas para Estudantes Quilombolas* com a participação de representantes de 55 comunidades quilombolas de oito municípios (Foto 3) do estado de Mato Grosso.⁶ O evento teve a participação do Diretor de Políticas em Educação no Campo do Ministério da Educação (MEC) e da Gerência de Diversidades Educacionais da Secretaria de Estado de Educação, Esporte e Lazer de Mato Grosso (SEDUC). O Fórum privilegiou a escuta das lideranças presentes, que puderam expor suas narrativas que versaram sobre os trezentos anos de história de exclusão de direitos e de acesso às políticas de educação, saúde, moradia e o direito à titulação das terras de quilombo também denominadas *terras de preto*, *terras de santo* e *terras de uso comum* (Leite 2000, 2008, 2012; Santos 2010; O’ Dwyer 2002, 2010; Almeida 2004; Arruti 2006; Mello 2012).

5 O quarto programa de ação afirmativa é voltado para as pessoas com deficiência auditiva em conformidade com o Decreto nº. 5.626/2005, que regulamenta a Lei nº. 10.436, de 24 de abril de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras, e o art. 18 da Lei nº. 10.098, de 19 de dezembro de 2000, no Processo Seletivo Especial para ingresso no curso de Graduação Letras-Libras, Licenciatura, do Departamento de Letras, do Instituto de Linguagem do Campus Universitário de Cuiabá, a partir de 2014, conforme Resolução CONSEPE nº. 02, de 23/01/2014, e a Resolução CONSEPE nº. 128, de 15/12/2014 (Fonte, PRAE, 2016).

6 Todos os quilombolas receberam passagens rodoviárias de ida e volta, hospedagem e alimentação completa no Hotel Fazenda Mato Grosso, custeadas pela Universidade Federal de Mato Grosso.



Foto 3: Lagoinha de Baixo, Lagoinha de Cima e Serra do Cambambi, Chapada dos Guimarães. *I Fórum de Políticas de Ações Afirmativas para estudantes Quilombolas* foi realizado em 27 de junho de 2014. Acervo Pessoal.

A dinâmica adotada para que as comunidades ali presentes pudessem identificar quais os cursos de ensino de graduação, licenciatura ou bacharelado interessavam aos jovens quilombolas foi a formação de grupos de trabalho com representantes de quilombos por regiões e municípios. Depois de uma hora de trabalho, cada grupo teve um tempo para expor suas demandas para a universidade. O Gráfico 1, elaborado pela equipe da PRAE (2014), mostra que, dos 40 cursos indicados, os seis primeiros cursos de bacharelado escolhidos como preferenciais foram os de direito, medicina, pedagogia, medicina veterinária, serviço social e engenharia florestal, cursos que, na perspectiva dos quilombolas, poderão atender às demandas no âmbito das políticas públicas voltadas para o direito aos territórios tradicionais, a saúde, a educação, o meio ambiente, as artes e as letras. Na perspectiva dos quilombolas, depois da conclusão dos cursos de graduação, os jovens deverão voltar para as suas comunidades e desenvolver as suas habilidades e conhecimentos apreendidos na universidade. A ideia defendida nos fóruns e reuniões pelas lideranças dos quilombos é que os jovens que serão indicados para estudar na universidade tenham o compromisso estabelecido com a coletividade de suas comunidades. Isso significa que o investimento político nas ações afirmativas tem em vista a contrapartida do retorno dos futuros bacharéis ou licenciados pela UFMT com o trabalho na e para as comunidades.

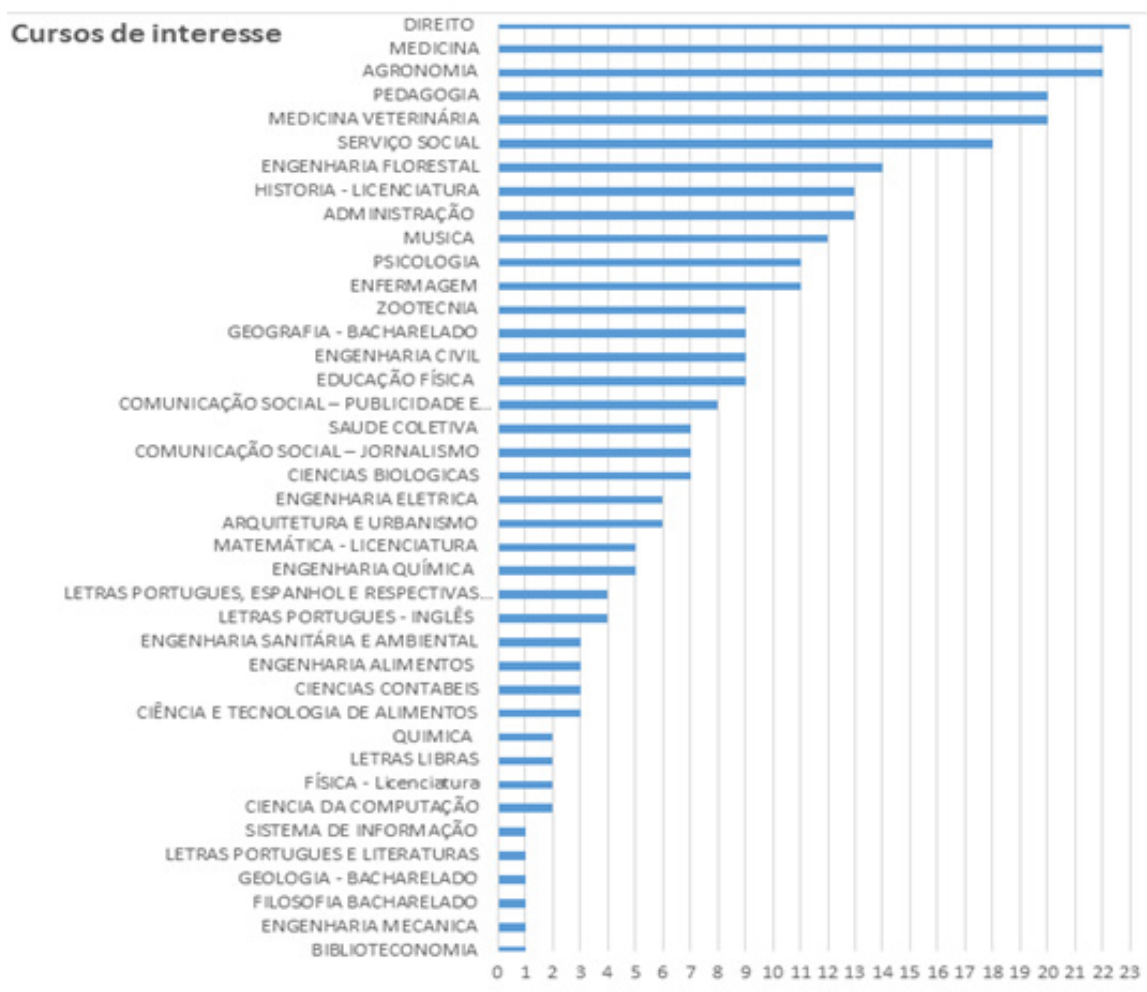


Gráfico 1: Os cursos de maior interesse indicados pelas comunidades. Fonte: PRAE, 2014.

O levantamento geral mostra que o interesse pelos cursos foi abrangente ao abarcar quase todas as áreas de conhecimento – ciências humanas, ciências exatas e da terra, ciências da saúde, ciências biológicas, engenharia/tecnologia, linguística, letras e artes –, consideradas as 1.500 por vagas suplementares que seriam distribuídas em cinco anos.

No final do fórum, formou-se um grupo com representantes das comunidades quilombolas presentes para uma reunião posterior na PRAE com vistas a consolidar as demandas e ratificar a proposta de criação do PROINQ. A reunião aconteceu no mês de agosto de 2014 e nela foi ratificado o total de 1.500 vagas a serem distribuídas em todos os cursos de ensino de graduação da UFMT, nas modalidades de licenciatura e bacharelado, ou seja, a criação de vagas suplementares com o máximo de duas vagas para cada curso. Assim, durante cinco anos, as 1.500 vagas suplementares seriam divididas em 200 vagas no primeiro ano, 250 vagas no segundo ano, 350 vagas no terceiro ano, 350 vagas no quarto ano e 350 vagas no quinto ano.

Durante todo o ano de 2014, foram realizadas reuniões do Conselho de Ações Afirmativas com a pauta focalizando a criação do PROINQ. Em 13/10/2014 foi realizada a *I Reunião com a Comunidade Universitária sobre a Política de Ação Afirmativa para Estudantes Quilombolas da UFMT*, com a finalidade de apresentar, explicar e defender o projeto de criação do programa, tendo como referência a par-

ticipação das comunidades quilombolas que se envolveram na formulação desta política de ação afirmativa, de forma coletiva e conjunta com a universidade. A reunião teve a participação da Pró-Reitora de Assistência Estudantil, da Pró-Reitora de Graduação, de estudantes, professores, diretores e coordenadores de cursos de graduação, conselheiros do Conselho de Políticas de Ações Afirmativas da PRAE e lideranças de comunidades quilombolas.

A questão principal era mostrar a importância da criação do PROINQ como política pública para além da Lei de Cotas, contextualizar, do ponto de vista antropológico, a situação das comunidades quilombolas no estado de Mato Grosso, destacando, além da existência de 97 quilombos, as diferenças culturais entre eles, as pautas de reivindicações por direitos, e por que as cotas raciais não contemplavam as demandas dos quilombos. A reflexão apresentada focalizou que as comunidades quilombolas são consideradas, na perspectiva antropológica, como “grupos étnicos” organizados socialmente, que estabelecem fronteiras culturais por meio da seleção de sinais diacríticos e práticas sociais que permitem aferir que não são necessariamente heranças de quilombos históricos (Gomes & Reis, 1996; Gomes, 2015) que precisariam de evidências arqueológicas para provar sua “legitimidade”, ou que deveriam corresponder ao modelo de quilombo “a la Palmares” (Barth 2000). Neste horizonte, se apresentou a definição formulada por Ilka Boaventura Leite, que sintetizou uma compreensão mais ampla das terras de quilombos, propondo que estas correspondem

“[à]s áreas territoriais identificadas pelos grupos negros como experiências específicas consolidadas por meio de vínculos sociais e históricos, e noções de pertencimento e origem comum presumida, convergindo para uma territorialidade expressa como modalidades próprias de organização social, parentesco, sociabilidade e valores culturais materiais e imateriais de um patrimônio reconhecido pela coletividade que a integra” (Leite 2012:357).

Apresentar a compreensão antropológica sobre os quilombos contemporâneos foi uma forma de explicar as razões de criação do PROINQ, pondo em evidência uma abordagem mais plural acerca da diferença e da etnicidade que caracterizam, mas não encerram, as organizações quilombolas. A preocupação era em que medida poderíamos compartilhar um entendimento acerca dos quilombos no cenário de formulação de uma política pública que não se limitasse à lógica da unificação do Estado (Clastres 2003:234) que, ao acolher a diversidade cultural, tende a cristalizar a Multiplicidade no Um, a produzir versões homogêneas sobre a diferença. E este é o risco de toda política pública quando propõe programas e ações de alcance geral para amplas e heterogêneas realidades de povos tradicionais como os povos indígenas e quilombolas.

As perguntas dos participantes eram concernentes à definição de quilombos. Assim, destacamos que nos últimos trinta anos a antropologia tem considerado o que é socialmente e significativamente relevante para os grupos, ou seja, a definição de quilombos é tributária, em primeiro lugar, dos modos pelos quais as comunidades quilombolas definem suas identidades étnicas a partir de suas diferenças culturais, diferenças que são escolhidas pelo grupo em sua autodefinição como “remanescentes de comunidades de quilombos” e/ou “comunidades negras”. Conforme O'Dwyer “a construção de uma

identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada em diferentes situações nas quais os grupos se mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68 do ADCT” (O’Dwyer 2010:21), ressemantizando-o.

Desta forma, ressaltava-se a variabilidade de sentidos que o termo quilombo transporta. O estudo de Leite (2012: 358) aponta que “o termo quilombo como um direito apresenta na terminologia jurídica variações nas expressões locais e regionais, entre as quais “terras de preto”, “territórios negros”, “terras de santo”, “mocambos”, “comunidades negras”. Vale destacar que o Decreto nº. 4.887/2003 ampliou os sentidos ao incluir não somente áreas rurais, mas também bairros e pequenas unidades domiciliares nos grandes centros e periferias urbanas onde se encontram centenas de famílias que foram desterritorializadas pelas forças do agronegócio e da expansão das grandes cidades, ao longo das últimas décadas.

No final da reunião, foi deliberada a realização do *II Fórum de Políticas de Ações Afirmativas* para estudantes quilombolas da UFMT, com a apresentação do projeto PROINQ pela PRAE e posterior apresentação às demais instâncias acadêmicas, à Câmara de Graduação, vinculada à Pró-Reitoria de Ensino de Graduação, e ao CONSEPE. Se o programa fosse aprovado o primeiro processo seletivo seria em 2015. No ano seguinte, o *II Fórum de Políticas de Ações Afirmativas para estudantes Quilombolas na UFMT* aconteceu em 8 de maio de 2015, com a participação da comunidade universitária e das comunidades quilombolas para referendar a criação do Programa de Inclusão Quilombola.

A existência de famílias quilombolas nas cidades ensejou uma dúvida entre os participantes das reuniões e do II Fórum, porque, até então, algumas lideranças quilombolas e do movimento social pensavam que as ações afirmativas deveriam ser destinadas apenas aos jovens residentes dentro dos territórios das áreas rurais, e que os jovens residentes nas cidades disputariam as vagas originárias das cotas raciais. A tensão criou a possibilidade de destacar que uma política de ação afirmativa pensada para a inclusão não poderia criar dentro de si um mecanismo de exclusão. Em outras palavras, quais seriam os parâmetros diacríticos para determinar quem teria direito às vagas suplementares: aqueles residentes em áreas rurais porque seriam “mais quilombolas”, “mais tradicionais”, porque tiveram uma formação no ensino fundamental e médio mais precária que os residentes nas cidades considerados “menos envolvidos” com a vida dos quilombos? No final dos debates, após a exposição de diferentes contextos etnográficos dos quilombos no Brasil, o entendimento convergiu para uma política que incluísse todos os jovens quilombolas, residindo ou não nos territórios quilombolas (exíguos, pequenos, não demarcados e não titulados).

Além disso, a conceitualização dos quilombos como grupos étnicos permitiu ressaltar que as pautas dos quilombos não eram as mesmas que as do movimento negro brasileiro. Embora o segundo tenha tomado o quilombo como símbolo de resistência contra o racismo no Brasil, como o termo “quilombismo” formulado por Abdias Nascimento (1980), as comunidades quilombolas ressaltaram que os processos de exclusão por elas vividos historicamente ultrapassavam as questões “raciais”, ou não se encerravam nela. Em outras palavras, termos como “negros”, “pretos”, que antes os estigmatizavam, agora são adotados com novos significados e sentidos nas fronteiras culturais, mobilizando o discurso

identitário como quilombolas, reafirmando-se como grupos socialmente organizados, alicerçados na memória genealógica e territorial, no parentesco e nas suas práticas sociais.

Durante o ano de 2015, o processo de criação do programa teve vários momentos tensos em que foi necessária uma mobilização das comunidades quilombolas, do Coletivo Negro Universitário, dos estudantes indígenas do PROIND que, durante todo o processo, apoiaram de forma incondicional a ação afirmativa para os jovens quilombolas na universidade, de docentes e discentes, do Conselho de Ações Afirmativas da UFMT, todos articulados em defesa do PROINQ como um direito fundamental e constitucional da população “remanescente de quilombos” ao ensino superior. O projeto de criação do PROINQ seguiu os procedimentos protocolares em diversas instâncias da UFMT para que fosse aprovado e, assim, pudesse abrir a primeira turma de estudantes em 2017.

A criação desta política de ação afirmativa para jovens quilombolas sofreu os reveses de discursos permeados de conteúdo racista e meritocrático, utilizando-se da micropolítica da procrastinação na avaliação do projeto, ou seja, o pedido de vistas ao processo durou mais de três meses e fez com que o programa demorasse a ser avaliado e aprovado nas instâncias devidas. Nesse ínterim, as universidades federais entraram num longo período de quatro meses de greve, culminando com o processo de impeachment da Presidenta da República, Dilma Rousseff, e a intensificação de projetos políticos contrários ao Estado Democrático de Direito, configurando um cenário de dissolução de políticas públicas em vigor destinadas à educação que estavam em vias de se consolidar, além das tentativas de alteração dos direitos de povos indígenas e comunidades quilombolas, estabelecidos e até então assegurados na Constituição Federal de 1988.

As ações de mobilização durante os debates na Câmara de Ensino de Graduação e no CONSEPE possibilitaram que as lideranças quilombolas, os representantes dos núcleos de pesquisa (NAPAS, NEPRI), o Coletivo Negro Universitário, os estudantes indígenas e demais docentes e discentes da universidade pudessem se posicionar em defesa da perspectiva dos jovens quilombolas em reconhecer o PROINQ como um direito da população quilombola no Brasil de acesso ao ensino superior público, reafirmando que “as ações afirmativas são medidas que visam criar oportunidades iguais para grupos e populações excluídas do ponto de vista social” (Santos 2012: 212).

O processo de criação do PROINQ abriu na UFMT várias possibilidades e espaços de reflexividade e de debates, em que a comunidade acadêmica passou a conhecer as diversas e diferentes realidades das comunidades quilombolas com elas ali presentes, posicionando-se como sujeitos e afirmando suas perspectivas de autodeterminação em toda sua potência. A cosmopolítica do quilombo passou a permear o território da universidade.

Em setembro de 2017, a UFMT conseguiu aprovar, nas instâncias superiores, a criação de cem vagas suplementares para o primeiro processo seletivo de 2017, considerando a importância de propiciar condições de permanência dos estudantes na universidade por meio do Programa Bolsa Permanência do MEC (PBP-MEC). As duzentas vagas inicialmente reivindicadas para o primeiro ano não foram contempladas na integralidade, porque uma das premissas da ação afirmativa é garantir a permanência dos estudantes na universidade. Assim, as condições reais permitiram a criação de cem vagas suplementares, o apoio do Programa Bolsa Permanência e o acompanhamento acadêmicos dos

estudantes por docentes do quadro da universidade e da Coordenação de Políticas Acadêmicas e Ações Afirmativas da PRAE.

O primeiro vestibular (Edital n.º 07/2017) para candidatos(as) quilombolas do estado de Mato Grosso priorizou os(as) candidatos(as) portadores de certificado de conclusão do Ensino Médio ou equivalente, ou que comprovassem a conclusão do Ensino Médio na data da matrícula, e que não fossem contemplados com programas específicos e/ou diferenciados de instituições públicas de ensino superior. O edital considerou os remanescentes das comunidades dos quilombos a partir do conceito antropológico de grupos étnicos, formulado por Fredrik Barth (2000), segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, definidos no art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, e no Ato das Disposições Transitórias 68, da Carta Constitucional.

A forma de realização do vestibular foi tema de reflexão e articulação com a Secretaria de Estado de Educação, Esporte e Lazer de Mato Grosso (SEDUC), que assinou o Termo de Convênio n.º 010/FUFMT/2017 com a Fundação Universidade Federal de Mato Grosso para que as inscrições fossem realizadas nas escolas selecionadas pela SEDUC, com o apoio de profissional responsável e/ou dirigentes das escolas dos municípios de Barra do Bugres, Vila Bela da Santíssima Trindade, Nossa Senhora do Livramento, Chapada dos Guimarães, Santo Antônio do Leverger, Distrito de Chumbo – Poconé, Poconé e Várzea Grande para coordenar as inscrições.

A documentação que assegurou que apenas candidatos quilombolas fizessem a inscrição no vestibular específico foi a entrega da Declaração de Pertencimento Étnico Quilombola, assinada por pelo menos três lideranças reconhecidas pela comunidade, que, durante o ato de matrícula, foi analisada por Comissão designada pela Pró-Reitoria de Assistência Estudantil.

No dia 21 de agosto, começaram as inscrições para o preenchimento de cem vagas suplementares dos campi de Cuiabá, Araguaia, Rondonópolis e Várzea Grande, em diferentes cursos de ensino de graduação, bacharelado e licenciatura. As cem vagas foram disputadas por 501 candidatos inscritos que realizaram as provas Objetiva, de caráter eliminatório e classificatório, e a Prova de Redação, também de caráter eliminatório e classificatório. Do total de inscritos, 73 foram aprovados e fizeram a matrícula, realizada de 11 a 15 de setembro com a participação de estudantes indígenas do PROIND, bolsistas e estudantes da pós-graduação em Antropologia que colaboraram com os novos estudantes, explicando como preencher os formulários e fornecendo as orientações necessárias para que pudessem, enfim, situar-se no espaço acadêmico da UFMT.

A partir dessas considerações, defender ações afirmativas para os estudantes das comunidades de quilombos no ensino superior atende não somente aos direitos inscritos em nossa Carta Constitucional de 1988, mas ao reconhecimento dos quilombos como grupos étnicos e sujeitos de direito, porque as ações afirmativas “preveem diferentes formas de execução e têm como objetivo promover maior inserção [**entrada e permanência**] desses grupos [**indígenas, quilombolas, por ex.**] e populações seja nos sistemas de saúde e educação, seja no mercado de trabalho” (Santos 2012: 212; acréscimos meus).

As divergências existentes e ações contrárias às ações afirmativas para a população negra, indígena e quilombola no Brasil perpassam as universidades e toda a sociedade brasileira. A resistência se manifesta nos argumentos da “meritocracia individual” negada pelo sistema de cotas, a reiteração de que o Brasil é um país mestiço ou ainda pelos argumentos jurídicos de que “a regulamentação de cotas” é o reconhecimento da existência da discriminação do ponto de vista legal (Santos 2012:215). Estes três argumentos permearam os discursos de resistência ao Programa de Inclusão de Estudantes Quilombolas na UFMT.

Os segmentos mais conservadores e contrários às ações afirmativas que incluem, além do sistema de cotas, as bolsas de estudo de Iniciação Científica PIBIC/Ação Afirmativa, bolsas de extensão em editais de Ação Afirmativa, programas de bolsa permanência, entre outros, se pautam na ideia-valor do indivíduo (Dumont 1985) e do mérito daqueles considerados “naturalmente” sujeitos de direito.

As políticas públicas para a educação, para além do reconhecimento de que a sociedade brasileira é pluriétnica, precisam considerar que o direito à igualdade não prescinde do direito à diferença. O direito à diferença e o direito à igualdade são dois planos tensos, ambivalentes, relacionais e, simultaneamente, complementares na medida em que apontam para as relações de força *entre* segmentos sociais como as comunidades quilombolas e o Estado. Isso não significa que não possamos superar essas tensões e trilhar os caminhos para a inclusão social e a cidadania de estudantes quilombolas, indígenas, negros e negras, transgêneros e estudantes oriundos das periferias das grandes cidades e dos sertões do Brasil.

Sônia Regina Lourenço é doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC e professora e coordenadora do PPGAS da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2004. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* 6(1): 9-32.
- ANZAI, Leny Caselli & AMADO, Janaína (orgs.). 2016. *Anais de Vila Bela*. 1734-1789. Documentos Setecentistas: História. Cuiabá, MT: Carlini & Caniato; EdUFMT.
- ARRUTI, José Maurício A. P. 2006. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, São Paulo: Edusc.
- BANDEIRA, Maria de L. 1988. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense.
- BANDEIRA, Maria de L. 1991. *Terra e territorialidade negra no Brasil contemporâneo*. GT Temas e problemas da população negra no Brasil. *XV Encontro Anual da ANPOCS*, 15 a 18 de outubro, Caxambu, Minas Gerais.
- BARTH, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (organização de Tomke

Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria.

SILVA, Renata Bortoletto & GIANOTTI, Simone. 2007. *Relatório de Caracterização Sócio-Histórica e Antropológica Associação Quilombola Comunidade Negra Rural Lagoinha de Baixo, Chapada dos Guimarães (MT)*. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Superintendência Regional de Mato Grosso SR/13, Cuiabá (MT).

DUMONT, Louis. 1985. *O Individualismo*. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco.

CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

GOMES, Flávio dos Santos & REIS, João José (orgs.). 1996. *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

GOMES, Flávio dos Santos. 2015. *Mocambos e quilombos*. Uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Editora Claro Enigma.

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood*: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press.

LEITE, Ilka B. 2000. "Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas". *Etnográfica* 4(2): 333-354.

LEITE, Ilka B. 2008. "O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais". *Revista Estudos Feministas* 16(3): 965-977.

LEITE, Ilka B. 2012. "Terras de quilombo". In Antônio Carlos de Souza Lima (coord.). *Antropologia & Direito*. Temas Antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/Brasília: Contra-Capa/LACED/ABA.

NASCIMENTO, Abdias. 1980. *O quilombismo*. Documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis, RJ: Vozes.

MELLO, Marcelo Moura. 2012. *Reminiscências dos quilombos*. Territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). 2002. *Quilombos*: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro. Editora FGV.

O'DWYER, Eliane Cantarino. 2010. *O papel social do antropólogo*. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo. Col. Antropologias 6. Rio de Janeiro: LACED E-papers.

SANTOS, Jocélio Teles dos. 2012. "Ações afirmativas". In Antônio Carlos de Souza Lima (coord.). *Antropologia & Direito*. Temas Antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/Brasília: Contra-Capa/LACED/ABA.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. 2010. *Fiéis Descendentes*: redes-irmandades na pós-abolição entre comunidades negras rurais sul-mato-grossenses. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

AÇÕES AFIRMATIVAS PARA ESTUDANTES QUILOMBOLAS: O PROCESSO DE CRIAÇÃO DO PROGRAMA DE INCLUSÃO DE ESTUDANTES QUILOMBOLAS NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO (PROINQ)

Resumo: O artigo é um relato da experiência das políticas de ações afirmativas para estudantes de comunidades quilombolas no estado de Mato Grosso, construídas a partir do ano de 2013 na Universidade Federal de Mato Grosso. Descrevo a criação do Programa de Inclusão de Estudantes Quilombolas (PROINQ) como um processo aberto e plural, constituído com a participação intensa de diferentes representantes e lideranças quilombolas de 55 comunidades – reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares como “comunidades remanescentes de quilombos” – e da comunidade universitária. Em setembro de 2017, quatro anos depois, a universidade abriu o primeiro processo seletivo específico para candidatos e candidatas de comunidades quilombolas do estado. Concluo com o entendimento de que as políticas públicas para a educação, para além do reconhecimento de que a sociedade brasileira é pluriétnica, só se consolidam de forma plena quando se considera que o direito à igualdade não pode prescindir do direito à diferença.

Palavras-chave: ações afirmativas; políticas públicas; ensino superior; quilombolas; Mato Grosso.

AFFIRMATIVE ACTIONS FOR QUILOMBOLAS STUDENTS: THE PROCESS OF CREATION OF THE INCLUSION PROGRAM OF QUILOMBOLAS STUDENTS (PROINQ) AT THE FEDERAL UNIVERSITY OF MATO GROSSO (UFMT)

Abstract: This article is an account of the experience of affirmative action policies developed from 2013 at the Federal University of Mato Grosso for students from *quilombola* communities in the state of Mato Grosso. I describe the creation of the *Quilombola* Student Inclusion Program (PROINQ) as an open and plural process, with intensive participation of *quilombola* representatives and leaders from 55 communities – recognized by the Palmares Cultural Foundation as “remaining communities of *quilombos*” – and of the university community. In September 2017, four years later, the university opened the first specific selection process for candidates from *quilombola* communities in the state of Mato Grosso. I conclude by arguing that education public policies, in addition to the recognition that Brazilian society is multi-ethnic, can consolidate only when it is taken into account that the right to equality cannot disregard the right to difference.

Keywords: affirmative action; public policy; higher education; *quilombolas*; Mato Grosso.

RECEBIDO: 07/11/2017

APROVADO: 27/11/2017

ARTIGOS

Algumas questões antropológicas a partir do programa de inclusão racial da Universidade Federal do Paraná

MARCOS SILVA DA SILVEIRA

Inicialmente, este artigo deveria ter um caráter introdutório, apresentando meus primeiros questionamentos sobre os anos que passei à frente do NAPA e do NEAB na UFPR.¹ Nestes termos, seria basicamente uma versão resumida do projeto que apresentei ao pós-doutoramento no PPGAS do Museu Nacional, no ano de 2014, sob a orientação de Antonio Carlos de Souza Lima, no LACED². O projeto estava voltado para a análise das políticas de inclusão racial enquanto políticas públicas que mereciam um olhar antropológico tanto pelo tema – a inclusão de negros e índios no ensino superior – quanto pelo debate que suscitaram no meio antropológico desde o início da sua implementação, há mais de dez anos.

No pós-doutorado, acabei optando por trabalhar com o tema das bancas de verificação da autodeclaração étnico-racial, que foram alvo de muita polêmica nos meios acadêmicos, nas mídias e no debate sobre políticas afirmativas como um todo. Etnografando a partir da minha participação nessas bancas entre os anos de 2009 e 2012 e o desenrolar das mesmas, eu discutia alguns pontos que vale a pena retomar nesta introdução.

Apesar de todas as polêmicas em torno delas, as bancas ocorriam com relativa tranquilidade. Eram muito mais desgastantes para quem participava delas do que qualquer outra coisa. A maior parte dos candidatos tinha sua autodeclaração conferida sem maiores problemas. Cerca de dez por cento dos candidatos tinham sua autodeclaração questionada, dos quais metade terminava passando pela avaliação e a outra metade não. Neste processo de questionamento muito do que se discutia em torno destas

1 NAPA: Núcleo de Acompanhamento das Políticas Afirmativas, criado pelo reitor Zaki Akel em 2009 para centralizar as políticas inclusivas para indígenas, deficientes e negros. NEAB: Núcleo de Estudos Afro-brasileiros. O NEAB da UFPR faz parte de uma rede de NEABs existentes em diversas instituições de ensino superior no País.

2 LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento.

políticas vinha à tona, o que fazia destes questionamentos um objeto privilegiado para uma análise antropológica em torno do(s) sistema(s) de classificação de referência. Basicamente, havia e ainda há uma dificuldade não em definir quem é Negro em relação a quem é Branco, ou vice-versa, mas quem é Pardo em relação a quem é Preto e em relação a quem é Branco, indígena, oriental etc.. Era preciso distinguir os Pardos Negros, aptos para a cota racial, de outros conjuntos de pardos, fossem pardos morenos ou aqueles que poderiam ser descrito como “inclassificáveis”. Pardos morenos, geralmente de origem latina, eram facilmente descartados. O objetivo primeiro dessas bancas era impedir o acesso destas pessoas e isso não causava problema algum. Tais pessoas nunca recorriam da decisão das bancas; os processos judiciais pedindo revisão vinham dos pardos inclassificáveis, quando sua autodeclaração não era deferida, principalmente em cursos de concorrência alta.

O fato de que a categoria Pardo, dentro de um quadro de classificações étnico-raciais, não permite uma classificação precisa vem sendo discutido nas ciências sociais brasileiras há certo tempo, e precisa ser mais bem compreendido, a partir desta experiência, pois tem implicações numa política pública voltada para Pretos e Pardos.

No pós-doutoramento, eu argumentava que os problemas da classificação “étnico-racial” enfrentados pela banca da UFPR tinham origem num problema maior da sociedade brasileira, que não tem critérios classificatórios necessários a este esforço. O que existe, como pesquisadores que discutiram bem o tema, Lilia Schwartz e João Pacheco de Oliveira, afirmam, é uma categoria que nada define – Pardo – mas que é fundamental, não para classificar cores e raças da população, mas para inviabilizar qualquer tentativa de classificação, em nome do princípio da mistura e da miscigenação que ela exprime e mede. Vale a pena, inclusive, pensar que desde seus primeiros usos em Censos, a categoria Pardo aponta para um país pensado em termos de Brancos e Mestiços, e que mantê-la em políticas que pensam Negros em oposição a Brancos é problemático. A categoria Negro pode acabar vindo a substituir essa antiga noção de Pardo, aquele que é um “não branco”, perdendo a sua força política neste processo.

Como esta categoria não define o pertencimento a um grupo social específico, seja racial, étnico, religioso ou regional, como lidar com ela quando se precisa definir se um cidadão faz jus a uma política pública inclusiva voltada para um determinado público-alvo, que precisa ser validada de alguma forma, tomando-a como referência? A República brasileira trabalha com um sistema de identificação de cidadãos que é totalmente individualista e não reconhece identidades coletivas, sejam étnicas, regionais ou religiosas, exceto no plano da cultura. No plano dos direitos civis e da organização social, ao contrário, qualquer tentativa de reivindicar uma identidade coletiva sempre é vista como uma ameaça à unidade nacional, de uma nação sincrética e mestiça. Muito do incômodo e das críticas que as políticas de inclusão racial no ensino superior sofrem deriva desta característica de nossa sociedade atual.

Na prática, e isso também sempre foi alvo de algum questionamento, as bancas trabalhavam com critérios presumidos oriundos do senso comum da cultura brasileira sobre Cor e Raça para avaliar o fenótipo dos candidatos e, por isso mesmo, esbarravam em tipos mestiços impossíveis de serem classificados de outra forma.

Mesmo assim as bancas existiram e cumpriram o seu papel de evitar que pessoas de tipos “morenos” entrassem em cursos mais disputados, alegando serem “pardas”. Permitiam que a Universidade

tivesse um acompanhamento mínimo dos candidatos que estavam entrando pelas cotas raciais e era também um momento de encontro entre pesquisadores, militantes e estudantes negros e simpatizantes de suas causas, no qual os resultados desta política de inclusão racial podiam ser conferidos.

A partir de 2013, com a vigência da lei federal de cotas para o ensino superior (Lei 12.711/2012), essas bancas deixaram de existir, o que causou uma série de situações desestimulantes. A maioria dos participantes do processo das cotas raciais reclamou e pedia que as bancas fossem mantidas, até que os funcionários responsáveis pelo registro acadêmico começaram a se queixar de que não havia mais “candidatos pretos” entrando pelas cotas, e que havia pessoas brancas entrando pela cota racial, alegando ter algum tipo de ancestral negro. A insatisfação foi crescendo entre os anos de 2014 e 2015, até que a Procuradoria da Universidade considerou que as bancas poderiam voltar, sem ferir os termos da autoidentificação da lei federal. Algumas reuniões foram feitas para sistematizar essa nova banca, que deveria atender aos candidatos negros e aos candidatos indígenas, já que é necessário definir bem os termos de uma nova resolução, incorporando a experiência das bancas anteriores. Por isso mesmo, resolvi escrever um texto mais conclusivo, explorando algumas questões importantes para esse novo momento e mantendo a inspiração inicial deste artigo, de apontar temas para a pesquisa antropológica em torno da inclusão racial nas universidades públicas.

Negros ou pretos e pardos?

No final de 2016, o NEAB – Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UFPR convocou uma reunião para a discussão da versão final de uma resolução que “estabelece procedimentos e critérios para validação de autodeclaração nos processos seletivos para ingresso nos cursos de graduação da UFPR e dá outras providências”.

Foi uma reunião interessante, pude reencontrar os antigos companheiros do Movimento Negro curitibano que participavam das primeiras bancas. Foi um momento de reencontro, de lembrar as discussões do passado e de como elas nos prepararam para este novo momento. Também havia pessoas mais novas, de novos coletivos negros, reproduzindo um velho problema destas reuniões do NEAB. Pessoas recolocando pautas já há muito discutidas ou trazendo questões que não estavam na pauta daquela reunião. Felizmente, os membros antigos do NEAB e do Movimento Negro também já haviam aprendido a lidar com essas tendências dispersivas.

O texto em questão era pequeno, de três páginas, com poucos pontos polêmicos. Eu apresentei, a partir das reflexões do meu pós-doutorado, se não seria melhor substituir a noção de “candidatos pretos e pardos” por candidatos negros, já que, em tese, as cotas são para negros, e a noção de que Negros são os “pretos e pardos” causa uma série de confusões. Basicamente, no tempo da primeira banca, definir se todos os pardos eram realmente negros sempre foi o maior problema. No esforço de entender as dificuldades da banca diante da verificação da autoidentificação dos pardos como negros eu retomara a questão de que pardo não é uma categoria nem étnica nem racial, algo complicado uma vez que a maioria dos candidatos negros fosse, de fato, autodeclarada parda. De que categoria social estávamos falando, afinal?

Os membros antigos do movimento negro apoiaram esta ideia, que eu já tinha conversado com outros intelectuais em outros momentos, mas me surpreendeu que a atual coordenadora do NEAB discordasse mais ou menos nos seguintes termos: “*Negro é uma categoria abrangente, pode ser muita coisa, muitas pessoas podem ser negras de diferentes maneiras. Preto e pardo são as categorias do IBGE, que servem melhor aos termos das leis de cotas*”.

Este argumento acabou prevalecendo, de que o texto da resolução da UFPR deveria manter as categorias “legais” do Estado Brasileiro para pensar tal tipo de política, embora, na prática, dentro do NEAB a categoria fundamental seja *Negro*, termo utilizado realmente de maneira bastante abrangente com diversos sentidos.

Achei a colocação interessante, pois formulava uma distinção entre o ser *Negro* dos Movimentos Negros e o preto, pardo – e o indígena – do IBGE e das políticas públicas. Como situar esta diferenciação entre uma noção abrangente dos movimentos sociais e uma noção restritiva das políticas governamentais? Como elas se situam uma em relação à outra e o que podemos entender sobre essas relações possíveis?

O ponto em questão na nova resolução vem a ser, como antes, a definição do fenótipo do candidato como o único critério a ser verificado. Se ele ou ela se encaixa na sua autodefinição, o que nos coloca numa dimensão muito individualizada desta autodefinição, sem considerar família e contexto cultural. Novamente retorna a questão dos sujeitos coletivos. Que identidade coletiva se define apenas a partir de fenótipos individuais? Qual é o pertencimento em jogo? Quando aconteceu a nova banca no vestibular de 2017, as pessoas que participaram, mais uma vez, comentaram as dificuldades em se lidar com os pardos, em contraste com a facilidade em se lidar com os pretos, que, no final das contas, sempre foram os candidatos preferenciais para as cotas para negros.

A questão envolvendo a categoria *Negro* diante das noções de preto e pardo do IBGE, e os desacertos entre ambas, não é apenas um detalhe etnográfico surgido no NEAB da UFPR. Na verdade, tal questão nos remete ao início das discussões sobre estes programas, já foi discutida por outros pesquisadores, assim como o uso da categoria *Negro*, também já sugerido ao longo do debate da sua implementação, debate este que vale a pena recuperar.

José Jorge de Carvalho narra, com relação à UnB, que ele e Rita Segato haviam proposto, já em 2004, a existência de cotas para negros e não para pretos e pardos, uma vez que a categoria pardo é ambígua e permitiria que pessoas morenas, não discriminadas por serem negras, se beneficiassem do Programa. A autoidentificação enquanto *negro*, entendida como uma categoria política, seria suficiente para a inscrição do candidato. A comissão de implementação de cotas da UNB, por sua vez, optou pela identificação de pretos e pardos. Primeiro o candidato deveria se declarar preto ou pardo, para depois ser considerado *Negro* pela Universidade. Para evitar fraudes, os candidatos, como na UEMS,³ deveriam posar para uma foto, que seria avaliada por uma comissão. Em caso de recusa, o candidato poderia recorrer e seria ouvido pela comissão (Carvalho 2005:186).

3 Universidade Estadual do Mato grosso do Sul, que também instituiu cotas raciais e trabalhava com bancas de verificação, utilizando-se de fotos.

A existência desta comissão na UnB causou uma enorme polêmica e acabou encobrindo uma dimensão mais importante da proposta de Carvalho e Segato para as cotas raciais na UnB, a criação de um sujeito coletivo negro. Na proposta inicial os candidatos negros aprovados fariam matrícula todos juntos, para formarem, já na entrada na Universidade, um conjunto de estudantes negros. A existência de uma pessoa não negra, numa situação destas, seria bastante vexatória. Para os autores da proposta, a necessidade de se verificar a autodeclaração despolitiza o programa de cotas, uma vez que a opção por ser *Negro*, nos termos da seleção que foi praticada na UnB, foi para um segundo lugar, quando deveria estar em primeiro plano.

Tal constatação nos leva de volta à questão: por que pretos e pardos neste momento? Por que não apenas negro, quando toda a discussão em torno das cotas raciais e das políticas de inclusão foi feita a partir da categoria *Negro*? Como se quis e se quer implementar esse tipo de política a partir das categorias do IBGE?

Carvalho cita rapidamente a publicação realizada por Maio e Santos (2005: 181-214) a partir de uma crítica à banca de verificação da UnB. Vários intelectuais foram convidados por esses editores para produzir um artigo a partir de um texto deles, incluindo aí ele mesmo e Rita Segato. Há posições pró e contra, algumas um tanto esdrúxulas, mas vale a pena nos determos nas considerações de Márcia Lima, negra, professora de Sociologia da USP. Ela questiona porque o “ônus” da discriminação racial, que a política de cotas deveria reparar, se transformou num “bônus”, numa espécie de privilégio, cuja concessão precisa ser verificada. Há muita coisa importante nas suas considerações sobre o texto-base dos editores. Unicamente para ela, na coletânea, a existência de uma banca de verificação também despolitiza a categoria *Negro* que deveria ajudar a promover, numa situação na qual a Universidade acaba se reapropriando das próprias categorias que se propõe a combater, no caso a noção de raça como categoria “científica” e verificável e não como a categoria política do Movimento Negro. A(s) universidade(s) acaba(m) propondo um critério de classificação racial aos candidatos negros, no caso o do IBGE, sem que se tenha uma justificativa satisfatória para isso. Ela sugere que se estava tentando dar uma aparência de objetividade ao processo, quando, na prática, os problemas principais destas políticas, como a permanência dos estudantes na Universidade, permaneciam em aberto. Políticas de cotas se transformaram em sinônimo de ações afirmativas, quando são coisas diferentes, também sem muita discussão (Lima 2005: 258-261).

O que acabamos percebendo, também a partir da experiência da UFPR, é que os propósitos iniciais destas políticas foram profundamente reorientados logo no início da sua aplicação, o que é algo que precisa ser muito bem discutido a partir da memória dos envolvidos nesta primeira fase e da documentação produzida.

De alguma maneira, a necessidade de se trazer um sistema classificatório “oficial” e objetivo foi colocada por estas políticas e temos que aprofundar esta discussão. Voltemos a José Jorge de Carvalho e suas críticas ao uso das noções de Preto e Pardo. Como ele mesmo discute noutro momento de sua coletânea de artigos, para a UnB, haveria uma diferença entre os pardos do Censo e os pardos das Cotas. No início no século XXI, a UnB era uma universidade com um contingente de alunos marcadamente branco, em relação a outras universidades do País, mas, se o Distrito Federal possuía e possui um perfil

étnico-racial característico, quase uma síntese do país, com 50% de pardos, esse perfil se distribui pelos seus cursos de maneira muito desigual.

Ao se perguntar “Quem são os pardos das cotas” Carvalho chama a atenção para como as categorias do IBGE foram trazidas para a discussão das cotas raciais. Há uma tendência a se pensar relações raciais no Brasil em termos de relações entre brancos, pretos e pardos sob um único ponto de vista, através de um continuum de cor no qual o preto é mais discriminado do que o pardo pelo branco. Por outro lado, há uma polarização entre os privilégios da população branca frente às desvantagens dos pretos e pardos, enquanto não brancos. Esta distinção, formulada por Carlos Hasenbalg e Nelson Valle Silva, na segunda metade dos anos 70, passou a informar a categoria *negro*, fazendo com que os pardos sejam vistos sempre junto com os pretos em oposição aos brancos. O problema é que tal distinção pode fazer sentido em algumas regiões do Brasil, mas não faz sentido em todas. Pardo, em vários locais, principalmente no interior do país, pode designar pessoas que não são brancas nem pretas, não necessariamente sofrem algum tipo de discriminação racial e têm ou tiveram, historicamente, opções de ascensão social disponíveis, como migrar para o Distrito Federal e para as regiões de fronteira que se abriram após a sua construção (Carvalho 2005:75).⁴

Isso faz com que haja uma classe média parda, que não sofre os problemas da população negra que se quer e se quis atingir com os programas de cotas, obrigando a que seja realizada uma distinção entre pardos brancos e pardos negros, que era exatamente o que eu via a banca da UFPR fazer quando se deparava com os casos inclassificáveis. Quando aparecia uma pessoa realmente Branca querendo fraudar o processo, se declarando “parda”, ela era facilmente eliminada, não havia o que questionar. Complicado era distinguir, dentro dos autodeclarados pardos, aqueles que poderiam ser percebidos como pardos brancos ou pardos negros. Em alguns casos, nem isso era possível, devido aos resultados impensáveis da mestiçagem. Havia também os casos de pessoas com origens japonesas ou árabes que causavam outro tipo de dificuldade.

Um problema que surge na releitura das questões de Carvalho, mais de doze anos depois, é que ele escrevera parecendo acreditar que as pessoas brancas, pretas e pardas realmente existiam enquanto tal, ou seja, que se autoidentifiquem nestes termos entre si, embora mostre em vários momentos que as fronteiras entre estas categorias são bastante fluidas e em permanente negociação. O que chama a atenção, em primeiro lugar, é que estas categorias parecem fazer sentido no país como um todo, embora designando pessoas com perfis bastante diferentes conforme as regiões e, nestas, o contexto local de classe, status e ocupação profissional. Vale a pena conferir essa questão com outros autores.

Uma discussão muito relevante para este ponto pode ser encontrada no artigo de Graziella Moraes Silva e Luciana de Souza Leão sobre um *survey* realizado com “brasileiros pardos”. Há muita discussão que pode ser aproveitada para pensarmos melhor a questão de políticas públicas para pretos e

⁴ Quero crer que estas definições, oriundas destes estudos dos anos 70, precisam ser revistas. Parece que serviram basicamente para constatar que os negros, entendidos como pardos e pretos, eram mais pobres do que os brancos e tinham menos acesso a certos serviços e oportunidades. Ao final, parecem ter servido para dar uma base “científica” à ideia de que os negros são pobres e por isso precisam de políticas públicas para saírem da pobreza, ideia que informa não apenas as políticas raciais das IFES mas todo o debate em torno delas, tanto os argumentos prós como os contrários. Vistas a partir de hoje, e da necessidade de uma etnificação melhor definida destas categorias “étnico-raciais”, podem não ser muito úteis. Parece que terminam por redefinir o “Negro” das três raças, que é uma categoria da Nação, não de grupos étnicos empíricos.

pardos, tentando entender, afinal, quem são estes pardos? As autoras procuram relacionar a definição de quem é negro no Brasil com o peso que a discriminação racial tem como explicação para as desigualdades raciais. Como se mede a discriminação e como se define quem é negro? Dependendo dos critérios utilizados temos resultados muito distintos (Silva & Leão 2012: 117-255).

Seu artigo apresenta um histórico dos censos sobre raça no Brasil, permitindo perceber algumas coisas que vale a pena destacar. “Pardo” é inicialmente uma categoria de uso comum no Brasil escravocrata, servindo para designar negros livres, a expressão completa seria “pardo livre”, o que reforça a ideia de que a categoria tem um caráter desestigmatizante, em relação aos estigmas do Negro e do Preto. No período republicano a categoria Pardo passa a ser utilizada, desde 1940, para agrupar todos aqueles que não são “brancos, pretos ou amarelos”. Os índios, os caboclos, os mulatos, os morenos, todos passam a ser definidos como pardos, em oposição às três primeiras categorias, que parecem melhor definidoras com relação à cor e raça do que esta noção genérica de Pardo. Os números percentuais desta categoria crescem nos Censos subsequentes, ao mesmo tempo em que o Mestiço passa a ser visto como o tipo brasileiro por excelência. Deste breve histórico já podemos destacar uma questão. O Pardo é apenas o mulato, entendido como um negro misturado, ou é qualquer tipo de mestiço, sendo que, neste segundo caso, nem todos realmente se veriam como negros, podendo se perceber de outras maneiras?

A pesquisa em questão se centra na autorrepresentação de pessoas pardas, e no que elas têm a dizer sobre negritude e discriminação. Foram entrevistadas cerca de 160 pessoas na cidade do Rio de Janeiro, e a maneira como estes entrevistados foram selecionados é relevante. Selecionando pessoas de classe média, com formação superior, e da classe trabalhadora, com ensino médio e empregos formais, trabalharam a partir de gerências de recursos humanos de grandes empresas e de empresas de marketing, que operam com heteroclassificação de funcionários. A partir de um pequeno grupo inicial de selecionados, a pesquisa seguiu através das indicações destes para novos entrevistados. De qualquer modo, a pesquisa trabalhou com “profissionais negros”, definidos a partir da sua relação com o mercado de trabalho.

“Ser negro” apareceu como algo muito relacionado a ser discriminado racialmente, sendo que os pretos se declaram mais discriminados do que os pardos. Com relação a estes, a pesquisa acabou trabalhando com três categorias, *negros-pardos*, *pardos-negros* e *pardos-pardos*. Os primeiros são aqueles que se autoidentificam como negros, mas se classificam como pardos a partir das categorias do IBGE, geralmente de classe média. No segundo grupo, os que se autoidentificam como pardos e como negros, geralmente pessoas mais jovens, mais influenciadas pelas discussões recentes sobre a negritude no Brasil. No terceiro grupo, pessoas que se veem como mestiças, seja pela ascendência seja pela classificação dos documentos oficiais, e para as quais se identificar como Negro pode surgir como algo mais complicado, já que podem se definir de outras maneiras.

Todas essas definições podiam ser encontradas nas bancas da UFPR. Os pretos, em primeiro lugar, sempre fáceis de confirmar a autotransclassificação. Aqueles que se definem como pardos, pela classificação do IBGE, e se veem como negros, de alguma maneira. E aqueles que se veem como mestiços e como pardos, geralmente em função das relações de parentesco, ou seja, porque os pais são de tipos raciais distintos. As dificuldades na verificação da autoidentificação apareciam aqui, onde surgiam os

tipos inclassificáveis à heteroclassificação da banca, num desgastante esforço de produzir uma observação da raça dos candidatos que pudesse ser “objetiva”.

A leitura da discussão do artigo de Silva & Leão (2012) permite perceber como as categorias do IBGE têm um peso na autoidentificação dessas pessoas, mas não são o único definidor. É mais um elemento que conta nos diversos processos de negociação de identidades pessoais no Brasil a partir da dimensão étnico-racial, seja no ambiente familiar, seja diante do Estado, seja no mercado de trabalho. No caso das bancas da UFPR, e nos atuais processos de acesso à Universidade pública, se está num momento anterior à entrada no mercado de trabalho, de tal forma que essas análises podem se complementar.

O processo de aprovação do Plano de Metas de Inclusão Racial e Social da UFPR foi resultado de uma negociação difícil, que pode ser acompanhada pela antropóloga do Departamento de Antropologia da UFPR Ciméa Bevilaqua. Em artigo raro dentro deste debate, conseguiu etnografar o processo decisório dentro das reuniões do Conselho Universitário que aprovariam o Programa. De modo comparável ao debate e às polêmicas em torno das cotas raciais, os votos obedeciam a toda uma ordem de interesses e posições políticas internas ao campo político universitário, em primeiro lugar. O movimento negro curitibano, por sua vez, principalmente através do Fórum dos Professores Negros, fez uma campanha intensiva pela aprovação do Programa, que acabou sendo aprovado por diferença de um voto.

Bevilaqua chama a atenção ao fato de que o Programa teve problemas em sua implementação desde o primeiro vestibular. Nem todas as vagas foram preenchidas e houve um número elevado de pessoas que se declararam *negras* e *pardas*, mas não tiveram sua autodeclaração validada. A maioria entrou com recurso jurídico e teve sua matrícula garantida, sendo aprovados em segunda instância (Bevilaqua 2005:214-15). A dificuldade em classificar e distinguir o *branco* do *negro* surgiria, no caso de estudantes cuja aparência é resultado de uma forte mestiçagem familiar, constituindo uma ideia de família mestiça e não de família negra.

Nos anos seguintes, como eu pude constatar, esse desafio continuou. Grosso modo, é estabelecida uma linha de corte, dentro da categoria *pardo*, entre pessoas de um tipo “moreno brasileiro”, que, na região sul, podem ser definidas como *negras* pelos habitantes brancos de origem européia, mas, se vistas como mestiças pelos representantes do Movimento Negro, nem sempre são vistas como *negras*, por esses mesmos representantes. Em geral, essas pessoas têm apenas um avô ou avó negro(a), como declaram. Por outro lado, todas as pessoas *negras*, de pele clara, mestiços com ascendência negra evidente, eram incluídas. Em geral, essas pessoas têm ou o pai ou a mãe negro(a). Em jogo, num processo seletivo cujos candidatos são, por ordem, da região metropolitana de Curitiba, do interior do estado do Paraná, do interior dos estados de São Paulo e de Santa Catarina e, residualmente, de outras regiões do país, a distinção – e distância – entre o “*branco europeu*” e o “*branco brasileiro*” tem efeitos na definição de *preto* e *pardo*. *Pardos* podem ser brancos brasileiros aos olhos dos *pretos* e *negros* aos olhos dos europeus. O processo de validação da autoidentificação étnico-racial termina sendo um esforço de estabelecer uma linha de corte dentro desta categoria *pardo* – entre quem pode ser percebido como *negro* ou não, com essa especificidade, o não *negro* é um *branco brasileiro*, sempre, ou um mestiço cuja cor *parda* não

é redefinida nem como *branca* nem como *negra*, dentro das indefinições características desta categoria, tão bem apontadas por Lilia Moritz Schwarcz (1998:225) e por João Pacheco de Oliveira (1999:124).

Em artigo publicado na coletânea *RAÇA, novas perspectivas antropológicas*⁵, Marcelo Paixão e Luiz Carvano também abordaram este tema (Paixão & Carvano 2008: 25-60). Sem querer entrar nas considerações iniciais dos autores sobre o conceito de Raça e seus diversos usos e definições ao longo da história em diversos contextos nacionais e internacionais, vale a pena discutir as relações entre mestiçagem e as terminologias de autoidentificação, que, conforme eles afirmam, impede que se queira falar apenas em termos de brancos e negros no Brasil. Embora uma série de estudos apontem para a existência de diversos termos classificatórios em diversos locais do país, desde os estudos da PNAD/IBGE de 1976, a maioria da população se representa a partir das categorias “oficiais”: branca, preta, amarela e parda, mais as seguintes categorias: clara, morena clara e morena, categoria que recebia um terço das respostas. Tal constatação nos leva a uma discussão sobre as categorias “moreno” e “pardo” enquanto sinônimas. Outros estudos apontam que, quando induzidos, a maioria dos morenos se reclassifica enquanto pardos, alguns como brancos e muito poucos como pretos. Há um problema aqui que os autores terminam formulando muito bem nos seguintes termos:

“Quanto à cor parda, o problema é que esse termo acaba agregando em sua rubrica pessoas de origens distintas (africanas, indígenas, caboclos, certos tipos de árabes, etc). Dentro da mesma lógica, existem ressalvas quanto à junção de pretos e pardos em uma única categoria denominada **negra**. Refletindo sobre esta segunda objeção, de fato, somos obrigados a constatar que, na ausência de um campo, no questionário das pesquisas demográficas, que remeta às origens étnico-raciais dos indivíduos, tal lacuna não terá como ser enfrentada” (Paixão & Carvano 2008:48/49).

Por outro lado, os autores também insistem em que os indicadores sociais tendem a aproximar pretos e pardos como um grupo comum, diferente dos brancos, independentemente das questões de autopercepção de cada um. Esta afirmação já foi bastante comprovada estatisticamente mas, vista desta forma, coloca problemas quando estamos tratando de aplicar uma política pública que define o beneficiário da mesma a partir de seu fenótipo enquanto Negro, entendido como alguém que se define enquanto preto ou pardo. Um fenótipo que precisa ser confirmado por uma heteroclassificação. Essa raça observada toma o lugar de uma definição política de Ser Negro, enquanto membro de uma categoria coletiva definida por outros pertencimentos, como laços familiares e comunitários.

A partir da UFPR é possível dizer que os candidatos pretos se veem e são vistos facilmente como Negros e que estas categorias tendem a ser utilizadas como sinônimos, tanto por esses candidatos como também pelos agentes estatais e do Movimento Negro, responsáveis por essas políticas. O mesmo não se pode dizer com relação aos pardos, que, se são a maioria dos candidatos, precisam ser reclassificados

5 Publicação da ABA – Associação Brasileira de Antropologia em coedição com a UFBA. Disponível em https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/8749/1/_RAC%CC%A7A_2ed_RI.pdf_pdf

de alguma maneira. Basicamente as bancas, seja na UFPR, na UnB, na UEMS ou na UEPG⁶, parecem sempre ter agido promovendo esta reclassificação.

Tal constatação nos remete a outra dimensão da questão, o fato de que estamos lidando com políticas públicas aplicadas e promovidas a partir do Estado Nacional Brasileiro, que atua a partir de noções sobre a composição cultural, étnica e racial do país que ele mesmo produz e promove, geralmente de formas um tanto divergentes, atendendo a interesses diversos em jogo.

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães chama a atenção, em seu artigo publicado na coletânea *Raça*, sobre como o pensamento sobre raça, nas ciências sociais brasileiras, sempre esteve intimamente ligado à ideologia da Nação brasileira. A ideia de Nação passa a ser o discurso da Ciência, e provavelmente continua sendo, quero crer, fato que precisa ser devidamente problematizado para uma melhor compreensão destas questões. (Guimarães 2008: 63-80).

Guimarães retoma a questão de como o Movimento Negro brasileiro passa a utilizar uma série de estudos estatísticos para construir a noção de *Negro* a partir da união de pardos e pretos, uma vez que seus indicadores sociais são convergentes. O problema, segundo ele, é que este conceito não é nem mais somente analítico, dentro de um quadro científico “objetivo”, ou somente nativo, dentro dos limites da ação política do MNU. Um conceito nativo cada vez mais politizado frente às demandas por políticas públicas, que irá necessitar de um suporte, seja este estatal burocrático, ou mesmo “científico”. As categorias do IBGE parecem dar conta dessa ambiguidade. Esta noção se universalizou no discurso político do Brasil pós-ditadura e suas ambiguidades se tornam um novo objeto, que é o que estou tentando pensar a partir das bancas de verificação da autodeclaração no vestibular da UFPR.

Como Guimarães afirma, ao propor um conceito sociológico de Raça, o que está em jogo no Brasil em primeiro lugar não é raça, mas Cor. Negros, mulatos e pardos são categorias orientadas por noções sobre Raças, um tipo de signo que nomeia diferenças sociais, que na prática não existem como algo dado.

O que Guimarães apresenta, ao finalizar o seu artigo, é muito relevante para esta discussão: é exatamente uma problematização do exercício classificatório de raças, cores e tipos étnico-raciais, como eu via acontecer na prática nas bancas da UFPR. Basicamente, o que ele sugere, é que se realizem entrevistas nas quais a autodeclaração possa ser conferida, a partir de fotografias, de perguntas abertas e fechadas sobre raça e cor. Na prática, nas bancas da UFPR era isso o que acontecia, quando se estava diante dos casos inclassificáveis. Por mais que os militantes do Movimento Negro Paranaense gostassem de enfatizar que o que estava em jogo era o fenótipo, a banca estava lá para constatar que a pessoa era Negra – e não branca – e os casos complicados exigiam que se fizessem entrevistas. Perguntas sobre como a pessoa se autoidentificava, origens familiares, casos de racismo que teria sofrido, era assim que

⁶ Ver a dissertação de Marielli Ramos Pinheiro (2014) sobre a banca de verificação da autodeclaração racial na Universidade Estadual de Ponta Grossa (PR).

se buscava reclassificar as pessoas. Esta prática se impunha, não tinha como não fazer. Nos recursos, era comum os candidatos trazerem fotos de família, quando não os próprios pais.⁷

“Participação observante”

Uma discussão muito apropriada para esta problematização antropológica é a que Letícia Carvalho Ferreira apresenta em uma coletânea recente sobre pesquisas com políticas públicas e as relações de poder a elas relacionadas. Investigando o caso de desaparecidos, a partir da polícia carioca, deparou-se com uma distinção, realizada pelos seus agentes, entre problemas de polícia e problemas de família. Para os investigadores policiais a maioria dos casos de desaparecidos não eram problemas da polícia, mas sim problemas das famílias. Através de uma série de situações institucionais chegaram a uma tipologia de seis tipos de desaparecimentos, nos quais somente dois tipos deveriam ser alvo de investigação policial, os sequestros e os desaparecimentos enigmáticos de pessoas. Os outros eram casos de família. Na condição de uma pesquisadora que realiza seu doutorado em antropologia, mas que é incorporada à rede nacional que pensa essa questão, a autora realiza uma reflexão interessante sobre o lugar do antropólogo diante dessas necessidades de classificar, produzidas pela aplicação de políticas públicas do Estado (Ferreira 2014: 127-149).

Letícia Ferreira revela seu incômodo com a participação neste processo já que, como lidar, como antropóloga, com a produção de categorias fechadas e fronteiras rígidas entre tipos, alimentando recursos às classificações e taxonomias incontornáveis, mas que podem gerar processos de exclusão, já que se trata de processos decisórios envolvendo o destino de pessoas. Ela irá mostrar que tais sistemas de classificação e de aplicação das políticas que os engendram e deles necessitam surgem a partir de muitas discussões, reuniões e outras situações tipicamente burocráticas, que precisam ser analisadas nestes termos. Dois eixos de reflexão são propostos por ela. A discussão sobre uma antropologia dos sistemas burocráticos, realizada por Michael Herzfeld, e algumas inquietações metodológicas de pesquisadores do LACED/MN, como Antonio Carlos de Souza Lima e João Pacheco de Oliveira.

Herzfeld sugere uma provocativa aproximação entre a autoridade antropológica e a autoridade etnográfica, a ser conferida em situações nas quais o antropólogo dialoga com burocratas ou se aproxima de se transformar em um. Para ele, as burocracias estatais não são mais racionais e menos simbólicas do que o resto da sociedade, como algumas pessoas podem pensar, mas se caracterizam por um constante apagar dos mecanismos que sustentam o seu próprio poder, um objeto que pode ser etnografado por quem mergulhar nos seus trâmites. O próprio nome do seu trabalho, *A produção social da indiferença*, muito diz sobre as dificuldades com a instalação da política de cotas na UFPR, e seguramente no resto do país. Há uma reconhecida indiferença dos setores universitários frente a estas políticas, a

⁷ Em 01/08/2017 a Resolução n.º 20/17 do CEPE- Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFPR terminou definindo que:

“Art. 4º- Para validar o termo de autodeclaração de candidatos às vagas reservadas aos candidatos PP será considerado única e exclusivamente o fenótipo negro como base para análise e validação, excluídas as considerações sobre a ascendência.

§ 1º Entende-se por fenótipo o conjunto de características físicas do indivíduo, predominantemente a cor da pele, a textura do cabelo e os aspectos faciais, que, combinados ou não, permitirão validar ou invalidar a autodeclaração.

§ 2º As características fenotípicas descritas no parágrafo anterior são as que possibilitam, nas relações sociais, o reconhecimento do indivíduo como preto ou pardo.”

maioria das pessoas envolvidas pouco conhece da legislação, das discussões e dos objetivos das mesmas, o que obriga que certas questões tenham que estar sempre voltando à tona enquanto outras não saiam do lugar. Ao mesmo tempo, todos parecem operar como se os conceitos e princípios em questão fossem autoevidentes, quando não são. O resultado é que alguns temas são discutidos, como o atraso causado pelo registro dos cotistas raciais diante do registro acadêmico como um todo, fosse pela necessidade da banca e dos recursos contra ela, fosse pelo atendimento diferenciado pelos membros do NEAB aos estudantes aprovados. Enquanto isso, a necessidade de uma recepção diferenciada para os calouros negros ficava como um tema secundário e pouco discutido.

Outro autor a discutir Herzfeld e a discutir a implantação de programas de cotas nas universidades públicas é Marcio Goldman, antropólogo do Museu Nacional/UFRJ. Resenhando outro livro deste autor⁸, enfatiza como a maioria das nossas pesquisas acontece dentro de Estados Nacionais, de diversas maneiras, de tal forma que antropologias dos estados nacionais – e não apenas nos estados nacionais – surgem como um objeto antropológico a ser devidamente explorado. O Estado e suas instituições, seus agentes e suas estratégias operam com todos os materiais que os antropólogos trabalham, como crenças e mitos, identidades e estereótipos, só que no sentido de essencializá-los. O Estado tende a reduzir a diversidade cultural em todas as suas manifestações, o objeto da antropologia, numa série de identidades pausterizadas que tendem a dialogar mal entre si, já que se definem primeiramente nesta relação com o Estado, disputando reconhecimento. Essa característica da relação do estado com a cultura coloca um sério desafio aos antropólogos, ao trabalharem com a gênese contemporânea de identidades, com as reivindicações por políticas públicas diferenciadas e com a maneira como estas políticas públicas são pensadas e implementadas (Goldman 1998: 150-153).

Refletindo, com Gabriel Banaggia, sobre o processo de implantação de cotas no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Goldman aponta para questões que nos interessam aqui. Se forem feitas críticas com base “científica” aos programas de cotas, que noção de ciência está presente nestas críticas? Se a ideia de Raça deixou, há um bom tempo, o campo da ciência em direção a certo senso comum, com a sua reapropriação, por discussões políticas e acadêmicas, enquanto políticas raciais e processos de racialização, a ideia de raça e tudo o que se associa a ela, deixa o campo da discussão sobre ideias e preconceitos para o campo das políticas públicas e da política em geral. De que noções de Política estão falando agora? Goldman afirma que antes de ser um preconceito ou uma ideologia, o racismo é uma prática de poder (Goldman & Banaggia 2017: 16-34).

Aqui, as questões de Herzfeld fazem muito sentido, para situarmos melhor tanto os dilemas na definição da categoria Negros, diante dos Pretos e Pardos do IBGE, quanto a enorme confusão que se formou no meio acadêmico brasileiro, não somente antropológico, com o surgimento das políticas de cotas raciais. Goldman recupera o debate publicado em *Horizontes Antropológicos* (11(23), 2005) a partir da crítica de Ana Lúcia Valente, que se referiu ao mesmo enquanto uma “má vontade antropológica” frente a essas políticas por parte de diversos intelectuais manifestando a sua indiferença e desinteresse frente às mesmas.

8 *Cultural Intimacy: Social poetics in the Nation-state*. New York/London: Routledge, 1996. Também em tradução portuguesa: *Intimidade Cultural: poética social no Estado Nação*. Perspectivas do Homem, 57. Coimbra: Edições 70.

A ação dos debates estatais, junto aos movimentos sociais, atuou em dois sentidos. Em primeiro lugar, numa tentativa de resguardar uma noção de Identidade Nacional única e universal, no modelo clássico do Estado Nacional iluminista, que é o que a maioria dos intelectuais contrários às cotas procurava defender. Noutro sentido, a força das reivindicações por direitos a sua própria diferença, nada universalizáveis, a princípio, postuladas por diversos movimentos sociais, tendem a acabar pausterizadas numa nova forma jurídica e política genérica, que, se não atende a essas reivindicações, permite que o sistema jurídico estatal possa pensá-las e operar suas políticas para atendê-las. A necessidade da utilização das categorias do Censo do IBGE, o “PPI”⁹, e o preço que se paga por esse uso, parecem fazer sentido quanto vistos por este prisma. O que novamente nos faz retomar o eixo desta discussão, como lidar com esse tipo de questão enquanto um antropólogo que se envolve com esse tipo de política pública afirmativa e inclusiva?

Vale a pena retornar as discussões de Ana Lúcia Valente, que têm como ponto de partida a banca de validação da UnB e as preocupações do Comitê de Relações Étnicas e Raciais da ABA, que se manifestou em nota contra esta banca, em nome de um “constrangimento” aos candidatos. Na sua resposta ao CRER, Valente mostra que os únicos constrangidos, à época, eram aqueles que deveriam ser constrangidos mesmo, ou seja, aqueles que a banca tinha por objetivo eliminar, os não negros. Sua discussão também parte de que tais bancas são um momento de negociação de identidades étnicas que, como eu sempre defendo, tais políticas induzem e exigem e, portanto, onde estaria o problema de um ponto de vista antropológico? Qualquer pesquisador que se dispusesse a participar de tais bancas, como eu fiz, terminaria percebendo essa dimensão e sua importância para a implementação desse tipo de política (Valente 2006: 84-103).

Valente também teve acesso aos dados da banca da UnB e se deparou com a seguinte questão: “A análise dos recursos das candidaturas não-homologadas que realizei em duas oportunidades sinalizam duas fortes impressões. A primeira delas diz respeito ao único argumento utilizado: o fato de os candidatos serem “pardos”. Por vezes a afirmação foi acompanhada da justificativa de que “se as cotas fossem apenas para os negros”, não teriam feito a inscrição no processo. Argumento que além de justo foi legitimado pelo edital, posto que a política de cotas da UnB tem como público-alvo negros e pardos. Em decorrência disso, o foco de atenção deveria ser o edital, onde as regras são estabelecidas” (Valente 2006:99).

Valente também propôs que as cotas raciais deveriam ser para Negros, e não para pretos e pardos, não sem ressaltar as dificuldades na definição desses negros para os fins desse tipo de política. De um lado, sempre há o risco desse tipo de política ser considerada uma ameaça à “integração nacional”, ao espírito nacional, sincrético e mestiço; de outro lado, a mestiçagem de fato gera uma diversidade difícil de classificar.

Creio que, neste ponto, podemos dizer que as classificações devem atender não a critérios “objetivos” e “científicos” mas a critérios devidamente explicitados, que levem em conta a tensão que Guimarães (op.cit.) ressaltou entre os conceitos analíticos, das ciências sociais, e os conceitos nativos,

9 PPI: pretos, pardos e indígenas, como categorias alvo das políticas afirmativas nas universidades federais e em outras instâncias do governo federal.

dos movimentos sociais, pois aqui, de fato, surgem confusões de significados. Infelizmente, o que tem sido possível constatar é que a implantação do programa de cotas raciais na UFPR se deu e continua se dando em uma discussão fortemente marcada mais por estereótipos do senso comum, em torno da identidade nacional brasileira, do que por uma reflexão conceitual atualizada, por parte dos agentes envolvidos. Tal tema também não é novo, todavia.

Giralda Seyferth já havia discutido que, diante do tema das relações raciais no Brasil, os argumentos científicos sempre estiveram próximos dos estereótipos do senso comum sobre o tema da mestiçagem, e vice-versa, verificando-se o uso de linguagem científica para reforçar noções estereotipadas. Se é possível ver no racismo o predomínio de doutrinas da superioridade europeia por sobre a argumentação científica a respeito de Raça, cultura, etnia, ideologia, etc., não devemos perder de vista que se está – desde o século XIX, pelo menos – lidando com a construção de lógicas classificatórias, que caracterizam a formação dos horizontes culturais da nação brasileira, dentro dos quais os usos e definições de conceitos fundamentais para a reflexão antropológica são reapropriados e redefinidos.

Giralda Seyferth também já discutira como a questão da mestiçagem na identidade brasileira envolve a operacionalização de uma lógica classificatória e dos valores que definem esta classificação. O debate racial brasileiro, a partir do século XIX, produziria o ideal de um “mestiço superior”. Negros, índios e mestiços eram raças inferiores, incapazes de competir livremente no mercado de trabalho capitalista moderno, por um lado; mas, aqueles que se branqueassem, através da mestiçagem com os europeus, estariam numa situação melhor. As definições altamente estereotipadas do “mestiço” e da “mestiçagem” combinam qualidades dos brancos e defeitos dos negros e índios, numa lógica na qual categorias definidoras de raça, cor, tendem a ser depreciativas, subordinadas a uma estética branca, presa a um ideal de civilização moderna. A famosa estética da morenidade, popular até hoje, consiste num elogio do mestiço superior, enquanto os traços negroides continuam a desqualificar o seu portador, mesmo quando a cor da pele é celebrada. Não é difícil perceber, assim, que a necessidade de se situar diante das classificações raciais vigentes no Brasil torna-se um desafio para os candidatos às cotas raciais e para os demais envolvidos no processo (Seyfert 1995:175).

Disto tudo deriva um problema mais amplo. Como propor um novo lugar social para os negros, dentro da sociedade brasileira, sem alterar o sistema classificatório vigente como um todo, se ele permanece, inclusive, implícito para a maioria dos cidadãos, dentro desse processo? Ao dar novos significados ao ser *negro* no Brasil, as manifestações culturais e políticas da negritude induzem, até certo ponto, uma redefinição do sistema como um todo. A enorme polêmica gerada pelas cotas raciais nas Universidades e o sentimento de ameaça de “divisão” do País podem ser vistos também como reações a essas consequências de todo este processo gerado a partir e em torno das atuais políticas culturais da negritude no Brasil.

Até que ponto a política de cotas raciais rompe com a lógica do mestiço superior ou até que ponto não se legitima a partir dela? Espera-se que o cotista formado seja um negro com formação superior, este continuará sendo um “pardo superior” e a política de cotas poderá contribuir para uma substituição da noção de Mestiço, entendido enquanto “pessoa de cor”, pela noção de Negro?

Graziella Silva & Luciana Leão (op.cit) partem de um questionamento a respeito da pouca identificação dos pardos enquanto negros. Já que *Ser Negro* seria entendido apenas como aqueles que sofrem discriminação, tal argumento não seria evidência de uma falta de consciência racial por parte dos pardos? É um argumento bastante comum no ambiente dos movimentos negros, uma ideia de que “o Pardo é o Negro que não quer ser negro”. Elas discutem, a partir dos seus dados, numa outra direção. *Ser Pardo*, podendo significar muitas coisas ou coisa alguma, é uma identidade cujos significados precisam ser mais bem explorados. Como na UFPR, os interlocutores enfatizam muito as diversas origens familiares que compõem o universo identitário disponível para eles. Outra questão que as autoras apontam é que, para muitos dos seus entrevistados, *ser Negro* aparece como uma opção política consciente, enquanto o Pardo, enquanto resultado de uma união mestiça, de ser membro de uma família mestiça, surge quase como um dado objetivo. Ou seja, as duas categorias definem dimensões distintas da identidade dessas pessoas de uma forma não contraditória, mas sem serem sinônimas. Resumindo, podemos dizer que uma pessoa não é Negra por ser Parda, pois ser Negro e ser Pardo significam coisas distintas para essas pessoas.

Eu prefiro propor que talvez seja a hora de estranharmos um pouco essa dificuldade em classificar a diversidade da população de cor para definir quem são os negros no Brasil. O problema pode estar em uma questão de perspectiva. Vários autores já chamaram a atenção para como, desde a década de 70, os movimentos negros procuram repensar a ‘mestiçagem brasileira’ e o seu lugar nela. Talvez valha mais a pena perceber melhor que estamos assistindo à construção de uma nova noção de Negro Brasileiro, que ainda não está plenamente definida, ainda não constitui um novo imaginário nacional, mas que será definida através dessas políticas e dos debates que geram, desde que estes debates sejam levados a sério. Aqui, o papel do antropólogo como um mediador de diferenças e um contextualizador de categorias que informam identidades se faz necessário, assim como uma discussão sobre que tipo de antropologia se fazer nestes casos.

O ponto a ser considerado é que a política de cotas raciais, ao criar um espaço legítimo e desejável de “ser negro”, estabelece uma nova fronteira étnica, uma zona de negociação de identidades étnicas, estabelecendo um terreno próprio de etnicidade que não foi devidamente reconhecido e discutido pelos agentes envolvidos. As discussões principais têm sido de outra ordem. Temos que reconhecer melhor a existência desses dois aspectos: novas relações interétnicas foram geradas a partir da lei de cotas e tanto estas relações, assim como os temas em discussão, constituem este novo campo de relações interétnicas com suas novas questões.

Discutindo sobre a antropologia voltada para as políticas públicas, mas não apenas, João Pacheco de Oliveira discorre sobre um certo “mal-estar” na antropologia, causado por, talvez, um excesso de envolvimento de alguns pesquisadores e suas pesquisas diante da vida nativa que deveriam, em tese, apenas observar. Ele pergunta se o diálogo com os atores sociais não estaria afastando essas pesquisas de sua necessária objetividade e conduzindo-as para questões que não teria condições de resolver.

Sua pergunta parece resumir muito do que vimos discutindo neste artigo, assim como a preocupação de diversos dos autores acima citados. Uma das questões a que Oliveira imediatamente chama a atenção são os novos tipos de produção antropológica que resultam destas empreitadas. Não apenas te-

ses e artigos, mas relatórios, laudos e materiais voltados para certos tipos de campanhas e mobilizações, que passam a fazer parte de um novo fazer antropológico.

O “mal-estar” seria gerado por um descompasso entre a imagem da antropologia que se ensina e a antropologia que se faz na prática, que é bastante real nos cursos de antropologia, seja na graduação sejam nos cursos de pós-graduação. Muito deste mal-estar foi causado por um movimento interno da própria disciplina, de procurar novos campos de pesquisa e novas formas de pesquisar, utilizando a observação participante, a análise qualitativa e o esforço de aprender uma cultura distinta da sua, que puderam, com sucesso, ser aplicados a situações mais complexas e mais próximas dos pesquisadores (Oliveira 2009: 2-27).

Por outro lado, o mundo mudou e as comunidades anteriormente estudadas pelos antropólogos também. As pesquisas precisam ser devidamente negociadas com as comunidades pesquisadas, fazendo com que o interesse acadêmico tenha que ser compartilhado com demandas propriamente políticas desses interlocutores. Antropólogos não podem pretender ser neutros diante das situações políticas de seus campos, tampouco se tornam especialistas no estilo de vida de seus interlocutores, com uma autoridade “científica” reconhecida.

João Pacheco de Oliveira finaliza concluindo que estamos assistindo ao surgimento de novas maneiras de se fazer etnografia, o que é positivo para a Antropologia, desde que se entenda a abertura que a disciplina está sofrendo com o surgimento de novos métodos e objetos, sem se preocupar com a proposta de novas escolas ou novos paradigmas.

Estas questões retomam uma discussão já clássica, apresentada por Eunice Durham no início dos anos 80, justamente quando a antropologia se abria para os novos horizontes da politização dos seus antigos interlocutores, os grupos minoritários. Perguntando se a Antropologia estava em condições de responder aos desafios das transformações da sociedade brasileira, apontava uma série de novos problemas que surgiam. Um deles seria uma opção mais por uma “participação observante”, na qual o envolvimento com a politização crescente dos movimentos sociais parecia querer substituir a observação sistemática do método antropológico. Sem invalidar tal inserção em campo, Durham chamava a atenção para o desafio de se pesquisar processos sociais nos quais o pesquisador também é um agente. A solução estaria em enfrentar os novos desafios epistemológicos com uma reflexão teórica e metodológica adequada, para evitar uma série de deslizamentos semânticos na aplicação dos conceitos sociológicos. Durham enxergava uma despolitização dos conceitos acompanhando a politização das pesquisas, que é uma questão a ser devidamente considerada, principalmente diante da possível confusão entre conceitos analíticos e nativos. Ela apontava também para o equívoco de se reduzir a análise antropológica a uma explicação de uma situação social através das categorias nativas, quando o objetivo de uma análise é explicar, através dos conceitos teóricos, as categorias nativas em seus contextos sociais. A interpretação sociológica acrescenta algo à interpretação nativa, e esse “algo” pode ser politicamente relevante, se o processo todo é bem conduzido e bem discutido (Durham 2004: 216-234).

A “participação observante” também nos remete a outras questões nesta discussão sobre as bancas de verificação da autodeclaração racial e as categorias classificatórias envolvidas no processo. Eu defendo que esta opção metodológica se impõe neste tipo de atuação de um(a) pesquisador(a) e que

deve ser devidamente problematizada. Seria muito complicado pretender participar do processo das bancas sem ter algum envolvimento com o processo e as discussões que ele levanta, uma vez que é em torno destas discussões que os temas relevantes vêm à tona. Pretender uma postura de um “observador participante”, relativamente neutro, não renderia muito. É preciso reconhecer uma experiência de participação através de uma presença participativa, o que termina produzindo um movimento entre uma observação participante, que sempre estará presente, e uma participação observante que se impõe. Aqui entra em jogo outra questão, a da autoridade etnográfica.

O tema da autoridade etnográfica gerou um grande debate desde a publicação do trabalho de James Clifford. Lido de diversas formas no Brasil, às vezes de forma pouco crítica, pode gerar alguns problemas, como ressaltou Mauro de Almeida. Num contexto onde pesquisadores e pesquisados são concidadãos e onde o resultado das pesquisas antropológicas tem efeitos sociais e políticos, questionar por demais a autoridade do etnógrafo, em sua experiência de campo e em sua reflexão teórica sobre sua experiência, em termos da “objetividade” do conhecimento produzido, não faz muito sentido. Em situações nas quais a produção antropológica serve para a defesa de interesses de grupos minoritários, em negociações complicadas com os grupos que realmente têm poder e voz frente ao Estado, a autoridade da pesquisa etnográfica e a objetividade de suas ‘verdades’ deve ser defendida (Almeida 2003: 9-29).

No caso que estamos tratando aqui, da classificação racial envolvida nas políticas de inclusão racial das Universidades Públicas, a “objetividade” aparece de várias formas. Em primeiro lugar, como uma espécie de necessidade de critérios objetivos para definir quem é ou não negro no país. Embora a questão, de fato, não tenha surgido a partir de uma iniciativa acadêmica, rapidamente se encaminhou para uma perspectiva antropológica, historicamente ligada a esse tipo de questão. No debate que se seguiu, dentro da antropologia, o que se viu, foi, lamentavelmente, a ausência de uma autoridade etnográfica necessária para a construção de certos argumentos, com intelectuais refletindo sobre o tema a partir de informações de terceiros, de forma bastante preconceituosa. Como perceberam Antonio Sérgio Guimarães e Flávia Rios, resenhando coletâneas sobre as cotas raciais produzidas pelo CEAQ/UFBA (Santos 2012, 2013), a oposição às cotas foi mais intensa com relação às cotas para negros, sempre com os mesmos argumentos contra as propostas de criação destes sistemas, que acabaram prevalecendo (Guimarães & Rios 2014: 251-56).

Não há muito que dizer sobre este debate, que de fato pouco diz em seus argumentos sem a devida autoridade etnográfica e teórica. O texto de Ana Luísa Valente (op.cit) continua exemplar em sua crítica a estas atitudes. O que há de melhor a ser feito é pesquisar e analisar os contextos nos quais esses debates foram produzidos e os seus efeitos para todos os envolvidos.

Se James Clifford, ao discutir autoridade etnográfica, estava criticando o projeto intelectual de uma observação e análise da vida nativa para uma descrição “a mais fiel possível” e propondo uma etnografia interpretativa na qual teoria e dados continuam interligados, tal projeto antropológico, devidamente atualizado pelos questões pós-modernas, é útil a essas discussões que políticas afirmativas, cotas raciais e bancas de verificação de autodeclaração colocam (Clifford 1998: 17- 62).

Ainda seguindo suas considerações, não faz sentido perseguir uma objetividade e uma neutralidade inexistentes. Todo o processo de negociação étnica que as bancas, em particular, e as políticas

afirmativas, em geral, impõe aos candidatos aos seus benefícios, se dá dentro de uma intersubjetividade que não é estranha ao método antropológico e sua ênfase na dialogia e na polifonia. A presença de antropólogos nestas bancas ou junto a estas políticas inclusivas não tem como objetivo dotá-las de um horizonte científico legítimo, mas, muito mais, permitir a devida problematização das questões que provocam, científicas destas perspectivas antropológicas do fazer desta ciência.

Como também havia discutido outro autor dos questionamento pós-modernos na Antropologia, George Marcus, apesar das tentativas de se aproximar o texto etnográfico de uma forma de literatura, a Antropologia continuou científica com seu lugar bem definido dentro das Ciências Humanas e Sociais. Se ele via nas discussões sobre identidade, raça, etnia novos temas que a Antropologia passou a incorporar aos seus estudos por serem temas que interessam, cada vez mais, aos seus interlocutores, devemos ter em mente que estes temas sempre foram constitutivos das ciências sociais no Brasil, já que diretamente relacionados ao tema maior da construção da identidade nacional (Marcus 1991: 197-221).

Este último tema sempre promoveu uma polarização metodológica das relações entre pesquisadores – ligados de alguma forma ao aparelho de Estado – e seus pesquisados – aqueles membros dos diversos grupos, minoritários ou não, que as Ciências Sociais estudam neste país. Uma melhor compreensão da questão de quem controla e define a produção de identidades se impõe, principalmente quando a discussão sobre identidades na modernidade passa a considerar que não podem ser vistas como uma formação estável quer na teoria quer na experiência social. Etnografias de identidades coletivas e individuais na modernidade devem partir do questionamento de conceitos como comunidades, localidades, identidades, memórias e tradições, e espero ter demonstrado, neste artigo, que as questões envolvendo definições e classificações sobre Etnia, Raça e Cor no Brasil, trazidas à tona pelos programas de cotas raciais nas IFES e suas bancas de verificação de identidades, onde ocorreram e ocorrem, se prestam de maneira exemplar para este tipo de exercício antropológico contemporâneo.

Antonio Carlos de Souza Lima e João Paulo Macedo e Castro chamam a atenção para que antropólogos, assim como os demais cientistas sociais, têm encontrado trabalho junto às políticas governamentais, na identificação de problemas sociais, na formulação de planos de ação governamental, em sua implementação e avaliação. Por isso mesmo, é preciso reconhecer, em primeiro lugar, que todas essas políticas não são geradas e avaliadas apenas dentro das fronteiras estritas dos territórios nacionais e da racionalidade imaginada ao Estado Nacional. Redes sociais complexas participam dos jogos de poder em torno do reconhecimento de um conjunto de relações sociais no qual os governos – federal, estadual, municipal – e suas agências irão intervir. O Estado não é um ente monolítico. Há muito que se discutir entre Estado, Governo e governança, formando um novo objeto antropológico (Souza Lima & Macedo e Castro 2008: 351-397).

Conflitos em termos de interesses e significados são encobertos por uma suposta homogeneidade de signos compartilhados, constatação que é central para qualquer análise neste tipo de campo. A presença de antropólogos na definição, implementação e crítica aos recentes programas de inclusão racial foi marcante e decisiva, exigindo que uma reflexão sobre esta prática seja produzida, juntamente com a concomitante revisão e atualização conceitual que o tema e o debate antropológico em torno do mesmo exigem. Quando se precisa implantar uma política qualquer com populações minoritárias

e marginalizadas, percebe-se o quão pouco se sabe a respeito dos problemas sociais cotidianos enfrentados por elas. Quais são as dinâmicas sociais em que essas comunidades estão envolvidas e como as políticas governamentais – como a lei de cotas – incide sobre elas? Como são definidas e como as populações atingidas por essas políticas se situam diante das mesmas e de seus agentes? Espero poder ter contribuído para um melhor entendimento sobre este tipo de problemática e apontado alguns caminhos propositivos para a pesquisa antropológica diante das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil contemporâneo.¹⁰

Marcos Silva da Silveira é doutor em Antropologia Social pela UnB e professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2003. “Relativismo antropológico e objetividade etnográfica”. *Campos* 3: 9-29.

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. 2005. “Entre o previsível e o contingente: etnografia do processo de decisão sobre uma política de ação afirmativa”. *Revista de Antropologia* 48(1): 167-225.

CARVALHO, José Jorge. 2006. *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar.

CLIFFORD, James. 1998. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

DURHAM, Eunice Ribeiro. 2004. *A dinâmica da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

FERREIRA, Letícia Camargo. 2014. “O etnógrafo, o burocrata e o “desaparecimento de pessoas” no Brasil: notas sobre pesquisar e participar da formulação de uma causa”. In Sérgio Ricardo Castilho & Antonio Carlos de Souza Lima & Carla Costa Teixeira (orgs.) *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contracapa/Faperj.

GOLDMAN, Marcio. 1998. “Herzfeld, Michael. 1997 Cultural intimacy: Social poetics in the nation state. New York/London: Routledge. 266 pp.” *Mana* 4(2): 150-153. Resenha.

GOLDMAN, Marcio & Gabriel Banaggia. 2017. “A política da má vontade na implantação das cotas étnico-raciais”. *Revista de Antropologia* 60(1): 16-34.

10 Agradeço, em primeiro lugar, à equipe editorial da Campos, em particular a Patrícia Carvalho Rosa, pela paciência na espera da versão final deste artigo. Conciliar as obrigações de professor, orientador, chefe de departamento com a produção intelectual é bem difícil. O texto acabou ficando pronto nas minhas férias de meio de ano. Agradeço também aos comentários de Marcos Alfonso Spiess e de Alexandre Plautz Lisboa, orientados por mim, que se dispuseram a ler uma primeira versão.

- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. 2008. "Raça, cor e outros conceitos analíticos". In Osmundo Pinho & Lívio Sansone (orgs.) *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA/ABA. 2ª edição.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo & Flávia Rios. 2014. "Cotas nas Universidades públicas", *Afro-Asia* 50: 251-256.
- LIMA, Márcia. 2005. "Ser negro no Brasil: do ônus ao bônus?" *Horizontes Antropológicos* 11(23): 258-261.
- MAIO, Marcos Chor & Ricardo Ventura Santos. "Política de cotas, os 'olhos da sociedade' e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB)". *Horizontes Antropológicos* 11(23): 181-214.
- MARCUS, George. 1991. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia* 34: 197-221.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.
- _____. 2009. *Pluralizando tradições etnográficas*. *Cadernos do LEME* 1(1): 2-27.
- PAIXÃO, Marcelo & Luís Carvano. 2008. "A variável Cor ou Raça no interior dos sistemas censitários brasileiros." In Osmundo Pinho & Lívio Sansone (orgs.) *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA/ABA. 2ª edição.
- PINHEIRO, Marielli Ramos. 2014. Cotas raciais na universidade pública brasileira: com a palavra, o cotista negro. Dissertação (Mestrado em Educação). Irati, PR: Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO).
- SANTOS, Jocélio Teles dos (org.). 2012. *Cotas nas universidades: análises dos processos de decisão*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA.
- SANTOS, Jocélio Teles dos (org.). 2013. *O impacto das cotas nas universidades brasileiras (2004-2012)*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1998. "Nem Preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade". In Fernando A. Novais (org.) *História da vida privada no Brasil*, vol.4. São Paulo: Companhia das Letras. p. 173-243.
- SEYFERTH, Gyrlda. 1995. "A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos". *Anuário Antropológico* 93: 175-203.
- SILVA, Graziella Moraes & Luciana de Souza Leão. 2012. "O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos". *RBCS* 27(80): 117-133.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & João Paulo Macedo e Castro. 2008. "Política(s) Pública(s)". In

Osmundo Pinho & Lívio Sansone (orgs.) *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA/ABA. 2ª edição.

VALENTE, Ana Lúcia. 2006. ““Má vontade antropológica” e as cotas para negros nas universidades (ou usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional II: Quando os antropólogos desaprendem)”. *Intermeio* 12(24): 84-103.

ALGUMAS QUESTÕES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DO PROGRAMA DE INCLUSÃO RACIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Resumo: Pretendo refletir a respeito do Programa de Inclusão racial da Universidade Federal do Paraná, localizada em Curitiba. Esta política pública teve início em 2004, junto a um grande debate em torno das consequências das mesmas, polarizando bastante o ambiente antropológico brasileiro. A UFPR apresentou-se como um espaço interessante para esta discussão, na medida em que, localizada numa região de maioria branca de origem europeia, passou a receber estudantes negros e indígenas, gerando uma série de situações de relacionamento entre estes novos alunos, professores e funcionários. Em um novo quadro de relações institucional, bastante tenso, característico das negociações de identidade étnicas em curso, é possível afirmar que o tema da identidade étnico racial se impõe a todos, obrigando a reconsiderações das nossas noções de pessoa e de cidadãos brasileiros, assim como de diversas expectativas em torno do tema das relações raciais e das identidades étnicas no Brasil contemporâneo.

Palavras-chave: cotas raciais; relações raciais; identidade étnica; UFPR

SOME ANTHROPOLOGICAL ISSUES FROM THE RACIAL INCLUSION PROGRAM OF THE FEDERAL UNIVERSITY OF PARANÁ

Abstract: I intend to reflect on the racial Inclusion Program of the Federal University of Paraná, located in Curitiba. This public policy began in 2004, next to a large debate around the consequences of them, quite polarizing the Brazilian anthropological environment. The UFPR showed to be an interesting space for this discussion, since it is located in a major white population area of European origin, began to receive black and indigenous students, generating a series of relationship issues between these new students, teachers and employees. In a new institutional relations framework, quite tense, characteristic of ethnic identity of negotiations, it is clear that the issue of racial ethnic identity is imposed on all, forcing reconsiderations of our notions of personhood and Brazilian citizenship, likewise different expectations surrounding the theme of race relations and ethnic identities in contemporary Brazil.

Keywords: Public Policy; Affirmative Policies; Racial Quotas; UFPR

ARTIGOS

Caminhos de ida e caminhos de volta: temporalidade e projetos entre acadêmicos kaingang e guarani na Universidade Estadual de Londrina (UEL)

ANA CAROLINE GOULART

Introdução

Compartilho neste artigo um pouco de minha aproximação com as experiências de 13 acadêmicos Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina, tema a que me dediquei na dissertação de mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná, concluída em 2014¹. Minha inserção formal no campo de pesquisa deu-se em abril de 2013, mas foi entre 2008 e 2009 que comecei a me aproximar dos estudantes indígenas e de suas vivências acadêmicas. Na época, atuava como bolsista pelo Programa de Formação Intercultural, coordenado pelo professor do departamento de Ciências Sociais João Valentin Wawzyniak, também membro da Comissão Universidade para os Índios (CUIA)².

O Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná teve sua primeira edição em 2002, após as universidades estaduais serem notificadas da Lei 13.134, publicada em 19 de abril de 2001. As instituições tiveram que organizar, de imediato, uma comissão com professores representantes de cada uma delas para a regulamentação do Vestibular, o que foi feito em parceria com a Secretaria de Estado da Ciência,

1 Os nomes de todos os meus interlocutores foram alterados na dissertação e neste artigo. As citações de entrevistas serão apresentadas no tempo passado, quando ainda eram acadêmicos, a atualização das informações será mencionada no final do artigo.

2 Embora tenha assinalado esse período como sendo de inserção formal, não houve uma marcação tão exata, pois o campo teve um caráter mais dinâmico, considerando a relação que já mantínhamos. A respeito da Comissão Universidade para os Índios (CUIA) e do Programa de Formação Intercultural, ver adiante.

Tecnologia e Ensino Superior (SETI). Inicialmente, a Universidade Federal do Paraná não fazia parte desse processo seletivo, do qual participavam apenas as universidades estaduais. Foi em 2005, após a aprovação do Plano de Metas de Inclusão Social, que essa universidade passou a compor a política de acesso de indígenas ao ensino superior no Paraná, ofertando atualmente 10 vagas anuais, que foram aumentando progressivamente e são destinadas a indígenas de todo o território nacional (Bevilaqua 2005). Nas universidades estaduais são seis vagas em cada instituição para indígenas que comprovem – por meio de um termo de consentimento assinado pelo cacique – o seu pertencimento a uma Terra Indígena desse estado.

Começava a inclusão de indígenas no ensino superior, mas sem que as instituições pudessem ofertar a eles qualidade em seu acolhimento através de políticas de permanência. Assim, cada instituição teve que pensar em estratégias que pudessem atender a essa nova demanda, sem que houvesse um maior compartilhamento da realidade vivenciada por todas elas. Na Universidade Estadual de Londrina, por exemplo, foi criado em 2003 o Programa de Formação Intercultural, que tinha como principal objetivo acompanhar pedagogicamente os acadêmicos indígenas.

Conforme aumentava a presença de indígenas, aumentava também a necessidade de um diálogo maior entre as universidades para a elaboração de políticas de permanência. Nessas circunstâncias, a comissão que havia sido organizada para fins de regulamentação e elaboração do Vestibular tornou-se permanente a partir de 2005, com a denominação de Comissão Universidade para os Índios – CUIA.

Alguns critérios de permanência foram flexibilizados nas instituições estaduais para os acadêmicos indígenas, como as transferências internas e externas – que, segundo os critérios universais, não são admitidas. As segundas são possíveis nos casos em que, havendo vagas e aprovação do colegiado, o aluno pode ser transferido no segundo ano de graduação para o mesmo curso. No caso da transferência interna, também dependerá da aprovação do colegiado, com a ressalva de que poderá ser feita apenas uma vez e até o segundo bimestre do primeiro ano. Uma flexibilização que anos depois se transformou em preocupação, pois contribuía para o que as universidades passaram a denominar de “prolongamento da graduação” – quando os alunos ultrapassam o tempo considerado como “normal” (institucional).

Como essa era uma preocupação recorrente entre professores da Universidade Estadual de Londrina, tomei-a como o problema de minha pesquisa e busquei por aqueles que se encaixavam na categoria do “prolongamento”. Entre eles, Kaingang e Guarani que estavam matriculados e/ou que estavam na terra indígena, na condição de “evadidos” – adiante retomarei essa categoria na perspectiva indígena. Alguns residindo em Londrina, por motivo da graduação; outros residindo na Terra Indígena, fazendo deslocamentos diários até a universidade. Esses deslocamentos eram feitos por transporte coletivo ou com automóvel próprio³.

Todos vinham de Terras Indígenas localizadas na região norte do Paraná, sendo as TIs Kaingang: Apucarantina, São Jerônimo e Barão de Antonina; as TIs Guarani: Laranjinha, Yvy Porã e Pinhalzinho. Isso fez total diferença para planejar o trabalho de campo, que foi por grupo focal com quem residia na

3 A falta de transporte foi considerada um problema para a maioria dos alunos, sobretudo os que saíam da T.I. Apucarantina, a mais distante de Londrina. Os Kaingang que moravam na T.I. São Jerônimo e na T.I. Barão de Antonina utilizavam transporte próprio ou se deslocavam numa van da cidade que também levava acadêmicos não indígenas. Os Guarani que foram meus interlocutores residiam em Londrina.

cidade, considerando a facilidade em encontrá-los; e entrevistas individuais com quem residia nas TIs, feito desse modo, pois trabalhavam nas escolas e foi difícil conciliar horários.

Neste artigo apresento um pouco da reflexão que desenvolvi em minha dissertação de mestrado acerca das experiências e temporalidades contrastivas – instituição e indígenas – e das percepções dos acadêmicos indígenas sobre permanecer na universidade e distanciar-se dela.

Algumas considerações sobre o tempo institucional e o tempo indígena

Quando se vê, já são 6 horas: há tempo...
Quando se vê, já é 6^a-feira...
Quando se vê, passaram 60 anos!
Agora, é tarde demais para ser reprovado...
E se me dessem – um dia – uma outra oportunidade,
eu nem olhava o relógio,
seguia sempre em frente...
E iria jogando pelo caminho a casca dourada e inútil das horas.
(Seiscentos e sessenta e seis – Mário Quintana)

“O índio gosta de fazer as coisas com calma, não dá pra fazer correndo que faz errado”
(Acadêmico Kaingang)

O tempo, os desejos, as experiências. Seja em Quintana ou entre os acadêmicos Kaingang e Guarani, a temporalidade é questionada a partir de uma intencionalidade, uma intenção que sugere o novo, que proporciona vivências sem a pressão do cotidiano que, por vezes, nos coloca como sujeitos dependentes das horas, limitando as experiências, criações e sensações. Palavras ditas, mas que, em minha pesquisa de campo, pareciam não expressar muito sentido para a ordem acadêmica. Todavia, não há aqui uma perspectiva fatalista e determinista sobre as ações institucionais acadêmicas, tampouco uma essencialização da organização temporal indígena. Há somente uma inquietação acerca dos usos e concepções de tempo, de projetos e intenções para os diferentes grupos que serão abordados adiante.

É certo que o controle temporal é fundamental para a organização das instituições, um controle que é incorporado pelos agentes institucionais em suas diferentes instâncias. Em minha incursão a campo identifiquei três grupos institucionais: os técnicos administrativos, os professores (departamentos) e os professores vinculados à CUIA. As diferentes posições institucionais desses sujeitos os colocam em situações distintas com relação à política de ingresso e com os próprios acadêmicos indígenas, o que é fundamental para compreender o cenário heterogêneo ao qual me refiro.

No início do trabalho de campo – abril de 2013 – tive acesso aos técnicos responsáveis pelo controle de frequência, trancamentos e desistências dos acadêmicos indígenas. Desde o início do Vestibular são eles que, em alternância, fazem esse acompanhamento mais burocrático e representam a Pró-Reitoria de Graduação nas reuniões da CUIA. Na conversa que tive com ambos foi possível observar a burocratização das ações em cumprimento às normas que formalizam suas funções:

Parece haver nas ações dos sujeitos um imobilismo burocratizado e burocratizante. Isto é, questões que fogem do espaço das salas com suas tabelas e computadores não podem ser analisadas portais técnicos, pois o que lhes compete é o controle de registros. Assim, os técnicos dentro das técnicas têm ainda suas relações com os assuntos e sujeitos indígenas mediadas pelo papel e pela regra, ainda que no discurso e em alguns momentos esteja presente o ideal de abertura acadêmica (Goulart 2014: 88).

Em nossas conversas também demonstraram a preocupação sobre os dados referentes às transferências e desistências (mesmo as não formalizadas), pois isso atrasaria ainda mais a conclusão do curso. No entanto, a centralidade dessa preocupação esteve entre os professores, já que a relação estabelecida com os acadêmicos era em sala de aula e acompanhamento pedagógico com a oferta de monitoria⁴.

A cobrança do “tempo certo” foi enfática no pensamento e discurso de uma professora do curso de Educação Física, que exemplifica o que pude presenciar em momentos informais com outros professores que passaram pela CUIA. Sobre isso, registrei a seguinte fala durante uma reunião com acadêmicos indígenas de Educação Física: “Vocês estão fechando as portas da Universidade para seus filhos. O Estado vive de dados, vão ver que não tem gente se formando e vão acabar com a bolsa”. Em seguida, ao referir-se aos atrasos da leitura de textos cobrados em aula, continuou: “ninguém demora oito horas para ler um texto” (Goulart 2014:92-94).

Em outra circunstância – com entrevista gravada – disse-me:

Eu não sei se olho da lógica do capital, se olho da lógica da cultura do branco, do rendimento, de passar em todas as disciplinas, talvez eu não tenha uma paciência pedagógica para o tempo que ele precisa para se aculturar, para se adaptar. Já vivi também em outra cultura, é difícil, é diferenciado, às vezes está em outro local e não sabe o que estão falando.

Trata-se, portanto, de um tema que tomou significativas proporções, configurando a preocupação norteadora de debates entre os professores, fossem eles integrantes da CUIA ou não. A estrutura acadêmica em seus sistemas de controle que são sustentados por uma ordem burocratizada não deve ser compreendida, porém, como totalmente fechada e determinista, isto é, a universidade não é uma instituição isenta de alterações em sua ordem. Não considerar isso seria o mesmo que anular a agência dos povos indígenas e de alguns representantes institucionais que buscam essa abertura às particularidades de acadêmicos indígenas.

Na tentativa de compreender as experiências por trás do tempo é que busquei pelas trajetórias de alguns acadêmicos Kaingang e Guarani, pois seus trânsitos entre cursos e universidades se encaixavam no que havia sido identificado como “prolongamento da graduação”. Passei a analisar o contexto de preocupação com a temporalidade a partir de duas categorias: o tempo instituído (regularmente

⁴ Inicialmente a ideia era conversar com professores dos cursos de Medicina e Educação Física, pois eram os dois cursos com maior presença indígena. Entretanto, foi possível entrar em contato apenas com uma professora de Educação Física – que foi indicada pelo departamento como a professora responsável por assuntos relacionados aos alunos indígenas. O colegiado de Medicina tardou a responder a solicitação que fiz, impondo, posteriormente, etapas administrativas desgastantes até chegar aos professores para entrevista, não sendo viável diante o tempo que restava.

previsto) e o tempo vivido. Para essa reflexão me orientei pela abordagem de Evans-Pritchard em sua relação com os Nuer ao falar da inexistência de um controle temporal para a organização de suas atividades, pois partiam de uma ordem lógica dos acontecimentos. Os Nuer exerciam um controle do tempo a partir de suas necessidades e intenções e não o contrário (Evans-Pritchard 1978:116).

Entre os Kaingang e os Guarani há também outra maneira de organizar suas atividades que não essa determinada pelas horas apenas. O contraste entre o tempo instituído e o tempo vivido indica as relações extra-acadêmicas como indispensáveis para a compreensão do controle temporal. Quando o futuro acadêmico escolhe o curso ou, ainda, preenche a ficha de inscrição para o vestibular, ele não está fazendo uma escolha individual, pois toda escolha é permeada por uma expectativa coletiva, de toda a Terra Indígena. Dessa maneira, o tempo é organizado de acordo com as necessidades coletivas, de acordo com as necessidades expressas na rede de relações afetivas e de apoio que os acadêmicos indígenas firmam com família, cacique e lideranças. Essas interações serão detalhadas na terceira parte deste artigo, quando me deterei nos trânsitos indígenas que dão sentido à inconstância acadêmica ou, em termos institucionais, ao prolongamento da graduação.

Em certo momento da vida acadêmica o controle temporal despontou como uma estratégia de permanência entre os Kaingang e os Guarani, que foi observada através dos movimentos de transferências ou, por exemplo, de novos vestibulares para a mesma ou outra instituição. Porém, no início da graduação a dinâmica é outra:

“Dificuldade existe pra todo mundo, não só pra nós, mas pra você se acostumar aqui foi um fator; pra saber a rotina da cidade foi outro fator; pra saber da política dentro da universidade foi outro fator; pra saber a política dentro do curso foi outro fator. Até entender isso leva muito tempo, a gente não está acostumado com isso.” (Bruno, etnia Guarani, acadêmico de Educação Física).

Há ainda que se ter domínio de novas linguagens e organização, conforme recorda o Guarani Osias Sampaio, egresso de Jornalismo:

No ensino superior há uma carga de conceitos e novas ciências que exigem um grau maior de atenção e domínio de leitura. Outra coisa é termos que nos adaptar rapidamente a memorizar endereços, códigos e senhas para tudo, agendar compromissos e aprender coisas corriqueiras (...). Essas pequenas frações se somam e interferem nos resultados acadêmicos. (Sampaio 2010:128).

Em meio a essas diferenças de todas as ordens, os acadêmicos precisavam contornar a situação para conseguir alcançar o grande *sonho* – a titulação de graduado. Esse caminho em busca da conclusão do curso superior por escolhas e ações objetivas, havendo em seus contornos alguns “desvios”. Isso se deveu ao encontro com a alteridade, que lhes proporcionou novos horizontes de vivências, como o lazer em bares e festas, que faz parte da rotina de qualquer estudante. O espaço a ser conhecido e experimentado não era apenas a universidade, era também a cidade, fato igualmente identificado por Paladino (2006) entre os Ticuna.

Todos eles – Kaingang e Guarani – já mantinham aproximações com o espaço urbano, seja pelos deslocamentos para atendimento de saúde, no ensino fundamental e médio, seja nos acampamentos temporários para a venda de artesanatos (Tommasino 2000). O ingresso no ensino superior ampliou essa relação com o urbano, que pode ser explorado a partir de novas intenções e, por vezes, de forma solitária, já que nem todos deslocavam sua moradia para a cidade junto da família. Quanto a isso, foi essencial a afinidade entre os próprios acadêmicos para que pudessem recriar na cidade uma rede de apoio e afetos, um pouco parecida com a rede que estabeleciam com a Terra Indígena. Mesmo com essa rede de “parentes” a solidão não se dissipava, pois a cidade e universidade exigiam um grande empenho de adaptação⁵. (Paladino 2006; Amaral 2010; Goulart 2014).

As experiências, novas descobertas e desejos eram questionados não só por parte de alguns professores (os mais distantes da realidade indígena), mas também por parte de alunos não indígenas que contestavam o uso da bolsa-auxílio⁶, como lembrou a professora de Educação Física:

Aconteceu uma coisa no primeiro ano bastante desagradável. Os próprios alunos indígenas chegavam no corredor ou para os colegas de classe e começavam a contar o valor da bolsa, o que faziam com esse dinheiro. Aí teve em uma das turmas uma certa tensão, porque o valor da bolsa de quem tem filho é mais elevado e um aluno branco uma vez verbalizou: ‘poxa, esses alunos indígenas não querem nada mesmo não’, aí acabam sendo motivo de piada e chacota na sala de aula. Alguém tinha comprado uma moto, tinha ido em um bar, então os outros alunos ficaram dizendo: ‘nosso dinheiro, nosso dinheiro, nosso imposto, eu também pago isso, também pago essa cota pra esse bando, essa corja não estudar’. Aí a gente tem que intervir.

Esse controle do gasto não é feito quando os bolsistas não possuem o recorte étnico/racial/social. A referência a essa situação foi colocada pela professora quando demonstrava sua preocupação com o tempo que os acadêmicos indígenas permaneciam no mesmo período, repetindo por alguns anos a mesma disciplina. Um mal-estar que seria resultado do pouco empenho ou do “desleixo” por parte desses acadêmicos, conforme as próprias palavras da professora. Voltamos aqui à categoria “tempo”, interpretado como desperdiçado por sujeitos que, segundo a ordem vigente, deveriam ser aqueles que tivessem mais desempenho e participação nas atividades acadêmicas.

Ainda que se fale em temporalidades distintas, o que está em jogo não é simplesmente a organização institucional pautada em cronogramas e prazos, pois o tempo quem organiza são pessoas com poder para isso. O que está para além dessas preocupações institucionais é a dificuldade estrutural em alterar modelos de acolhimento acadêmico pensando na diversidade cultural como parte da universidade e não como nomenclatura para relatórios. É preciso ressaltar que ao fazer essa afirmação não me refiro à instituição como algo abstrato, mas penso nas atitudes dos departamentos que recebem em seus cursos alunos Kaingang e Guarani, bem como dos acadêmicos não indígenas e da CUIA.

5 Utilizo o termo de adaptação por não haver um acolhimento das diferenças na cidade e na universidade, prevalecendo a ideia de que se estão nesses espaços e se assim o desejaram deverão se adaptar a eles.

6 Os valores da bolsa até o período de minha pesquisa de campo eram: R\$ 250 até 2003, R\$ 270 em 2004, R\$ 350 em 2006 e R\$ 633 em 2013.

O antropólogo Baniwa Gersem Luciano dos Santos, em uma palestra proferida na Universidade Federal do Paraná em 2015, fez uma pertinente provocação às instituições e sujeitos que assumem uma postura de defesa de políticas inclusivas, promovendo o acesso de grupos marginalizados às estruturas educacionais sem, todavia, redefinir o pensamento institucional e as práticas ditas inclusivas. Questionou, ainda, a diferença entre inclusão e integração, já que não são raras as políticas ditas inclusivas que, na prática, não diferem dos ideais integracionistas.

Essa perspectiva da inclusão é contemplada pela fala de um de meus interlocutores, que questionou o desenrolar da política de ingresso indígena nas Universidades:

Eu não sei onde o governo que chegar, por exemplo, enfiar todo mundo dentro de uma universidade, parece que é aquela coisa, demos vagas para os índios e não souberam aproveitar. Primeiro, até entender que o cara mora em um lugar que a rotina dele é muito diferente da cidade, sair de um lugar que ele nunca saiu e morar em outro lugar, aí chega o momento em que ou você aceita viver daquela forma ou não, porque muitas pessoas desistiram por causa disso, eu regressei algumas vezes porque não conseguia me adaptar.” (Bruno, etnia Guarani, acadêmico de Educação Física).

Sem muito pensar vão se delineando as contradições. Fala-se em inclusão, mas a estrutura burocrática acadêmica está “preocupada com dados”, como afirmou anteriormente a professora de Educação Física. Desse modo, os acadêmicos são vistos como indivíduos que, primeiramente, devem ocultar ou mesmo anular seus desejos e experiências, pois recebem uma bolsa-auxílio. Num segundo momento, são vistos como parte de uma coletividade⁷, mas essa coletividade não faz parte da vida acadêmica. Isto é, não é levado em consideração o caráter coletivo dos projetos acadêmicos para preparar um (re)planejamento de ações pedagógicas ou mesmo da estrutura universitária. Como disse Roberto, Kaingang, acadêmico de Educação Física: “tinha um professor que chegava e falava ‘aqui é assim’ e falava, falava, falava e não percebia que tinha aluno indígena ali”. Essa não percepção se manifesta como proposital e também estratégica, pois quando os docentes dão visibilidade em suas aulas para os indígenas, têm que repensar seu planejamento, metodologia, recursos, avaliações. Diante disso, o mais viável é identificar todos os alunos como um só, que de preferência corresponda às suas expectativas.

Caminhos cruzados – desistências, afastamentos e o caráter coletivo da formação superior.

Temporalidades contrastivas e produtoras de um questionamento da estabilidade acadêmica através de alguns movimentos de idas e vindas da Universidade para a Terra Indígena e da Terra Indígena para a Universidade (trancamentos de matrícula, retorno à universidade e desistência). Esses movimentos são associados à ideia de inconstância acadêmica, sobretudo quando se somam aos trânsitos entre universidades que ocorrem por meio das transferências externas ou, ainda, das transferências internas.

7 Refiro-me ao mundo extra-acadêmico: família, amigos, parentes. No caso dos indígenas há ainda a presença das lideranças.

Contudo, essa mobilidade permite observar laços e perspectivas que extrapolam o ambiente acadêmico, o que foi definido por Amaral (2010) como um “duplo pertencimento” – o pertencimento à universidade e à terra indígena. Na tentativa de fazer conviver essas duas realidades: controle científico e temporal *versus* controle político-social os acadêmicos Kaingang e Guarani precisam alternar suas permanências. Ora na Terra Indígena, ora na Universidade. Essa característica da bilocalidade (Sahlins 1997) é fundamental para a permanência, pois expressa a relação de troca entre quem ficou na TI e quem foi para a cidade, estabelecendo uma rede de apoio, de reciprocidade e de afetos. A bilocalidade nesse contexto está atrelada às relações de reciprocidade que vão se estabelecendo entre os que ficaram na TI e os que foram para a universidade.

A ideia de reciprocidade está presente antes mesmo do ingresso na universidade. Ela se formaliza quando há o aval do cacique através da assinatura da carta de recomendação que garante o pertencimento do candidato à Terra Indígena, pois somente mediante essa assinatura é que a inscrição no vestibular será homologada. Essa assinatura não é apenas a garantia de novas experiências educacionais e sociais, é, acima disso, um laço político que sugere algumas regras, nesse caso, o compromisso político dentro da TI durante e após a graduação. Quando Mauss descreve a sociabilidade Maori através de trocas, dádivas e reciprocidades, diz o seguinte: “esta coisa dada não é coisa inerte. Animada, amiúde individualizada, tende a regressar àquilo que Hertz chamava de seu lar de origem ou a produzir, para o clã de onde saiu, um equivalente que a substitua” (Mauss 1974: 56).

Desse modo, havia uma obrigação moral em retribuir ao cacique, lideranças e família o apoio e a confiança. A moralidade, emergindo da reciprocidade, estabelece uma necessidade de planejamento acadêmico muito particular, que deveria contemplar o retorno para a Terra Indígena, sem romper compromissos ao longo da graduação.

Sobre isso observei o esforço de acadêmicos para que as relações entre eles e a Terra Indígena não fossem abaladas, sobretudo por parte daqueles que tiveram que deslocar sua moradia para a cidade e faziam breves visitas à Terra Indígena. Por diversas vezes, as visitas durante períodos de recesso e férias se estendiam por longos dias, o que acabava prejudicando o acompanhamento do curso ou resultavam no afastamento prolongado da universidade.

Esses afastamentos não podem ser compreendidos como descompromisso. O que meus interlocutores indicavam com muita sensibilidade é que ingressar no ensino superior é reconstruir sua história e descobrir sua identidade, por inúmeras vezes passando por *sofrimentos* dos mais variados:

Eu sabia que eu era índia, mas eu não sabia tão profundamente o que era ser índia, vim aprender agora, depois que eu saí da aldeia, o quanto é importante e gostoso falar eu sou índia e tenho um objetivo, né, hoje eu sei porque eu estou aqui, mas antes não. Ia pra escola, no ginásio, e não tinha noção não do que era ser índio, era muito vergonhosa, chorava. (Raquel, etnia Guarani, acadêmica de Medicina).

Lembro que nas primeiras vezes eu vinha pra UEL chorando (...). Eu lembro que quando ia pra casa a mãe fazia eu deitar no colo dela, aí eu falava ‘nossa, não quero voltar pra Londrina.’ Eu entrei num conflito (...). Eu volto pra Londrina com cara de funeral, eu volto pra cá como se eu estivesse presa, como se tivesse fazendo uma coisa que eu não quero. Pra eu ir pra aldeia agora, por mais que eu sinta saudade do meu filho, pra mim ir pra lá é ir pra um funeral, porque eu vejo o paraíso, mas tenho que ficar no inferno!

(Rafaela, etnia Guarani, acadêmica de Secretariado Executivo).

O sofrimento é parte de um conjunto maior de sentimentos que marcou a trajetória de meus interlocutores: *sofrimento, medo, timidez, insegurança*. O *sofrimento* aparece de forma ambígua, inicialmente como algo que fere e no meio da caminhada acadêmica transforma-se em estímulo para alcançar o *sonho* da conclusão. Porém, essa transformação de sentido não acontece em pouco tempo, para isso é preciso enfrentar *medos*: “A gente tem vontade de conversar sobre o que a gente entendeu e tirar as dúvidas, mas eu tenho medo de perguntar, de falar errado” (Marcos, etnia Kaingang, acadêmico de História). Foi preciso também refazer os caminhos.

Sentimento muito presente entre os acadêmicos indígenas, o *medo* é resultante de uma série de experiências passadas com os não índios que, de alguma forma, inferiorizaram a identidade, história e cultura indígenas. Wawzyniak (2010) utiliza o conceito de “trauma cosmológico” de Rouanet (2004:12 *apud* Wawzyniak 2010:56) para explicar o efeito do contexto de violência pelo qual passaram os povos indígenas.

Em nossos encontros, no grupo focal, esse foi um tema muito associado ao período escolar. Nesses momentos me deparei com lembranças da violência simbólica, ideológica e física que sofriam na escola. Uma infância marcada pelo que D’Angelis (2008) denominou “alienação da própria história”, isto é, saberes que inferiorizavam e ocultavam a história indígena: “Na minha época não tinha professor indígena, minha professora do primário era muito rígida, daquela que batia nos alunos. [Na escola] o que eu aprendi mesmo é que o índio é um estorvo” (Raquel, etnia Guarani, acadêmica de Medicina).

Quando os estudos tinham que ser continuados na cidade, os constrangimentos aumentavam, como rememorou Marcela, da etnia Kaingang, acadêmica de Serviço Social: “eu lembro que a gente tinha um grupo de dança e a gente ia se apresentar lá na escola que eu estudava, eu tava na 8ª série. Nossa, todo mundo vaiou, eu fiquei super mal, com vergonha, não queria mais voltar pra escola, aí, por isso, a gente se reprime”.

Essas marcas adquiridas na infância e revividas cotidianamente na relação com os não índios faz com que cheguem ao ensino superior receosos e sem saber ao certo como lidar com essas novas informações que precisam processar rapidamente. O interessante a ser mencionado é que, entre os acadêmicos Kaingang, a maioria atuava como professor nos anos iniciais nas escolas em suas aldeias⁸. O trabalho desenvolvido na escola por esses profissionais-acadêmicos é de excelente qualidade e o fazem com muita segurança. Quando o ambiente é a sala da universidade e a posição deles é a de alunos, o protagonismo desaparece, o comportamento se altera e passam a incorporar a *insegurança*, a *timidez* e

8 Foram formados pelo magistério indígena no Paraná nos anos de 2004 e 2006.

o *medo*. Wawzyniak (2009) e Amaral (2010) se debruçaram sobre esses três aspectos da vida acadêmica destacando a relação com as situações de preconceito que envolve linguagem, comunicação, marcas estéticas e mesmo pela particularidade do processo seletivo, considerado por alguns como privilégio. A reflexão sobre esses sentimentos também aparece na fala de Mariana, Kaingang, acadêmica evadida de Pedagogia:

“Tem uns que têm vergonha de dizer que é indígena, teve uma no ano passado que disse ser japonesa. Antes existia aquela coisa de que o não índio é muito inteligente, tem uns mais velhos que ainda falam isso: ‘ah, o índio é burro, o branco é que é inteligente’. Eles não conseguiam entender essa diferença, né(...). O medo é sim muito presente. Acho que é insegurança, você é diferente lá dentro (...). Você sabe que desde 1500 o índio vem sendo massacrado como burro, a cultura é diabólica, agora, de uns 30 anos pra cá: ‘não, você tem que mudar, tem que estudar, sua cultura é importante’, então acho que ele não consegue identificar quem ele é. Então, você é índio ou não?”

Dialogando com a ideia de trauma cosmológico, a reflexão de Novaes sobre auto-imagem foi fundamental para compreender as referências indígenas sobre si e sobre o outro. Conforme a autora, a auto-imagem consiste de percepções alteradas de acordo com o contexto e a situação vivenciada, constituindo uma variação de imagens positivas e negativas sobre si:

“A auto-imagem de um grupo ou sociedade pode ser analisada a partir de um recurso metafórico: o jogo de espelhos. Quando uma sociedade focaliza outro segmento populacional, ela simultaneamente constitui uma imagem de si própria, a partir da forma como se percebe aos olhos deste outro segmento. É como se o olhar transformasse o outro em um espelho (...) cada outro, cada segmento populacional, é um espelho diferente, que reflete imagens diferentes entre si” (Novaes 1993:107).

Voltar para a Terra Indígena era o caminho encontrado para manterem-se seguros e acolhidos, mas acabavam retornando à universidade em algum momento. Uma perspectiva parecida era a dos que, no meu período de campo, estavam afastados da universidade.

Foi a partir dessas experiências que pude compreender que algumas categorias são insustentáveis quando pensadas em relação à complexidade dos projetos indígenas. Nesse caso, foi preciso rever o uso que se dá ao termo desistência – caracterizado como um afastamento prolongado.

Reverendo as análises que fiz na dissertação sistematizei nessa nova leitura do tema duas formas de se pensar esses afastamentos da Universidade que, em termos institucionais, são denominados “trancamento” e “desistência”. Assim, destaco as seguintes variações da permanência: a permanência institucionalizada – quando há um vínculo por matrícula e frequência – e a permanência liminar, quando o vínculo é simbólico e real (ainda que não seja institucional), isto é, não são acadêmicos, mas também não são desistentes.

Tanto aqueles que estavam matriculados no período de pesquisa quanto os que haviam retornado para a Terra Indígena faziam menções aos afastamentos temporários como diretamente associados ao prolongamento, mas não somente como são associados pela universidade: desistências e trancamen-

tos que prejudicam o desempenho e finalização do curso. Ao contrário disso, a associação feita pelos próprios acadêmicos era no sentido de que esses afastamentos eram necessários para que futuramente apresentassem um bom desempenho e concluíssem o curso. Essas divergências nas significações do prolongamento revelam a dualidade do termo.

Essa dualidade aparece na percepção da acadêmica Guarani Raquel, que há 15 anos persiste em cursar Medicina:

“Você pensa que eu não fiquei angustiada de ter feito outros vestibulares, de ter dado essa estacionada? Eu fico angustiada com isso, já era pra eu ter terminado, já era pra estar na aldeia ajudando, mas Deus sabe de tudo, passei por coisas, assim, que só Deus (...). **Esse tempo não foi à toa, estou aprendendo mais, aprendendo a entender as pessoas, a me entender, né, porque até um tempo atrás eu não me entendia (...).** O índio tem dificuldade de acompanhar mesmo, aí tem índio que se afasta, reprova por falta, aí é onde a universidade não está preparada nisso, pra dar esse apoio, **não adianta forçar que a gente não vai conseguir, nós temos o nosso tempo e a universidade não entende isso. Aqui a gente tem esse problema, na UEM também, nas outras universidades também, aí você não sabe porque o índio voltou embora pra aldeia correndo**”.

Se, por um lado, Raquel se angustia com o tempo que está na universidade, por outro se tranquiliza, reconhecendo que esse tempo não foi desperdiçado, mas aproveitado para se reconhecer, para refazer sua história e cuidar de suas feridas. Sendo assim, não é possível limitar a compreensão do prolongamento como algo somente bom ou somente ruim, há nas entrelinhas histórias, identidades, dores e expectativas que dão um sentido muito singular a essa temporalidade acadêmica nos percursos indígenas.

Quanto mais se prolonga, mais o sonho é adiado. Quanto mais se prolonga, mais experiências são vivenciadas. Quanto mais se prolonga, mais aumenta o sofrimento. Quanto mais se prolonga, mais se conhece os próprios limites. Nessas circunstâncias, a retribuição da dádiva foi adiada, entrando num estado de suspensão, mas não de rompimento. Todavia, caso se explicita a recusa em fazer a retribuição, abre-se espaço para diversos conflitos, pois foi confirmado o rompimento dos laços políticos, que geram uma dívida não apenas com o cacique, mas com todos os moradores da TI. Ou seja, aqueles que se formam e não retornam para a TI a fim de contribuir com seus novos conhecimentos irão manter uma dívida e sua postura será interpretada como a de alguém que “virou branco”.

Para os que estavam vivenciando o retorno à T.I. sem ter concluído o curso, a dádiva suspensa seria tão logo retribuída à “comunidade”⁹, mas antes precisavam aproveitar o tempo de afastamento para se refazer e assimilar as experiências anteriores. No estágio da liminaridade – não desistente e não acadêmico – é possível perceber os efeitos da vida acadêmica no cotidiano das aldeias. Todos contam com esse “não desistente” que, por sua vez, entra num processo de estranhamento de si próprio para aí então refletir de outra maneira sobre as experiências, traçando estratégias possíveis de transformação não só do social/coletivo, mas também de si. É preciso ainda perceber que esse estágio liminar envolve

9 Dois Kaingang, da TI Apucarantina, é que assumiram não ter intenção de retornar à universidade.

uma nova reflexão sobre a formação acadêmica, as consequentes responsabilidades e a própria identidade étnica.

Embora as perspectivas de afastamentos temporários sejam semelhantes, há diferentes maneiras de se viver esse momento liminar entre os Kaingang e os Guarani. Os Kaingang que foram meus interlocutores tinham um vínculo de trabalho dentro da TI, em sua maioria, como professores. Havia, portanto, entre os demais, uma confiança e uma grande expectativa pela conclusão do curso. Na mesma medida, havia a cobrança, sobretudo por parte do cacique e lideranças, como enfatizam dois Kaingang da T.I. Apucarantina:

“No início até falei pra minha mãe: ‘eu vou largar do meu trabalho, acho que só vou estudar’. Aí ela disse assim” ‘você pensa bem, porque você tem seus filhos, como você vai criar?’ Aí já fica meio assim, daí a própria liderança falou assim pra mim: ‘se você for estudar, quem vai ficar na escola? Você sabe que você ajuda muito na escola. Se você sair, como que vai ficar essa escola?’” (Mariana, acadêmica evadida de Pedagogia).

Eu penso também nos meus alunos, porque se eu sair de lá ninguém vai me substituir. Quando o diretor sai eu fico como diretor também. Quando tem alguma coisa pra buscar aqui [na Sede] eu que venho, quando é pra levar alguma coisa lá pro Barreiro [outra divisão nos limites de Apucarantina] eu que vou levar. (...) Precisa sim de outro professor, mas não tem ninguém, ninguém quer ir” (Marcos, acadêmico de Educação Física).

Por ocuparem esse espaço de destaque – que os faz usufruir de certo status – e por afastarem-se da Universidade para não descumprirem seus compromissos na aldeia, os demais moradores da TI não os cobram com tanto apelo, desde que os afastamentos não sejam recorrentes.

No caso dos Guarani, as atividades dentro da TI foram oportunizadas após o ingresso na Universidade, até mesmo por serem mais jovens que os Kaingang em questão. Esse afastamento proporcionava reflexões e experiências influenciadas pelo período em que estiveram na universidade e influenciadoras de novas tomadas de decisão.

O Guarani Miguel, da TI Yvy Porã, afirmou ser o seu melhor momento – aquele de retorno à TI –, já que havia começado a trabalhar na escola e teria descoberto o que realmente lhe dava prazer. Envolvido com a política da aldeia e com a escola sentiu-se mais motivado para continuar a graduação, desde que não precise mudar para a cidade novamente, lembrando que esse período lhe desencadeou um início de depressão.

Para a Guarani Fernanda, um ano afastada, esse tempo seria necessário para recompor suas energias: “vou ficar um ano descansando. Eu já estava cansada mesmo. Ano que vem vou fazer de novo! Eu vim embora antes de ficar doente. Ele [Miguel] estava entrando em depressão já, aí falamos pra ele voltar, o pai dele já arrumou trabalho pra ele também”.

Um dos questionamentos dos técnicos que fazem o controle de matrícula e frequência é que grande parte daqueles que retornavam para a TI não formalizavam o trancamento. Pelos relatos de meus interlocutores é possível presumir que essa não formalização diga respeito à liminaridade, isto

é, a matrícula não foi trancada porque o tempo a permanecer afastado seria de curta duração – mas acabavam perdendo o semestre/ano ou ficavam retidos em muitas disciplinas.

A variação do sentido da permanência e a inconstância acadêmica são compreendidas em minha dissertação como implicação e, ao mesmo tempo, implicadoras de um processo reflexivo e transformador. Essa transformação não é individual somente, é também a partir dessa inconstância que a atenção institucional volta-se aos acadêmicos e a estrutura universidade passa por uma reavaliação, tema que incluo nessa reflexão na última parte do artigo.

Como mencionei anteriormente, foi preciso se comprometer a enfrentar *medos e sofrimentos*, refazendo caminhos como agentes transformados e transformadores.

Período pós-dissertação: entre os sujeitos e a instituição

Quatro anos após o período formal de trabalho de campo, novas experiências foram traçadas por meus interlocutores e pelos agentes institucionais, sobretudo os que integram a CUIA. Portanto, vejo como pertinente uma revisão de informações. Nesse caso, duas situações merecem destaque, a primeira é o avanço no debate e proposição de ações para a permanência; a segunda é a situação acadêmica em que se encontram aqueles que foram meus interlocutores.

Anteriormente me referi à reflexão compartilhada por Gersem Baniwa acerca de políticas inclusivas como práticas integracionistas, volto a ele para pensar nas mudanças ocorridas durante esse período. O objetivo aqui é pensar como o prolongamento da graduação provocou os agentes institucionais (CUIA) e os impulsionou a se apropriar politicamente disso para alterar a estrutura acadêmica.

Agentes institucionais (CUIA) e acadêmicos indígenas se apropriaram dos códigos e da lógica interna de organização para alterar a estrutura acadêmica. Os dados deixam de ser números ou problemas e transformam-se em recursos legitimadores para a transformação da estrutura. Quando a professora de Educação Física diz que o estado vive de números e com o atraso os acadêmicos indígenas estariam fechando a porta da universidade para seus filhos, impõe-se uma perspectiva negativa sobre essa permanência instável. Entretanto, pode-se utilizar esses trânsitos e esse outro uso do tempo para rever a estrutura institucional, partindo agora da perspectiva indígena e não da perspectiva da instituição (todos devem se adaptar). Sendo altos os índices de “evasão” e “repetência” – que contribuem para o prolongamento –, então a estrutura deve ser alterada. Se, por um lado, há uma preocupação com dados, por outro lado há uma reação a essa rigidez.

Desde minha atuação como monitora e, posteriormente, como pesquisadora, pude presenciar certas concepções sobre a formação superior indígena um tanto fechadas, sem espaço para a tentativa de horizontalização de diálogo (Cardoso de Oliveira 2000) que pudesse alterar a estrutura acadêmica para que acolhesse a pluralidade de saberes. Os “interesses institucionais” não podem ser vistos de modo homogêneo, pois se destaca algum movimento mais crítico em relação à organização acadêmica. Ressalta-se, dessa maneira, que esse processo de descolonização também tem em suas bases uma presença institucional, ainda que de modo reduzido, mas que contribui com práticas que caminham no sentido de alguma transformação da estrutura universitária.

As ações mais próximas disso eram tomadas pela CUIA, como no caso da transferência interna, que na época destacou-se como uma flexibilização acadêmica que reduziria os índices de evasão, já que havia sido identificado que um dos fatores de “desistência” estaria relacionado ao pouco ou nenhum conhecimento sobre o curso escolhido e por enfrentarem dificuldades em interpretação e produção de textos, por exemplo. Contudo, essa flexibilização abriu brechas para a instabilidade que resultava no prolongamento da graduação. A fim de amenizar essa instabilidade e oferecer ao acadêmico uma base mais consistente sobre a vida universitária (códigos, normas, prazos, conhecimentos básicos), a CUIA deu início ao Ciclo de Iniciação Acadêmica.

Criado em novembro de 2013 e aprovado em novembro de 2014 pelo Conselho de Ensino Pesquisa e Extensão e pelo Conselho Administrativo da UEL, o projeto do Ciclo foi sistematizado entre a CUIA e a PROGRAD a partir do levantamento de dados acerca da evasão indígena entre os anos de 2002 a 2013 (Alves 2016).

Conforme consta na Resolução CEPE/CA nº133/2013, também mencionada em minha pesquisa, a organização curricular do Ciclo foi dividida em quatro eixos temáticos: 1. Terra e identidade; 2. Ciência e Saúde; 3. Cidadania e Sustentabilidade; 4. Cotidiano Acadêmico. Não foi possível acompanhar o início das atividades do Ciclo quando finalizava a dissertação mas, em 2016, Roseli Alves defendeu sua dissertação – na área de Políticas Públicas, na Universidade Estadual de Maringá – que trata especificamente da estruturação e aplicação desse projeto. Sua pesquisa apresenta uma análise documental e de entrevistas com integrantes da CUIA, professores do Ciclo e acadêmicos indígenas que passavam por essa nova experiência que, no momento, acontece apenas na UEL.

Todos os alunos que tenham optado pela UEL deverão passar obrigatoriamente pelo Ciclo durante 12 meses, apenas após o parecer positivo dos professores é que os alunos poderão se matricular em algum curso de sua preferência. Essa estratégia de ação na estrutura legitima o prolongamento da graduação – reaparece aqui o caráter dual do termo/situação.

Visto primeiramente como prejudicial, o prolongamento toma nova forma, também por parte dos professores da CUIA, que a oficializam através de uma alteração na permanência, a fim de reduzir os índices de evasão, trancamento, “desistência”, pois através dessa iniciação os acadêmicos estariam mais familiarizados com a ordem universitária.

A criação do Ciclo proporcionou, segundo Alves (2016) significativas mudanças na forma como os acadêmicos indígenas interagem com as normas, códigos acadêmicos e nas relações sociais:

“[o ciclo] já apresenta possibilidades de ações formativas significativas que podem avançar na construção de uma identidade interdisciplinar e intercultural junto aos estudantes indígenas da UEL, contribuindo para uma maior visibilidade e para o enfrentamento das situações de todo tipo de dificuldade, além de um desempenho mais satisfatório no curso que realizam” (ALVES 2016:103).

Esse novo cenário que vai despontando na UEL é reflexo da mudança de olhar dos agentes institucionais (CUIA), que do ingresso voltou-se à permanência. A partir do momento em que essa mu-

dança começou a acontecer – entre 2012 e 2013 –, transformações mais estruturais passaram a se consolidar, ampliando as possibilidades de se vivenciar a universidade.

Entretanto, Alves (2016) ainda destaca os problemas enfrentados nesse período de consolidação do Ciclo, problematizando, por exemplo, a rotatividade da CUIA-UEL – fato que também mencionei na dissertação.

A rotatividade de professores diz muito sobre a familiarização ou não que possuem com as temáticas indígenas. Todos os anos os departamentos eram convocados, por meio de documento expedido pela PROGRAD, a elegerem um professor representante dos alunos indígenas que deveria compor a CUIA. Todavia, em 2011 começava um movimento diferente na convocação dos professores, não dependendo apenas da formalidade do documento enviado aos departamentos, pois os professores que já integravam a Comissão faziam o convite pessoalmente, possibilitando um diálogo mais próximo com os departamentos. Esse movimento parece ter resultado numa equipe com um perfil mais afinado com as demandas que surgem nesse plano de ingresso de indígenas no ensino superior.

Em minha pesquisa fiz um levantamento das áreas de interesse de pesquisa dos professores da CUIA e, dos treze integrantes, apenas cinco se aproximavam de temas que poderiam proporcionar uma relação mais dialógica (Cardoso de Oliveira 2000). Revendo a composição da CUIA-UEL, dos treze professores atuais, apenas uma não possui pesquisas e projetos com temáticas que dialoguem com os povos indígenas; os outros doze professores possuem produções e intervenções que tratam diretamente da temática indígenas ou tratam de temas que perpassam os direitos humanos, crítica à educação para o capital, saúde comunitária etc.

As mudanças não se deram apenas entre os setores institucionais, mas também na trajetória de meus interlocutores Kaingang e Guarani. Para sistematizar essas mudanças, atualizei uma tabela que elaborei para a dissertação. O campo “situação acadêmica” foi inserido para este artigo. É possível observar um pouco do percurso dos meus interlocutores que na época da pesquisa estavam matriculados e os que estavam na TI numa fase de liminaridade – esses são identificados na tabela com um asterisco:

Tabela 1: Atualização das informações sobre os interlocutores – maio 2017

(continua)

Cursos	Etnia	Data do 1º ingresso	Ano frequentado	Duração do curso	Transferência Interna	Transferência Externa	Situação acadêmica
Medicina	Guarani	2002	-	6 anos	Não	Sim	Internato
Pedagogia*	Kaingang	2003	2º ano	4 anos	Sim	Não	Matriculada em Pedagogia ead UEM.
Artes Visuais*	Kaingang	2004	-	-	Sim	Não	Afastado
Educação Física	Guarani	2005	-	-	Não	Não	Formado em 2014
Secretariado Executivo	Guarani	2005	-	-	Sim	Não	Formada em 2013
Serviço Social	Kaingang	2006	-	-	Sim	Não	Formada em 2015

Tabela 1: Atualização das informações sobre os interlocutores – maio 2017**(conclusão)**

Cursos	Etnia	Data do 1º ingresso	Ano frequentado	Duração do curso	Transferência Interna	Transferência Externa	Situação acadêmica
Educação Física	Kaingang	2009	Não informado	-	-	-	Matriculado em Educação Física na UEM
Odontologia	Guarani	2007	-	5 anos	Sim	Sim	Optou por não retornar
História* (incluído nessa tabela)	Kaingang		Não informado				Matriculado
Ciências Sociais* (incluída nessa tabela)	Guarani	2006	Não informado	4 anos	Sim		Matriculada
Direito* (incluído nessa tabela)	Guarani	2008	Não informado	5 anos	Sim	Não	Universidade de Ponta Grossa.

Fonte: A Autora.

Há ainda aqueles interlocutores que se formaram e tentaram ingressar no mercado de trabalho, conforme indico a seguir:

Tabela 2: Interlocutores egressos – maio 2017.

Etnia	Tempo de experiência acadêmica	Área de formação	Atuação profissional
Kaingang	2006 - 2015	Serviço Social	Bolsista recém-formada em projeto de extensão na área de educação indígena
Guarani	2005 - 2014	Educação Física	Educador Social
Guarani	2005 – 2013	Secretariado Executivo	Trabalhou como secretária na Articulação dos Povos Indígenas do Sul por um ano.

Fonte: A Autora.

Nesse período de quatro anos outros trânsitos entre cursos e universidades foram feitos, conclusões foram alcançadas e novos rumos foram tomados no exercício ou não de suas profissões, alguns planejando o ingresso no mestrado, outros em especializações. Por fim, a mobilidade permanece, outras experiências/expectativas e novas alterações institucionais vão transformando o cenário da universidade e das Terras Indígenas.

Considerações finais

Explico agora o título do artigo, inspirado na referência feita por Manuela Carneiro da Cunha, em seu livro *Cultura com Aspas*. A autora inicia o texto fazendo menção aos gêneros musicais do flamenco da Espanha – *cantes de ida y vuelta* –, que foram apropriados e transformados nas colônias: “Daí serem conhecidos como cantos de ida e volta”. Essa relação é feita para se chegar ao conceito de “cultura” dizendo que “os povos da periferia foram levados a adotá-la (...) desde então, a “cultura” passou a ser adotada e renovada na periferia. E tornou-se um argumento central” (Carneiro da Cunha 2009:312). O mesmo pode ser pensado com os acadêmicos indígenas, pois ir e voltar é a cada vez diferente. Vai-se de um jeito e volta-se de outro; tanto a volta para a TI quanto a volta para a universidade carregam significações distintas.

Ao destacar o “caminho de ida e caminho de volta” propus pensar na relação estreita entre Terra Indígena, Cidade e Universidade. Considerando, a partir disso, que há nas relações entre esses três espaços uma complexidade de sentimentos e vivências que não devem ser compreendidos como movimentos irresponsáveis. O que o trabalho de campo – e as afinidades que o precederam – me indicavam é o exato oposto disso, tanto para os que na época estavam matriculados, quanto para os que estavam temporariamente afastados.

Os principais fatores que envolvem os afastamentos da Universidade são: domínio dos códigos acadêmicos, convivência (solitária) com a cidade, coletividade de projetos, descolonização histórica e identitária. Não é possível vivenciar esses processos de (re)conhecimentos conforme a lógica e os interesses institucionais apenas. Portanto, ir e voltar denota um deslocamento em ebulição, repleto de angústias e que pode ser compreendido num sentido oswaldiano de antropofagia cultural, já que há um enfrentamento e uma deglutição do que se deseja como seu. Assim, o objetivo é assimilar o outro (alteridade) e não se integrar a ele através da “inclusão”. Há diante disso uma tentativa de descolonização estrutural que tem sido proposta a partir da não adaptação do sujeito à estrutura. A agência indígena toma espaço, a agência de sujeitos institucionais toma espaço. Nenhuma situação de dominação deve ser vista como acima do poder de (re)ação dos sujeitos; como afirma Ortner (2007), há uma “instabilidade do poder”. O que esses percursos de “prolongamento” demonstram é que se faz necessária a compreensão dos processos particulares de familiarização e subversão de ordens e interesses, buscando pelos sentidos que os acadêmicos atribuem às suas trajetórias.

Ana Caroline Goulart é graduada em Ciências Sociais pela UEL e mestre em Antropologia pelo PPGA/UFPR.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Roseli. 2016. *O Ciclo intercultural de iniciação acadêmica para estudantes indígenas da Universidade Estadual de Londrina*. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Maringá: Universidade Estadual de Maringá.
- AMARAL, Wagner Roberto. 2010. *As trajetórias dos estudantes indígenas nas universidades estaduais do Paraná: sujeitos e pertencimentos*. Tese (Doutorado em Educação). Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- BEVILAQUA Ciméa Barbato. 2005. “Entre o previsível e o contingente: etnografia do processo de decisão sobre uma política de ação afirmativa”. *Revista de Antropologia* 48(1):167-225.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. 2008. “Educação escolar e ameaça à sobrevivência das línguas indígenas no Brasil Meridional”. *BRASA IX* - New Orleans/LO, USA, 27-29 mar.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- GOULART, Ana Caroline. 2014. *Experimental, contestar e refazer-se: caminhos de sonhos e enfrentamentos percorridos por acadêmicos Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina – PR*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- MAUSS, Marcel. 2003. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 1993. *Jogo de espelhos*. São Paulo: EDUSP.
- ORTNER, Sherry. 2007. “Poder e Projetos: reflexões sobre a agência”. In Miriam Pillar Grossi; Cornelia Eckert; Peter Fry (orgs.). *Conferências e diálogos. Saberes e práticas antropológicas*. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra.
- PALADINO, Mariana. 2006. *Estudar e Experimental a cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SAHLINS, Marshall. 2011. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção”, parte II. *Mana*3(2): 103-150.
- SAMPAIO, Osias Ramos Arnaud. 2010. A universidade como área de influência: o olhar de um Guarani sobre sua trajetória acadêmica. In Maria Simone Jacomini Novak et al. *Educação Superior*

Indígena no Paraná. Maringá: EDUEM.

WAWZYNIAK, João Valentin. 2010. “Esboço de uma reflexão sobre a presença de índios no ensino superior no Paraná”. In Maria Simone Jacomini Novak et al. *Educação Superior Indígena no Paraná*. Maringá: EDUEM.

CAMINHOS DE IDA E CAMINHOS DE VOLTA: TEMPORALIDADE E PROJETOS ENTRE ACADÊMICOS KAINGANG E GUARANI NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA (UEL)

Resumo: Acompanhar o percurso dos acadêmicos indígenas na Universidade não pode ser compreendido como algo linear. Ao contrário, trata-se de um percurso marcado por curvas que, aos poucos, vão indicando diferentes modos de se relacionar com a instituição e seus agentes, com a vida acadêmica e política, com seus desejos profissionais e, ainda, com a própria história e identidade. Permanecer na Universidade e construir o projeto de formação superior não cabe apenas ao acadêmico, mas também a sua rede familiar e lideranças. Essa rede de relações e o reencontro consigo mesmo são alguns dos fatores diretamente associados ao tempo de permanência na graduação, uma temporalidade que é caracterizada pelo afastamento temporário da universidade e pelos trânsitos entre instituições e cursos. Diante disso, procurei compreender essas curvas, trânsitos e significações sobre ser um acadêmico Kaingang e Guarani no norte do estado do Paraná.

Palavras-chave: Universidade; permanência; Kaingang e Guarani; temporalidade; Paraná

WAY TO AND WAY BACK: TEMPORALITY AND PROJECTS BETWEEN KAINGANG AND GUARANI ACADEMICS AT THE STATE UNIVERSITY OF LONDRINA

Abstract: The academic career of indigenous university students should not be taken as linear. Contrariwise, it is a winding path that gradually indicates different ways of relating to the institution and its agents, academic and political life, professional goals, and to their own history and identity. Staying in the University and building a higher education project does not concern the student alone, but also involves his/her kindred and indigenous leaders. This network of relations, as well as the re-encounter with himself/herself, impact directly on the length of time necessary to complete undergraduate education – a time characterized by temporary absences from the university and by academic drifts involving institutions and courses. Regarding this, I tried to understand these paths and drifts, and what it means to be a Kaingang and Guarani university student in the North of the state of Paraná, Brazil.

Keywords: University, permanence, Kaingang and Guarani, temporality, Paraná.

RECEBIDO: 31/05/2017

APROVADO: 09/11/2017

ARTIGOS

Povos Indígenas no contexto do ensino superior: os desafios do acesso e da permanência na UFPR

LAYS GONÇALVES DA SILVA

Conhecendo os sujeitos da pesquisa e o desenvolvimento da proposta metodológica

O primeiro contato que tive com o tema da educação diferenciada nas Instituições de Ensino Superior (IES) se deu já no início da graduação, quando, em 2010, dois indígenas Xokleng ingressaram, em Ciências Sociais, na mesma turma que eu, na UFPR. Porém, ao final do primeiro semestre eles se ausentaram, e não retornaram no seguinte.

Deste início algumas questões chamaram-me atenção e foram amadurecidas no decurso do trajeto de formação, culminando na proposta de pesquisa da qual resultou a monografia de graduação. Eu achava muito difícil o curso, além das dificuldades de entendimentos dos processos institucionais, estudava muito para conseguir atingir a média nas avaliações e acompanhar o ritmo de leituras e a carga horária de atividades diurna, que implicava sobrecarga com o trabalho fora da universidade. Estes eram fatores que me fizeram pensar sobre que tipo de questões levaram aqueles indígenas Xokleng¹ a deixar o curso: seriam estas as mesmas razões que me importunavam “sendo eles indígenas”? Escrevo com aspas pois até o momento do término do trabalho de conclusão, ainda estava com dificuldade de perceber como as questões que dificultam a permanência no ensino superior para um indígena ou não-indígena mudam ora em conteúdo ora em nossas motivações de estar ali, mas quanto ao mérito de “permanecer” e se formar, eu também tinha questões, então ficava a pergunta: o que de fato nos diferencia?

No primeiro ano deixei meu emprego, o qual era de contrato precário e pelo qual recebia muito pouco, porque consegui me inserir no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) como bolsista, programa que me garantiu uma bolsa, relações comprometidas de trabalho e amizade, além de seu propósito central: me permitiu desenvolver capacidades e me deu segurança para

1 Um deles, é o caso de registrar aqui, era Marcondes Namblá, que, em 1º de janeiro de 2018, foi brutalmente espancado e veio a falecer em Penha, no litoral de Santa Catarina. Marcondes era liderança indígena, graduou-se na UFSC e se tornou professor.

lecionar um dia². Eu morava com meus pais, meus gastos existentes eram limitados, com isso passei a dar mais conta das leituras exigidas no curso.

Nos primeiros anos comecei a fazer parte do movimento estudantil, e por conta disso conheci outros dois indígenas que eram bastante engajados no movimento indígena, dentro e fora da universidade. Um deles se tornou meu amigo, e viu na minha pesquisa uma possibilidade de mobilizar a questão das políticas de permanência da universidade para os indígenas, discussão que já vinha ocorrendo entre um grupo deles de estudantes dos campi Litoral e de Curitiba. Assim, nesse contexto, vi a possibilidade de contribuir em um processo de reflexão em curso.

Particpei de reuniões do Programa de Ensino Tutorial Conexão de Saberes (PET), reuniões do grupo de estudantes com a Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis (PRAE), nas quais fui apresentada ora como pesquisadora ora como militante, a vários outros indígenas e a quem mais estivesse. Sempre que tinha algum encontro, meu amigo, da etnia Guarani, me apresentava e apontava a importância da pesquisa a ser feita. Às vezes não se tratavam de reuniões formais, com o tempo se tornaram muito mais encontros informais, no Restaurante Universitário (RU), em momentos de lazer. Com isso fui criando vínculos com outras colegas também indígenas, com as quais nutro até hoje grande amizade. Desta forma, em dado momento, encontrei certa dificuldade para saber como proceder na pesquisa. O que seria uma boa etnografia? Fazia-me essa pergunta, principalmente, porque tinha dificuldade inclusive para reencontrar o conjunto de acadêmicos. Por vezes não tinha todas as informações sobre reuniões, ainda que meu amigo tentasse me deixar informada, pois ele também tinha a organização dele e não podia sempre me acompanhar. Bem, eram 12 estudantes indígenas no PET, eu convivi com indígenas que eram do Programa ou outros próximos a eles, no entanto, soube pela indígena responsável pelo acolhimento dos acadêmicos indígenas que havia um total de 40 matriculados

Diante da importância do tema e do pouco tempo de pesquisa, precisei delimitar um grupo com o qual eu iria trabalhar. Desta forma, a partir da bibliografia sobre a realidade da UFPR, busquei traçar o perfil dos estudantes e das condições em que se encontravam. Esta bibliografia me conduziu a trabalhar com estudantes de cursos do Setor de Ciências da Saúde matriculados na UFPR. As informações da bibliografia encontrada que me conduziram a esta definição traziam dados apenas até 2013³, estes seriam os dados mais recentes.

O primeiro motivo deste recorte foi o fato de a maioria dos egressos serem de cursos ligados à saúde, dos 11 formados até 2013, foram três na medicina, dois em odontologia, um em nutrição (CERETTA, FREITAS, NOGUEIRA, ROSSETO, 2013). Outro fator, foi identificar que a primeira estudante egressa foi uma Kaingang da Terra Indígena (TI) de Pinhalzinho, no curso de odontologia (PEREZ GIL, 2011).

2 Esse programa, existente desde 2010, propicia um diálogo entre acadêmicos e professores da universidade e a comunidade das escolas, estando presente em todas as universidades federais. Infelizmente, o governo atual ameaça encerrá-lo.

3 Num momento seguinte à monografia me dei conta de que as informações até 2013 coincidiam com o momento em que entrou em vigor a Lei 12.711/2012, a qual interferiu no Plano de Metas da Universidade - Resolução 37/04 no que tange às cotas raciais e sociais. Embora a Lei 12.711/2012 não versasse sobre os indígenas, os dados produzidos e publicados pela universidade se tratavam do balanço até 2013 sobre todo o plano de metas. Ou seja, muitos textos que encontrei mesmo de pessoas que se envolveram mais diretamente com o PET Indígena e o NUEI, tinham dados somente até 2013.

O alto interesse por medicina foi visto logo no primeiro vestibular, de 2004/2005, quando ainda não havia o critério de ser uma vaga por curso todos os cinco aprovados naquele ano se matricularam em medicina (BEVILAQUA, 2004). Um quarto ponto é que embora a medicina seja visada pelos candidatos indígenas, em 2009 fica definido pela Resolução 37/04 Conselho Universitário da UFPR (COUN-UFPR)⁴ serem ofertadas anualmente dez vagas, mas para dez cursos diferentes, e distribuídas aos ingressantes pela escolha sequenciada do primeiro lugar ao décimo⁵. Há relatos de indígenas que queriam ingressar no curso de medicina mas não passaram em primeiro lugar para poder escolher primeiro – fala de uma Kaingang, diante da alta procura. Desta forma, resta escolher entre outros cursos também da saúde ou de áreas de currículos com os quais, na maioria das vezes, não são familiarizados. Outro elemento é o fato de as vagas anuais do curso de medicina serem ofertadas ou não a partir da disposição da Faculdade de Medicina, havendo uma alternância de ano em ano, de forma não periódica, diferentemente de outros cursos que ofertam permanentemente.

Outro ponto interessante foi a ausência de estudantes de cursos ligados ao Setor de Ciências da Saúde nas reuniões que pude participar, no NUEI e com a PRAE, muito por conta da carga horária exigida. Todos os cursos da saúde ficam nos campi de Curitiba o que permite observar o ingresso e a permanência em relação à moradia, mobilidade, alimentação, num mesmo contexto – todavia a universidade oferta vagas para o Setor Litoral e Toledo, também. E, por fim, o tema da saúde é acionado no movimento indígena por conta da realidade nas terras indígenas, assim como a educação⁶, contribuindo para a escolha de concentrar a pesquisa neste âmbito dos cursos da saúde.

Breve histórico: da política indigenista à política educacional

A busca por parte dos indígenas pelo ensino superior no Brasil é anterior à política diferenciada implementada pelos governos estaduais e federal, mas com as políticas de acesso ao ensino superior público, a presença indígena nas Instituições de Ensino Superior (IES) se amplia significativamente.

A elaboração dessas políticas específicas tem início no ensino básico diferenciado, o qual foi estruturado e estabelecido a partir de três momentos legislativos fundamentais. O primeiro seria a aprovação da Constituição de 1988, na qual pela primeira vez o Estado reconhece os povos originários como sujeitos de seus próprios direitos, de língua e crenças próprias, e de direito originário sobre suas terras; e também reconhece suas organizações como parte legítima de ingresso na defesa desses direitos (art. nº 231 e 232). O segundo, seria o deslocamento da responsabilidade da educação indígena para

4 A Resolução 37/04 COUN-UFPR, previa cinco vagas em 2005 e 2006, sete vagas em 2007 e 2008 e dez vagas a partir de 2009, a serem preenchidas a partir de processo seletivo diferenciado e exclusivo. Esta informação será retomada ao longo do texto.

5 Depois da experiência do primeiro vestibular, a partir de 2009 havendo 10 vagas disponíveis, passou a serem dez diferentes vagas, para dez cursos diferentes, não podendo mais de um indígena ingressar num mesmo ano em um mesmo curso. Esta questão última não está especificada na Resolução, esta informação vem pelos próprios indígenas no processo de matrícula em que não podem escolher um curso que alguém que passou em melhor colocação já escolheu.

6 Cito aqui a educação também pois como aponto na sequência, a licenciatura intercultural é proposta pelos indígenas, no entanto, não é um modelo de curso ofertado pela UFPR.

o Ministério da Educação (MEC), em 1991⁷, antes função apenas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a qual passa a contribuir mais objetivamente na qualificação da política educacional junto aos povos indígenas. Por fim, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em 1996, a qual reconhece o processo educacional específico, e disciplina sobre a educação indígena prevendo o ensino escolar bilíngue e intercultural, visando a reafirmação da identidade étnica, a valorização dos saberes indígenas e o fortalecimento sociocultural.

Anteriormente a esses marcos, a FUNAI em sua criação, em 1967, ainda se orientava pela rede de escolas instaladas no período do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) com ensino de primeiras letras e atividades para os futuros trabalhadores nacionais, com ensino bilíngue calcado no modelo evangelizador da Summer Institute of Linguistic, métodos esses que perduraram em sua gestão. O antigo Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), depois chamado apenas SPI, foi o primeiro órgão estatal criado em período republicano de relação com os indígenas, em 1910, numa perspectiva política assimilacionista e civilizatória, a qual identificava o indígena de forma homogênea como categoria transitória que deveria se transformar no “trabalhador nacional”. A partir de seu completo desvirtuamento com casos de corrupção, foi criada FUNAI, a fim de substituir o órgão. Na sequência, em 1973 é aprovado o Estatuto do Índio, ainda, também, cumprindo com a linha assimilacionista de “integração dos povos indígenas”.

Os marcos legislativos a partir de 1988 com a LDB de 1996 trazem uma nova perspectiva educacional principalmente por terem sido elaborados junto a profissionais da educação, organizações indígenas, técnicos e gestores governamentais, ONGs, comunidade científica e militantes de todo o país, preocupados com a autonomia e valorização da cultura como fio condutor da política indígena.

A educação escolar indígena prevista na LDB aponta a necessidade de formação de professores indígenas para lecionar nas escolas, o que gera um forte viés de demanda de criação de cursos específicos ligados às universidades. O Programa de Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND), de 2004, é o primeiro programa do governo federal voltado para a formação bilíngue de professores indígenas em universidades públicas federais e estaduais. O segundo viés perpassa a necessidade de haver indígenas formados nos demais cursos para autonomia na articulação entre saberes e demandas indígenas diante da relação com o Estado (SOUZA LIMA, 2007). Até aqui há uma confluência de ações por parte dos indígenas e de muitos outros agentes.

No Paraná, foi criada em 2001 a Lei Estadual 13.134/2001 que institui o Vestibular Interinstitucional dos Povos Indígenas do Estado do Paraná, a qual prevê vagas suplementares nas universidades estaduais para as etnias residentes na federação. Em 2004, a UFPR firmou convênio com a Secretaria de Estado de Ciência e Tecnologia (SETI) aderindo ao Vestibular, e subsequente a esta decisão, aprovou a Resolução interna 37/04 COUN-UFPR, “Plano de Metas de Inclusão Racial e Social na UFPR”, a qual previa cinco vagas nos anos de 2005 e 2006 abertas para indígenas de todas as etnias do território nacional e para qualquer curso da universidade, sete vagas em 2007 e 2008, e dez vagas a partir de 2009,

7 <https://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/educacao-escolar-indigena/da-funai-para-o-mec> Acessado em 8 de ago. de 2017.

a serem preenchidas a partir de um processo seletivo exclusivo, junto às demais estaduais, organizado pela Comissão Universidade para Índios, CUIA, prevista na Lei.

No primeiro vestibular diferenciado em que a UFPR participou, se inscreveram 75 indígenas, provenientes das etnias Gavião, Guaraní, Kaingang, Kanamari, Terena, Ticuna e Tucano, sendo 36 Kaingang e 5 Guaranis, apenas 10 vindos do estado do Paraná. Portanto a maioria dos vestibulandos são provenientes de outros estados da federação – AM, MS, PA, RS, SC. Os cursos de maior procura foram medicina (10), odontologia (9), enfermagem (9), administração (6), agronomia (6), direito (5), educação física (5) (BEVILAQUA, 2004). Pelos dados encontrados, até 2013 adentraram 78 indígenas na UFPR, entre formados (11), cancelamentos (6), abandonos (14) e trancamentos (4), e sendo 40 matriculados (CERETTA. FREITAS. ROSSETTO. NOGUEIRA, 2013).

Em 2009 é criada pela Pró-Reitoria de Graduação e Educação Profissional (PROGRAD) o Núcleo de Acompanhamento das Políticas Afirmativas (NAPA), com o intuito de acompanhar os estudantes que entram pelas políticas afirmativas e o desenvolvimento da política na universidade. Em 2010 houve uma reestruturação por meio da qual foi criado o Núcleo Universitário de Educação Indígena (NUEI), com foco no acolhimento e acompanhamento dos estudantes indígenas, e composto por professores, servidores técnicos e estudantes indígenas.

Sobre os auxílios permanência, anteriormente à Lei 12.711/2012, a qual prevê dos recursos do MEC uma bolsa para indígenas e quilombolas, a UFPR garantia também bolsas do Programa de Bolsa Permanência (PROBEM) para um valor de moradia e isenção no Restaurante Universitário. Pelos relatos dos indígenas, com a Lei 12.711/2012, a UFPR não garante mais o auxílio moradia do PROBEM, mas mantém o auxílio do RU. No início do convênio da UFPR com a SETI para entrada no Vestibular, um termo de cooperação foi feito entre UFPR e FUNAI em 2004, o qual previa auxílio de R\$210,00 por parte da UFPR, e de R\$730,00 da FUNAI, mas há poucas informações sobre este termo (PAULINO, 2008).

A universidade conta com um Programa de Ensino Tutorial Indígena Conexões de Saberes/ MEC - PET, desde 2010, coordenado por Eduardo Harder, docente do Setor Litoral, programa que garante 12 bolsistas, e que preza serem estes dos campi Curitiba e Litoral. No Setor Litoral da UFPR também há o Laboratório de Interculturalidade e Diversidade (LAID), coordenado por Ana Elisa de Castro Freitas e Eduardo Harder, com o propósito de diálogo permanente entre estudantes indígenas e não-indígenas e comunidade acadêmica. Estas duas políticas e o NUEI, o qual possui um espaço físico em Curitiba, assim como o LAID no Setor Litoral, se propõem como espaços de interação, formação e acompanhamento dos acadêmicos indígenas em seu trajeto na universidade.

As entrevistas

O formato das entrevistas não foi padronizado em perguntas e respostas, mas por uma conversa conduzida por basicamente três questões, as quais relacionadas a vivências anteriores que os motivaram a tomar a decisão de cursar o ensino superior (família, terra indígena, aldeia urbana, escola, experiência em outras universidades, amigos), à aprovação e momento da chegada na cidade de Curitiba para se

estabelecer e então começar os estudos, e a impressões sobre sua presença enquanto indígena em sala de aula. Desta forma, a apresentação de cada um na pesquisa se deu de forma singular, as entrevistas ocorreram com quatro indígenas dos cursos de odontologia, medicina, enfermagem e terapia ocupacional, sendo respectivamente das etnias Kaiowá, Tupinaki, Terena e Kaingang, matriculados no primeiro semestre de 2016.

As questões debatidas em cada conversa descrevem sobre o momento da chegada; o contato com outros indígenas; o curso, currículo e sala de aula; da relação com a família no período de estudo; das experiências em outras atividades; e sugestões para a UFPR.

Nomeio cada participante da pesquisa pela primeira letra de seu nome e etnia para facilitar a identificação no decorrer do texto. E. Kaiowá decide como primeira opção o curso de odontologia na UFPR mas aguardava o resultado se ficaria com alguma das dez vagas, e em diálogo com sua mãe dizia não ter segurança se passaria em boa posição para realmente ficar com a vaga de odontologia. E. relata que veio de Dourados-MS, da TI Jaguapiru, não fala a língua materna, mas entende. Em Dourados teve outras duas experiências em uma universidade particular no curso de odontologia, e na UFSM o curso de enfermagem, o qual cursava no momento em que fez o vestibular e o qual prosseguiria, caso não passasse em odontologia. “Se eu não passasse aqui, eu ia continuar enfermagem, eu já tinha um curso que era enfermagem que eu já cursava três anos, porque já tinha oferecido emprego lá, de enfermeiro trabalhando dentro da aldeia. Mas odonto era o meu sonho, eu falava para minha mãe”.

N. Tupinaki, estuda medicina, veio de Terra Indígena localizada no Espírito Santo. Desde o ginásio precisou sair da TI para estudar no colégio da cidade, e lá precisou trabalhar logo cedo para se manter. Acabou fazendo um técnico em enfermagem, seu primeiro contato com a área da saúde, mas também começou faculdade de Arquitetura e Urbanismo no mesmo período mas sem concluir. Começou enfermagem na UFMG e na oportunidade do Vestibular da UFPR, entrou em medicina. Dos entrevistados, N. fala a língua materna e se diferencia por ter feito mais vestibulares (Unb, UFPA, UFMG), e conhecer mais dos trâmites burocráticos das universidades. Infelizmente, foi perdido o contato impossibilitando retomar algumas questões levantadas na primeira entrevista.

L. Terena veio da aldeia urbana Aldeinha, de Anastácio-MS, estudou enfermagem e fez reopção de curso para Direito, ocorrendo a entrevista pela sua experiência e posterior decisão por não prosseguir na área da saúde. Filha de pai indígena e mãe não-indígena, L. não conhece a língua paterna (neste caso), mas seu pai e as pessoas mais velhas da aldeia falam. Fez o ensino fundamental na cidade de Aquidauana, cidade vizinha de Anastácio, convivendo lá com a mãe e estudando, e na Aldeinha com os parentes. Quis fazer medicina num primeiro momento, mas embora tenha passado em primeiro lugar, não foi ofertado o curso no respectivo ano, daí a opção pela enfermagem por conselho do irmão. Seu pai fez medicina veterinária, seu irmão cursava medicina na UFT e a mãe atua como enfermeira em Aquidauana.

T. Kaingang estuda terapia ocupacional, da TI Toldo Chimbangue, pertencente ao município de Chapecó-SC. Filha de pai e mãe Kaingang, fala a língua materna mas não fluentemente. Sua mãe era professora na escola na TI, fez faculdade e especialização, incentivando-a a estudar. T. chegou a trabalhar na escola, mas viu que queria algo semelhante na saúde, como psicologia. No ano em que

tentou o vestibular, outra indígena passou em melhor colocação e pôde escolher psicologia antes que ela, desta forma a escolha por terapia ocupacional foi em partes pela proximidade com psicologia. T. diferentemente dos demais, mora com parte da família em Curitiba, o marido que também estuda na UFPR, e seu filho.

Ao serem perguntados como foram os momentos iniciais em Curitiba, foi unânime o apontamento dos entrevistados de que a matrícula tinha um intervalo razoável até começarem as aulas, e que os auxílios do MEC atrasaram. Com isso precisaram de um auxílio externo a qualquer política institucional para se manter, seja a família, seja por si mesmos (trabalhos precários em Curitiba ou trabalhar anteriormente, como no caso de N.). Outro ponto ressaltado por eles são os contatos para saber onde se estabelecer. No caso de L. e N., precisaram ficar em pensionato, e no caso de L. em situação de vulnerabilidade. T. com a maternidade veio morar em Curitiba com o marido antes de decidir pelo Vestibular, mas ao contar sobre sua história, disse que o marido chegou em Curitiba na rodoviária sem saber exatamente onde era a universidade e com pouco dinheiro, por isso contou com ajuda de outro indígena que aqui já estava, mas este também com dificuldade de ajudar por muito tempo. E. acabou conhecendo L. no dia da matrícula, e L. logo o acolheu em sua casa, mas também precisando dividir as contas da casa.

A experiência em sala de aula seria um terceiro elemento de reflexão, pois varia de acordo com os cursos também. No caso de E., o curso de odontologia exigia um kit de materiais que custavam cerca de 3 mil reais o qual a Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis (PRAE) deveria garantir para este estudante indígena que, por sua vez, descobriu esse direito porque a coordenação do curso o informou, e a própria fez a solicitação. Enquanto aguardava seu material, E. conversou com seus colegas de turma para que emprestassem às vezes os seus equipamentos para ele fazer os exercícios, ao que comenta: “Fiquei duas aulas observando, mas na prática é outra coisa”. N. enfrentou dificuldade nas primeiras avaliações pois estudava tudo mas nunca conseguia boas notas. Até que soube que na primeira semana de aula acontece um apadrinhamento dos calouros⁸ por parte dos veteranos da medicina, e que por conta de sua matrícula ter ocorrido um mês depois ele não soube. Entre prós e contras desse apadrinhamento, sabe-se que na universidade há relações hierárquicas entre veterano e calouro, e por vezes violentas, e ao mesmo tempo, tem-se, contudo, orientações sobre o que é importante estudar para as provas, e o que não é necessário despender esforços, no caso da medicina.

T. apresentou a questão de estar vivendo na cidade com seu filho, sendo ele ainda pequeno, e de que ela gostaria que a criança convivesse com os parentes na Terra Indígena. Embora tenha sido acolhida no curso de terapia ocupacional e tenha uma tutora bastante presente, ela identifica essa questão referente a seu filho somada ao custo de viver na cidade, como algo que pode fazê-la trancar ou desistir do curso.

⁸ Termo utilizado entre os estudantes em geral do curso da medicina para a aproximação de um estudante que está há mais tempo (veterano) para com aquele que acaba de chegar (calouro), criando uma relação de acompanhamento seja nas festas de recepção, seja para compartilhar métodos de estudo.

L. em sua experiência na enfermagem percebeu-se mais envolvida pelas disciplinas ligadas a área de humanas, como sociologia e antropologia, dessa forma se entendia num papel de ajudar as pessoas, não mais na área da saúde, mas no Direito.

Tanto E. quanto N. tinham alternativa de estudo caso não passassem no vestibular da UFPR: iriam voltar a estudar enfermagem em suas respectivas universidades, UFSM e UFMG, já L. e T. só possuíam o vestibular da UFPR como perspectiva a curto prazo de estudo. Mas em todos os casos, é visível que uma desistência, um trancamento, não se trata de um simples abandono. As conversas permitem compreender que trata-se de um processo mais amplo e complexo de decisões que envolve dinâmicas coletivas e individuais, étnicas e familiares, motivações e mudanças que fazem parte dessa nova relação com esta universidade.

Apontamentos e sugestões

O momento de sugestões para as políticas de ações afirmativas da UFPR emerge na tentativa de refletir sobre o significado de permanência destes indígenas na universidade, da confluência de interesses dos próprios indígenas sobre esta pesquisa, e aqui reúnem-se enunciados levantados, mais de uma vez, desde os momentos de aproximação às entrevistas. Foram levantados pelos indígenas como assuntos primordiais a serem debatidos para caminharmos para um avanço da política, nos quais a universidade deveria deter-se, entre outras coisas: as consequências do atraso das bolsas na chegada, o acolhimento dos novos indígenas na chegada na cidade, a garantia do retorno periódico à terra indígena ou para casa sendo em outra cidade, o ensino sobre os Povos Indígenas nos currículos de todos os cursos da universidade, o diálogo sobre metodologia de ensino, a capacitação dos professores sobre a realidade dos indígenas no Brasil, aulas extra sala de disciplinas do ensino básico para reforço.

Considerações

A partir das entrevistas e da aproximação inicial foi perceptível como as falas se preocupavam, no que tange a política de permanência da UFPR, com coletividades, seja com os Kaiowá, Kaingang, Terena e Tupinaki de suas localidades de origem os quais podem um dia se interessar pela universidade, seja com todos os indígenas, seus parentes que estão fora e dentro da universidade.

Em cada encontro, percebeu-se que a pesquisa seria mais um canal para poder evidenciar as situações vividas no momento de chegada na universidade, daquilo que cada um precisou passar para conseguir permanecer. O fato de eu, a pesquisadora, vir de movimento social (estudantil) e estar há mais tempo na universidade, permitiu nitidamente uma fluidez no compartilhamento de ideias e reflexões sobre o tema, troca de informações e relatos, de forma tal que, a relação no processo da pesquisa pôde somar e buscou a todo tempo contribuir para dentro de uma organização que já vinham sendo fomentada entre os próprios indígenas.

Ao mesmo tempo era visível como a resiliência enquanto mecanismo de superar e prosseguir estava presente a todo tempo na vida de cada um. Ao passo que eram apontadas falhas da política, elas vi-

nham acompanhadas de sugestões para melhoramento junto a relatos de situações de adversidade que foram vivenciadas, enfrentadas e vencidas em dado momento. Na pesquisa de Ana Caroline Goulart, a pesquisadora escreve nas considerações que o sofrimento é transformado em estímulos (GOULART, 2014:177).

E enfim, algumas questões emergiram como possíveis caminhos para ampliação e aprofundamento da pesquisa sobre uma comunidade indígena dentro da universidade. A primeira seria sobre os momentos de uso da categoria genérica indígena e/ou parente em relação aos momentos em que acionam suas etnias específicas nos diálogos entre os próprios estudantes indígenas, visando alargar a compreensão das relações entre si dentro da universidade. E uma segunda questão seria perceber o fato de E. e N. serem homens e L. e T. serem mulheres, quais implicações de gênero podem estar correlacionadas no cotidiano destes e destas indígenas, em seus cursos, com o fato de serem indígenas, as quais sejam relevantes na reflexão sobre o acesso, a permanência e sua formação no ensino superior.

Essas reflexões, tanto a problematização da categoria indígena quanto das implicações relacionadas a um recorte de gênero, se revelaram interessantes para melhor compreensão sobre as vivências destes indígenas na universidade e merecem atenção em pesquisas futuras.

Lays Gonçalves da Silva é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia na mesma instituição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. 2004. O Primeiro Vestibular Indígena na UFPR. In Campos Revista de Antropologia Social. Curitiba, Paraná, n 05/2, p. 181-185.

CERETTA, Laura Moreira, FREITAS, Ana Elisa de Castro, NOGUEIRA, Kelvy Kadge Oliveira e ROSSETTO, Ligia Maria. 2013. Educação Superior de Indígenas: acesso e permanência da UFPR. In Anais IV Encontro de Educação Superior Indígenas do Paraná. Guarapuava, Paraná.

GOULART, Ana Caroline. 2014. Experimentar, contestar e refazer-se: caminhos de sonhos e enfrentamentos percorridos por acadêmicos Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina – PR. Curitiba, PR. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). UFPR.

PAULINO, Marcos. 2008. Povos indígenas e ações afirmativas: o caso do Paraná. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Educação). UFRJ.

PEREZ GIL, Laura. 2011. Relatório: núcleo de acompanhamento das políticas afirmativas da ufpr informações referentes ao alunado indígena em 2010. In Relatório de pesquisa: políticas afirmativas no ensino superior (versão preliminar). UFPR, Curitiba.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2007. Educação superior para indígenas no brasil sobre cotas e algo mais. Artigo apresentado em Seminário Formação Jurídica e Povos Indígenas Desafios para uma educação superior. Belém, PA-Brasil.

POVOS INDÍGENAS NO CONTEXTO DO ENSINO SUPERIOR: OS DESAFIOS DO ACESSO E DA PERMANÊNCIA NA UFPR

Resumo: O presente texto se propõe a uma síntese do meu trabalho de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais, intitulado “Indígenas estudantes na UFPR: os desafios do acesso e permanência no ensino superior” – realizado na Universidade Federal do Paraná (UFPR), sob orientação de Edilene Coffaci Lima, em 2016. Neste trabalho trago uma reflexão sobre a presença indígena na universidade tratado a partir das experiências plurais de discentes que entraram por meio do Vestibular Interinstitucional dos Povos Indígenas do Estado do Paraná. Tal trabalho constitui-se do exercício de buscar uma compreensão geral do processo de institucionalização da política de escolarização diferenciada para os povos indígenas no ensino superior no Brasil, observadas as experiências vividas por estudantes indígenas de cursos do Setor de Ciências da Saúde na UFPR.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Ensino Superior; Acesso e Permanência; UFPR

INDIGENOUS PEOPLES IN THE CONTEXT OF HIGHER EDUCATION: THE CHALLENGES OF ACCESS AND PERMANENCE IN UFPR

ABSTRACT: The present text proposes a synthesis of my final paper to complete a degree course in Social Sciences, entitled “Indigenous students in UFPR: the challenges of access and permanence in higher education” - held at the Federal University of Paraná (UFPR), under orientation of Edilene Coffaci de Lima, in 2016. In this work I bring a reflection about the indigenous presence in the university from the plural experiences of students who entered through the Interinstitutional Entrance Exam of the State of Paraná for Indigenous People. This work constitutes from the exercise of seeking a general understanding of the institutionalization process of the differentiated education policy for Indigenous People in higher education in Brazil, based on the experiences of indigenous students from the courses of Health Sciences Sector at UFPR. Keywords: Indigenous People; Higher Education; Access and Permanence; UFPR

RECEBIDO EM: 02/07/2017

APROVADO EM: 09/12/2017

ARTIGOS

Uma sociocosmologia e seus componentes: de um modelo mítico às operações xamânicas Ayoreo

LEIF ERICKSSON NUNES GRÜNEWALD

Este artigo trata de um conjunto de narrativas míticas de um povo ameríndio sobre a criação das plantas e dos animais e da destituição de sua pré-condição humana após a cessação dos tempos míticos. Tal ruptura é estudada aqui nas páginas que se seguem à luz da mitologia e da sociocosmologia ayoreo – um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Boreal, mas que se dispersou, desde os anos de 1960, até a margem direita do alto rio Paraguai, na altura da cidade brasileira de Porto Murtinho (MS).

Sua pretensão consiste em oferecer ao leitor e a leitora uma descrição desses acontecimentos, juntamente com suas implicações e significações na constituição de mundos heterogêneos, tal como mobilizados no pensamento das pessoas desse povo sobre a socialidade humana e o feitio do mundo que habitam. E ao revisar algo que tem sido dito contemporaneamente a respeito da ideia de ação xamânica, este ensaio também busca reunir dados e ressaltar articulações entre um conjunto de narrativas míticas e as agências xamânicas, a fim lançar luz sobre operações de distribuição e de categorização de diferentes sujeitos ex-humanos em coletivos ontologicamente distintos, mas mutuamente implicados.

Creio, porém, que para o leitor e a leitora familiarizado com o trabalho de Lévi-Strauss – que por meio de diferentes trilhas de geração de sentido interligou diferentes porções semânticas de uma ‘floresta’ de narrativas míticas provenientes de inúmeros povos de norte ao sul da América indígena – essas formulações não deverão soar como nenhuma novidade.

Afinal, não raramente encontra-se ao longo daquelas páginas, por exemplo, um grupo de narrativas sobre jaguares donos-de-fogo, do qual foram despossuídos pelos humanos; sobre desaninhadores-de-pássaros que, acompanhados do colibri, visitam a morada aquática das almas; tatus executores de vingança; sobre a inimizade do jaguar e do tamanduá e da disputa entre eles em torneios de excrementos e de malabarismos com os olhos fora das órbitas; sobre tartarugas que servem eventualmente de montaria para a lua; sobre anões sem ânus; sobre coiotes sem pênis e responsáveis pelo mau-cheiro do

sexo feminino; sobre cobras arco-íris que revelam-se simultaneamente a origem do veneno de pesca e das epidemias, e quando não sobre maridos-estrela e mulheres de vários ‘tipos’: cervo-da-cauda-branca, formiga, tronco, rã ou grampo.

À primeira vista, cada personagem de uma narrativa mítica aparenta ser mais ou menos enigmático¹ tanto pelo que simboliza quanto pela natureza de suas ações. Contudo, com o virar das páginas, essas figuras cujas tramas compõem diversas sequências articulam-se a uma multiplicidade de esquemas naturais, cosmológicos, sociológicos, estéticos, etc. Estas sequências reconstituem àquele que com elas se depara os traços do desenho de um dispositivo mitológico de pensamento que não estabelece nenhuma relação de transcendência com o próprio acontecimento, quase sempre reputado ter ocorrido no tempo em que inexistia a diferença entre humanos e animais.

E assim sendo, a sensação que se tem a medida em que se encerra a leitura de um dos volumes da tetralogia (ou ainda da trilogia que compões as chamadas *petites mythologiques*) e se inicia a leitura de outro é que nos encontramos diante de enorme léxico. Um em que cada uma dessas figuras míticas é um termo cujo estatuto é menos o de um objeto que o de um instrumento de significação. Isto é: termos que, num tipo de mundo em que diferentes camadas de humanidade ainda não se encontravam separados, se ocupam menos de atribuir um sentido externo a eles, que de significar a si próprios segundo influências externas e uma razão lógica que desenvolve um jogo de mediações e substituições perfeitamente coerente, e de se exprimir um através do outro. Afinal, como o próprio Lévi-Strauss destacou em *O Cru e o Cozido*: “seu significado é, antes de mais nada, *de posição*”. (Lévi-Strauss 2004: 79, grifos originais)

Da parte dos Ayoreo, tais narrativas míticas e os personagens que as povoam, nomeados de *Jnanibajade* (masc.) e de *Chequebajedie* (fem.), aludem a um tempo singular nomeado de *quicuijáide* e de *umpemejá*. Tempo que segundo as pessoas desse povo passava-se em outro mundo (Ayoreo: *erami*), no qual todos os animais eram humanos, assim como algumas plantas e insetos; os astros; as estrelas; o sol e a lua, que se diz ter sido findado devido a um primeiro incêndio e um primeiro dilúvio que transformou a topografia do mundo ao inscrever nele um conjunto de distinções.

De uma ausência momentânea de terra e da proliferação de sapos (transformação primária de todos os animais ex-humanos no período pós-dilúvio). Da humanidade indistinta a criação de sete clãs patrilineares², que repartiram assimetricamente tudo que passou a existir no novo mundo ayoreo. Assim contam um pouco as pessoas desse povo, como se nos oferecessem uma pequena amostra de um tipo de bestiário muito mais amplo. Nesse novo mundo, o velho Nirimo se transformou em *Caragade*, o planeta Vênus. Junto com ele, seis belas moças se transformaram nas *Iruinguijane*, nas Plêiades, depois de terem decidido visitar o céu e não mais retornar ao domínio terrestre. Depois desse momento, as moças-*Iruinguijane*, juntamente com os cachorros, passaram a pertencer ao clã Chiquenói, “por tê-los encontrado primeiro”.

1 E por que não dizer que são até mesmo um pouco cômicos, como, por exemplo, no caso de um mito Munduruku (M389) sobre a origem dos sapos, ou de outro Taulipang (M524) sobre a origem da digestão.

2 São os sete clãs ayoreo: Picanerai, Chiquenói, Dosape, Cutamorajai, Jnurumini, Posarajai, Etacori.

Pelo mesmo motivo, o clã Picanerai teria transformado *Caragade* em posse sua, enquanto o clã Etacori se apropriaria do dia (Ayoreo: *diri*). Ao clã Dosape teriam cabido os animais da floresta, em especial os tamanduás. Ao clã Jnurumini, teria cabido a morte (Ayoreo: *pitoringai*) e seus desdobramentos (cf. Fischermann 2001), assim como teria restado ao clã Posorajai se transformar no dono das vacas e das lagoas, e ao clã Cutamorajai no dono do fogo e dos troncos de quebracho (*Schinopsis balansae*).

Há certamente mais. Se, por um lado, bastará que chamemos a atenção para um aspecto da relação entre um modelo de organização social e uma descrição do povoamento do mundo habitado agora pelos humanos-de-verdade, *Ayoréode* (o que não parece ser menos importante de afirmar no contexto dessa discussão), por outro convém ainda estudar de modo mais detalhado outras transformações estimuladas pelo fim dos tempos míticos que levaram a resultados parecidos. Pois vejamos mais de perto.

(De)viradas animais

O início do tempo de *Asojna*, a Engole-Vento, simboliza um tipo de ‘fechamento’³ do mundo”, que exige dos homens que ainda não são chefes de algum grupo doméstico (Ayoreo: *iriatade*) que se afastem da aldeia, e convoca os que já o são a acenderem pequenos fogos e ornarem-se com a cinza fria tanto por ocasião do amanhecer quanto do entardecer do dia.

Ornar-se assim é condição para que se possa sair (sempre em jejum) durante o tempo de Engole-Vento em busca de mel ou de alguma presa de caça. É preciso ainda que, dado o retorno do caçador à aldeia silenciada pelo temor das retaliações de *Asojna*, que se agarre uma borduna mantida durante todo esse tempo sob a terra, que se golpeie levemente o recém-chegado, e que se coloque em sua boca um pedaço de tronco de caraguatá.

Tal ato é pré-condição para que o homem ou a mulher de retorno possam até mesmo beber água. Caída a noite, resta àqueles que permaneceram na aldeia amarrar as bordunas em forma de cruz e gritar a pleno pulmões para *Asojna*: - “nós já vamos dormir!”. Anúncio que deve cessar, então, os sons produzidos por quase todos da aldeia, exceto um. Aquele que deveria permanecer acordado por toda a noite, munido de seu maracá, zelando pela proteção dos outros contra os ‘castigos’ (é a palavra empregada pelos Ayoreo) da Engole-Vento. É, em o tempo de *Asojna*, como disse Peebi certa vez na aldeia Tiogai, localizada no alto Paraguay, “o tempo em que tudo fica morto”.

Conta-se ademais que durante os tempos míticos, *Asojna* teria sido uma chefe velha e feia, e uma feiticeira (Ayoreo: *payé*) absolutamente poderosa, dona do fogo doméstico dotada tanto de grande capacidade de xamanizar, de roubar as sementes das roças, e de promover grandes incêndios a fim de tentar exterminar definitivamente os Ayoreo. Além disso, *Asojna* tentava constantemente seduzir e recrutar um grande número de auxiliares (Ayoreo: *irigode*) para servir a si própria e seus anseios, a seu

3 A ideia de “fechamento” empregada para caracterizar a estação seca ecoa diretamente na caracterização que Sebag nos oferece sobre a estação chuvosa, *sequere*, a qual descreve como tempo de “abertura do mundo”. (Sebag 1977: 71)

marido *potajnai*⁴ (outra espécie de Caprimulgo), seu irmão⁵ *Jnanucutói*, o condor, e seu filho *Poji*, o iguana.

Um dia, sedentos de vingança, os índios se aliaram a *Poji* e a *Jnanucutói* a fim de assassinar *Asojna*, que se encontravam assaltados pelo ciúme da Engole-Vento. E ela, convencida de sua desgraça, tratou de entregar o fogo que possuía à uma ave aquática a fim de que esta vingasse sua morte quase-inevitável promovendo um grande incêndio⁶ na floresta, e evadir o espaço da aldeia juntamente com seu *Potajnai*.

Após a extinção do incêndio universal que queimou, por exemplo, o estômago do cachorro-*-tamocói* (por isso os cães teriam contemporaneamente, segundo os Ayoreo, o abdômen delgado), o pescoço dos urubus (por esse motivo estes teriam o pescoço ‘careca’) e fez proliferar entre os Ayoreo um conjunto de doenças, especialmente a febre, *Asojna*, incapaz de resignar-se, ainda promoveu xamanisticamente um grande dilúvio, contido pelo esforço coletivo de xamãs ayoreo somado a ação xamânica de *Kiekie*, o gavião-carcará, e *Chunguperedatei*, o jaburu (tornados inclusive capazes de curar as enfermidades provocadas pelo incêndio de *Asojna*).

Os Ayoreo sobreviventes, por vingança, esconderam *Potajnai* embaixo de um cobertor e disseram à *Asojna* que ele o havia abandonado. A Engole-Vento escutou sem dizer uma palavra e conta-se que o pesar a levou a querer abandonar o espaço da aldeia, deixando um recado para todos: - “você verão! Todos os anos farei chover muito!”.

Mas durante sua fuga, os habitantes da aldeia se lançaram sobre ela (especialmente o arbusto *dajnuri*, um dos que tinham mais raiva de *Asojna*) para capturá-la, e trataram de acender uma grande fogueira para queimá-la viva. Após o assassinato de *Asojna*, o lagartixa *Imochai* recolheu seus restos queimados e os carregou até a aldeia das lagartixas, onde a ressuscitou xamanicamente com a ajuda de cantos e batidas de um maracá. No momento seguinte, já ressuscitada em uma aldeia-*imochai*⁷, *Asojna* optou por alterar sua forma e atualizar-se num modo Engole-Vento e por isolar-se na floresta, não sem antes impor aos Ayoreo vivos pós-incêndio e pós-dilúvio uma série de proibições que passaram a pautar seu modo de existência.

Pois bem. Mas a história de *Asojna* menciona o iguana *Poji* como um tipo de *filho-traidor*, com seus aliados (o tio-condor e os Ayoreo, que permaneceram atualizados num modo humano mesmo após as tentativas de *Asojna* de dizimá-los). Detenhamo-nos por um momento em alguns aspectos do que os índios contam a respeito da história de *Poji*.

Desse universo narrativo, atentemos especialmente para a história de que o iguana filho de *Asojna* possuía, tal como a mãe, grandes dons xamânicos e de futuração. Em dias de caçada, previa certamente: - “meu pai *Potajnai* e os outros Ayoreo [míticos] que foram com ele caçar trarão muitos

4 Reputado ser, segundo Sebag (1977), um homem belo e simpático e “o melhor cantor entre os *Ayoreode*.

5 Sobre a família de *Asojna*, ver os trabalhos de Kelm (1971), Sebag (1977) e Fischermann (2001).

6 Segundo uma observação de Fischermann (2001), durante o evento do incêndio mítico o fogo de *Asojna* teria se alojado no interior do tronco das árvores, o que teria permitido que os Ayoreo pudessem produzir fogo, após o fim dos tempos míticos, por meio da fricção de bastões de madeira.

7 Esse ponto sobre uma aldeia-*imochai* distinta da aldeia *Ayoreode* ainda permanece para mim um pouco ambíguo. Sobretudo por um tipo de sensação de achatamento da diferença entre um modo mítico de organização da existência humana e um modo não-mítico de humanidade.

tamanduás! Cada um caçará um!! Vocês já verão!”. E logo podia-se ver o grupo de homens, liderado por *Potajnai*, retornar à aldeia com o grande butim da caçada. Durante a organização de uma expedição de coleta de mel, atestava: - “Papai e os outros retornarão com muitas cabaças cheias de mel! Eu já os vejo! Eles já chegarão!”.

Admirado por todos, *Poji*⁸ não viveu muito devido a um conjunto de enfermidades que começou a atingi-lo e contagiar os Ayoreo. Já tendo encontrado a morte de *Poji*, os iguanas juntamente com o coelho *Guiorama* se reuniram a fim de recompor uma imagem do corpo do filho-iguana de *Asojna*. Cada um deles recolheu um pouco do pó em que o cadáver de *Poji* havia se transformado e sob a orientação de *Guiorama* passaram a soprá-lo a fim de recriar xamanisticamente um corpo para o iguana.

“Sopre! Sopre! Sopre! Ele já reviverá!”, dizia-lhes o coelho. Desobedecendo *Guiorama*, os iguanas, ao pressentirem a ressuscitação de *Poji*, pararam de soprar e expulsaram o coelho, sem que houvesse tempo dele recolher todos os objetos que eram de sua posse. Apesar de sua expulsão, e devido a um sopro desastrado, *Guiorama* espalhou todas as cinzas de *Poji* sobre si, ganhando a cor branco-acinzentada que lhe é peculiar.

Nesse mito, curiosamente, tudo parece acontecer ao contrário do que vimos na história de *Asojna*: o iguana é quase-ressuscitado a partir de suas cinzas e é um repositório de enfermidades. Se no segundo mito narra-se um tipo de reavivamento “metonímico” (a partir das cinzas do iguana), no primeiro trata-se de uma morte “hiperbólica” (pelos integrantes do grupo doméstico e pelos integrantes da aldeia). Se, portanto, na história de *Asojna* a xamã Engole-Vento é morta e queimada por um coletivo (princiado por uma traição de parte de seu grupo doméstico) e ressuscitada por um esforço individual, o contrário se passa com *Poji*, ressuscitado por um esforço coletivo e quase-traído por um desajeito individual.

Tudo isso é verdadeiro, mas, por outro lado, não podemos desconsiderar que há um ponto que conecta o mito da engole-vento ao mito do iguana. A história de *Asojna* e a gesta de *Poji* assemelham-se igualmente no sentido de que o engole-vento e o iguana desempenham neles o papel de xamã. Além disso, tampouco podemos ignorar que entre os Ayoreo, a história da engole-vento liga-se a outra sobre um embate de poderes xamânicos, que figuram como igualmente atribuídos ao jaburu *Chunguperedatei*.

Começamos então por sua descrição. Os Ayoreo contam que antes de passar a existir em modo não-mítico, o jaburu figurava como o grande chefe daqueles que viriam a ser transformados após o fim dos tempos míticos em aves aquáticas. Os Ayoreo dizem também que o jaburu era capaz de desempenhar tanto o papel de chefe quanto o de grande matador, dono do ferro⁹ e marido de *Quenagate*, uma mulher-aranha reconhecida pelos Ayoreo como uma tecelã habilidosa e famosa pelas redes e cobertores de caraguatá (*Bromelia pinguin*).

8 Pode-se depreender a partir da conciliação entre o mito e alguns filamentos da etnografia ayoreo que as enfermidades que atingem *Poji* aparentam operar por semelhanças, isto é, pela criação em Outrem de imagens da própria doença. Nesse sentido, pode-se dizer que *Poji* também é, de certa forma, a epítome de um grande número de enfermidades que atingem contemporaneamente os Ayoreo.

9 E se há quem atribua a origem do ferro que *Chunguperedatei* passou a possuir exclusivamente à solitária *Yiguedojna* (a ‘estrela’ em que Bremen (1991) reconheceu Vênus), saqueada certa vez por *Chunguperedatei*, que lhe roubou seus melhores facões, por *Gatodejínai*, o tatu-canastra e grande ladrão de machados; e *Asai*, o pica-pau (*Celeus lugubris*) que, mais modesto, só levou consigo um prego.

Porém, não tardou para que a vida do jaburu se complicar: “Por que *Chunguperedatei* tem facões e nós não temos? Não é justo. Vamos matá-lo!”, perguntava o tatu-canastra *Gatodejárnai*, portando a voz de todos os sujeitos habitantes do domínio subterrestre (Ayoreo: *jnaropié*). Um dia, o tatu-canastra *Gatodejárnai* aproveitou-se de um ataque surpresa à aldeia do tatu-peba *judui* (promovido por *Chajñua* e por *Ajnirai*, tornados os responsáveis por atar e estrangular *Chunguperedatei*) para matar o jaburu e tomar seus facões, suas colchas, seu sangue (do qual o cacto *Darujna* se apropriou) e suas plumas (que passaram a ser de posse dos roçados, *siquere*).

Essa mudança na apropriação do ferro figura, na história do Jaburu, acompanhada de outra, que se encontra no fato da constituição de um tipo de ética da vingança¹⁰ a partir da morte de *Chunguperedatei* e da repartição involuntária dos bens que possuía. Isso porque sucedeu esse evento o assassinato do tatu-canastra *Gatodejárnai* pelo tatu-peba *Judui* (o que teria reforçado a querela existente entre os dois até os dias de hoje e estimulado a transformação voluntária de várias pessoas humanas em animais) e o saque dos antigos bens de *Chunguperedatei*, dos quais o tatu-canastra havia se apropriado primeiramente.

Assim, *Judui* e o tatu *Jochacai* começaram sozinhos, viajando de aldeia abandonada em aldeia abandonada, uma busca pela sepultura do jaburu, onde julgavam poder reconquistar o resto do ferro que *Chunguperedatei* possuía. Espalhado então o rumor da busca pelos restos do Jaburu, um numeroso grupo de animais, ex-humanos e pertencentes ao clã Chiquenói, trataria de se juntar a *Judui* e a *Jochacai*, incumbidos da tarefa de cavar buracos e espantar os morcegos que deles saíam. A expedição do grupo tem sucesso e assim que se encontrou o lugar em que o *Chunguperedatei* havia sido enterrado, o tatu-peba reuniu todo o ferro e reclamou para si próprio sua posse exclusiva. E à vista disso, os animais decidiram acabar com ele e repartir novamente o ferro entre eles.

O principal protagonista aqui pode ser o jaburu dono do ferro, o tatu-canastra traidor, ou o tatu-peba egoísta. Seja quem for, a história de *Chunguperedatei* nos traz uma imagem importante: as investidas de um tatu contra o outro provocou a transformação de outros protagonistas, vinculados a um único e numeroso clã, em animais para escapar dos efeitos dos ataques de *Gatodejárnai* a *Judui*. Com efeito, ela implica ainda numa espécie de relação de equivalência entre uma transformação ontológica voluntária e uma cromatização da propriedade de um bem cultural, do qual no início o jaburu era o único dono, como efeito de uma sucessão de assassinatos. Tratava -se, então, da triplicação de um acontecimento e de uma espécie de ‘trans-apropriação’ de objetos de ferro para superar um desequilíbrio que se desenrola em planos e em momentos distintos.

Cumpramos também lembrar que os Ayoreo reconhecem igualmente dois outros movimentos simétricos e inversos de transformação ontológica motivada pela ação destrutiva de Outrem que criaram oposições entre humanos e ex-humanos que passaram a figurar como animais. Um na história de *Asojna*, em que os restos queimados da Engole-vento são reunidos e reconstituídos, via ação xamânica, num modo humano, que decide então transformar voluntariamente sua própria condição numa não-

10 Assim sendo, segundo Bremen (1991), faz-nos atentar o que se justificaria através da história de *Chunguperedatei* é a própria necessidade da guerra como único meio de se obter os bens dos quais o Jaburu se tornou dono (e que são associados contemporaneamente aos Brancos, *cojñone*). Inclusive, associar-se-ia os estes objetos feitos de ferro remanescentes da Guerra do Chaco (1932-1935) à *Yiguedojna* e os terrenos em que podem ser eventualmente encontrados às áreas por onde teria passado *Chunguperedatei*.

-humana e alhear-se da companhia das pessoas de um povo não-humano na floresta. Outro na de *Poji*, em que o iguana-xamã enfermo é quase-ressuscitado num modo não-humano a partir de suas partes queimadas mediante uma tentativa xamânica desastrada que desintegrou uma unidade que tentava se recompor.

Avançando mais um passo, agora à luz dessas considerações, cumpre agora completar tratando de um grupo de narrativas sobre atualizações e reconfigurações de sujeitos humanos e modos não-humanos de existência e reter delas alguns aspectos que interessam diretamente a nossa análise aqui.

Primeiramente, o jaguar, *Caratai*. Antigamente, vivia entre os Ayoreo um caçador tão desastrado e barulhento que nunca conseguiu caçar um animal. Seus pés faziam tanto barulho na floresta que podia ser ouvido ao longe por todos que poderiam eventualmente se transformar em presas suas. Todos os tipos de caça se espantavam do caminho trilhado por ele, pois suas mãos eram ruidosas demais. Um dia, o caçador barulhento cansado de sua vida faminta rezou para Deus (Ayoreo: *Dupade*) para tornar-se um caçador menos desastrado e conseguir se alimentar. *Dupade* transformou, portanto, e num primeiro momento, suas mãos em mãos-de-jaguar, donde teria principiado a transformação integral do caçador ex-desastrado num jaguar ex-humano, completada por Deus a fim de que o jaguar se tornasse seu próprio cão-de-caça e assim pudesse caçar.

E a novidade sobre a transformação do caçador no ‘cachorro-de-*Dupade*’ logo se espalhou pela aldeia. Um dia, apareceu-lhe um homem e lhe pediu: “me empreste seu cachorro porque não aguento mais não caçar nada!”. O dono do jaguar concordou e o homem imediatamente levou consigo o ‘cachorro-de *Dupade*’. Ao ir embora, porém, Deus recordou-se que havia esquecido de dizer ao homem que não podia se apropriar do primeiro animal que o jaguar caçasse, pois este devia ser reservado para seu próprio repasto. O homem inadvertido, animado com a previsão de um grande butim da caçada, logo tratou de recolher para si o primeiro animal caçado pelo *Caratai*. Enfurecido, o jaguar não hesitou, então, em devorar prontamente o caçador. De volta a aldeia sozinho, *Dupade* percebeu então que a cara do jaguar estava completamente ensanguentada, a partir do que constataria que algo tinha realmente acontecido com o caçador desavisado.

Há, ainda, mais relatos do mesmo gênero. Nesse mesmo tempo, havia na aldeia em que o jaguar vivia a moça mais bonita da região, admirada por todos por sua beleza e por sua habilidade de tecelã – reconhecida em sua capacidade de produzir grandes bolsas e cobertores de caraguatá – que se transformou voluntariamente no chupim (*Molothus bonariensis*). Outra habitante da aldeia, a formiga *Najom* era reputada ser uma mulher ayoreo, uma trabalhadora incansável que percorria diariamente o mesmo longo caminho dia após dia para cuidar de suas roças, e parente de um homem ayoreo famoso por seu corpo gordo e seu enorme apetite, famoso por comer glotonamente o que quer que lhe oferecessem, que se transformou voluntariamente no porco-do-mato *Ijancói*.

Além disso, também havia ali três homens ayoreo de quem muito se ouvia falar. Um por sua grande agilidade e rapidez, que lhe permitiam cruzar velozmente de uma localidade a outra do Chaco sem que nem mesmo um espinho lhe machucasse os pés. Outro, cuja fama era a de conseguir curar espontaneamente qualquer ferimento em seu corpo. E um terceiro, que era tão grande e tão forte que

quase não sentia dor e era capaz de carregar grandes pesos. E que se tornaram, respectivamente, o tatu-galinha, *Ajaramei*; o samu'u (*Ceiba chodatii*), *Curucuichai*; e o cavalo, *Mborevi*.

Mas ainda a respeito dessas transformações ontológicas voluntárias, uma história dos Ayoreo sobre um homem chamado Tinaina contém uma indicação que não é menos interessante. Conta-se que por razão direta de sua maldade excessiva, esse homem foi exilado do espaço da aldeia dos Ayoreo humanos, para que por ali morresse. Sozinho no mundo e inconformado com seu próprio destino, Tinaina curou xamanisticamente sua própria maldade e retornou a aldeia. “Mas por que você está aqui se deveria estar morto?” – perguntaram os habitantes da aldeia. Para o que Tinaina respondera: “Estive fazendo orações¹¹ e me recuperei. Venci minha própria maldade. Por isso gostaria de voltar a viver aqui.”, com o que todos finalmente concordaram.

De volta ao convívio dos homens, Tinaina passou a dar lições de xamanismo àqueles que acreditavam estar doentes. Principalmente, o jaguar, que se queixava constantemente com ele: “não tenho apetite, nem tenho vontade de andar! O que devo fazer? Como você consegue comer? Vomito sempre que como da carne de outros animais”. Diante do que Tinaina lhe aconselhava: “sempre faço orações e me tranquilizo. Assim sinto vontade de andar. Você não consegue comer porque seu corpo está cheio de ar quente. Sobre-o e assim você, como eu, conseguirá comer em excesso tudo o que quiser!”.

Seguindo seu conselho, o jaguar, já vazio das doenças e do ar quente que lhe impedia de comer, começou uma caçada violenta contra uma parentela reduzida que se resumia a um chefe, sua irmã e um grupo de homens. Estes, para fugir do ataque do jaguar, transformam-se em mosquitos (o chefe num mosquito maior e sua irmã e os outros que restaram em mosquitos menores). Alimentado, mas sedento, o jaguar decidiu procurar um lugar onde pudesse beber água e aplacar sua sede. Diante de uma grande lagoa, e ao beber o primeiro gole, o jaguar constatou que sua água era completamente salgada. O jaguar ficou sem saída: quanto mais bebia, mais sede sentia, e como não podia saciar efetivamente sua sede morreu. Então Tinaina, diante da transformação voluntária de uma parentela humana em mosquitos para fugir do ataque violento do jaguar morto de sede, optou por transformar-se no gavião-carcará, *Kiekie*¹².

Haveria, porém, algum fio condutor que interligaria essas narrativas umas às outras?

À primeira vista, essa prospecção permite-nos notar que estamos diante de uma afinidade entre a voluntariedade da transformação na condição ontológica de um grupo de sujeitos ex-humanos e um conjunto de comportamentos ou de características tidos aqui como “hiperbólicos”. Uma moça excessivamente bonita se transformava no chupim; um homem excessivamente desastrado e faminto transformava-se no jaguar; um homem gordo e grande glutão convertia-se voluntariamente no porco-do-mato, da mesma maneira que um homem excessivamente ágil se tornava o tatu e outro distintamente forte transformava-se no cavalo.

O que não parece ocorrer no caso dessas histórias por mero acaso. Sobretudo porque, por um lado, tal característica nos faz recordar do que Lévi-Strauss (2004: 384) escreveu sobre o que chamou

11 É através do emprego da expressão “fazer uma oração” que os Ayoreo contemporâneos definem aquilo que caracteriza o modo atual de ação xamânica.

12 Que teria ainda, como vimos acima, papel fundamental no combate ao incêndio promovido por *Asojna*.

de uma “predileção” dos mitos pelas hipérboles. Recordemos que para o autor, seu emprego seria, para além de um mero recurso retórico, a “sombra visível” de uma estrutura lógica, que ao inscrever um modelo das relações humanas num contexto cosmológico mais amplo (que se espalha para muito além delas) e quando tomado em sua totalidade, revela-se ser um sistema isomorfo à dimensão cósmica que pode, à sua maneira, tanto incluí-la quanto imitá-la.

Tudo parece se passar então como se o caráter desses personagens, somado às outras descrições sobre atualizações de centros de agência em modo animal e não-mítico, iluminasse um aspecto geral dessas transformações em animal no pensamento ayoreo. Um que remete ao cruzamento de um limiar, que possibilita que essas figuras se estendam sobre um novo *continuum* de intensidades, no qual as formas que assumiam anteriormente são desfeitas juntamente com todas as significações, significantes e significados prévios, atingindo, assim, um novo nível da socialidade humana: uma zona de novas intensidades cujos conteúdos encontram-se desatados das formas e expressões que as formalizavam num fundo comum e mítico de humanidade compartilhado por todos.

Assim, podemos perceber que não se trata aqui da reprodução de figuras humanas numa série (e sob uma forma) não-humana. A humanidade mítica de um não é aqui um modelo evidente para a ex-humanidade não-mítica do outro. Ao contrário, trata-se da ideia muito distinta que esses processos de atualização de figuras míticas num modo não-mítico e não-humano asseguram o abalo de uma estrutura ontológica anterior (que tornavam certo o desempenho estruturado da capacidade de produzir representações sobre um mundo), bem como a modificação do modo de existência de um sujeito, fazendo assim com que a animalidade opere aqui como a composição de uma estrutura e reestruturação de uma maneira de existir.

A questão que ainda nos cabe colocar é, portanto: tendo em vista essa ideia de que a transformação no animal opera como um mecanismo de criação de um modo de existência ontologicamente distinto, e dado que tanto um gênero de existência quanto o outro figuram no pensamento Ayoreo como plenamente reais, que é que surgiria então da passagem de um modo ao outro? Ou ainda, e colocando a mesma questão em outros termos, o que é que se instaura nesse (e a partir desse) intervalo constituído entre dois modos de existência?

Minha hipótese é, em suma, a de que no pensamento das pessoas desse povo encontram-se situado no intervalo entre um plano mítico e outro constituído a partir da cessão dos tempos míticos, efeitos do encontro de perspectivas distintas relacionados ao xamanismo, tomado aqui como um modo de ação vinculado a comparação entre dois modos de existência temporalmente e ontologicamente divergentes. Da ação xamânica ayoreo se pode sugerir ainda que ele se alimenta da substituição temporária de uma intensidade humana por um estatuto existencial absolutamente não-humano, construindo um circuito curativo que corta transversalmente diferentes modos de existência.

A palavra do xamã: modos de relacionar relações

Tipicamente na paisagem etnográfica das terras baixas da América do Sul, os modelos ameríndios de ação xamânica são quase sempre ditos consistir, segundo Sztutman (2005: 361), num conjunto

de capacidades agentivas que apesar de encontrarem-se disponível para todos, são controláveis apenas por alguns: os xamãs.

Em linhas gerais, pode-se afirmar, conforme discutiu Sztutman (*idem*: 379), que tais modelos xamânicos de relação com a alteridade consistem num modo de mediação entre sujeitos humanos e não-humanos que tanto supõe a existência de uma qualidade distribuída no cosmos ameríndio (e passível, portanto, de ser apropriada na forma de um acúmulo de relações com diferentes sujeitos), quanto uma tentativa de reestabelecer uma comunicação perdida e necessária, cuja imagem se encontraria retratada nos mitos, da qual depende a apropriação de capacidade agentiva para a produção de pessoas e de coletivos.

E tal é o caso que os xamãs ameríndios emergiriam, conforme aponta esse autor (*ibidem*), como:

“Mediadores por excelência, como os agentes de uma cosmopolítica e, sobretudo, como aqueles que dispõem de certas capacidades de ação e transformação, potencializadas pelas relações que eles mantêm com os agentes — não-humanos, invisíveis — do cosmos”.

Assim e em suma, o xamã ameríndio consiste na figura dotada das tarefas de zelar pelo funcionamento harmônico do cosmos através do emprego de sua capacidade de transitar por diferentes andares do mundo e de engajar-se em relações com as formas de alteridade características de cada um.

Nesse sentido, parece difícil deixar de pontuar ainda que o xamanismo, conforme Sztutman (2006) argumentou, encontra-se engajado no desenho de uma rede de relações de afinidade potencial e de inimizades que incluem tanto humanos quanto não-humanos. Logo, é igualmente possível afirmar acerca do xamanismo que ele pode ser pensado como um movimento que conduz sempre à exterioridade, fazendo da ação xamânica um tipo de atividade de objetivação das relações acumuladas pelo xamã a partir desse movimento de exteriorização. E justamente nesse processo de personificação da exterioridade reside a base para a constituição, conforme afirmou Sztutman (*idem*), de interioridades e de coletivos. Quanto maior a agência obtida no fora do *socius*, maior a fonte para a composição de certos tipos de sujeitos.

No que se refere ao quadro específico do xamanismo chaquenho, não imagino que se possa começar de outra parte que não do trabalho de Alfred Métraux. Ainda em 1946, ao publicar “Ethnography of the Chaco”, o autor destaca que a possibilidade de xamanizar efetua-se, entre diferentes povos chaquenhos, a partir da associação do xamã com um espírito auxiliar, responsável por auxiliar o xamã em tarefas difíceis e lhe revelar segredos e acontecimentos futuros. Além disso, segundo constata o mesmo autor, se a possibilidade de ação do xamã chaquenho é dependente de sua associação com espíritos auxiliares, sua alma é que se encontra verdadeiramente em cargo de, fora do corpo, visitar o sol e “país dos espíritos”, em busca de relações para cura de enfermidades.

Métraux aponta ainda que a principal função atribuída aos xamãs é curar enfermidades através da extrusão de corpos estranhos (atribuídos muitas vezes como causas das enfermidades). Nesses casos, através do emprego de um método identificado como difundido entre todos os povos chaquenhos ba-

seado em recitações monotônicas de uma mesma fórmula, em sopros e sugações do princípio material do interior do corpo da pessoa enferma.

Ainda na mesma análise, o autor argumenta que outra das funções principais atribuídas aos xamãs chaquenhos é a de proteger as pessoas de uma determinada comunidade contra a ‘maldade’, expressa na forma da agência agressiva de espíritos não-humanos. Curiosamente, a observação de 1946 aparenta coadunar-se com outra do mesmo autor, publicada postumamente apenas em 1967. Nessa intervenção, dedicada especificamente a comparação de dados históricos e monográficos sobre o xamanismo de diferentes coletivos dessa região e ao estabelecimento inferencial de conexões lógicas entre eles com o intuito de descortinar o que chama de “função do xamã”, Métraux enquadra dentre as incumbências do xamã chaquenho a cura das enfermidades e o manejo das relações com o sobrenatural. Sua dupla atribuição é o que lhe permite ser apreendido como “aquele eleito pelas divindades” e, portanto, o homem mais rico e valorizado de um determinado grupo.

Dentro dessa corrente, Clastres, ao colocar, também em 1967, a questão sobre “de que riem os índios” diante da etnografia Nivacle¹³, constatou que xamãs são, num determinado grupo, os únicos a possuir poderes sobrenaturais e os únicos aptos a controlar as relações com um mundo perigoso habitado por mortos e espíritos. Assim, se o xamã descrito por Clastres é alguém que “causa a vida” (*idem*), colocando seu conhecimento de curar enfermidades a serviço de seu grupo, ele é também alguém que pode tirá-la, tornando-se dono da morte pela capacidade de matar que possui. Nesse sentido, o xamã é tido como ser perigoso, inquieto e de quem as pessoas constantemente desconfiam.

A desconfiança não é, porém, empecilho para que diversos grupos do Gran Chaco distingam quem é um bom xamã e quem não é. Segundo Clastres, muitos grupos chaquenhos partilham a convicção de que apenas os bons xamãs são capazes de ascender à morada celeste do Sol. Era essa viagem e as relações estabelecidas com esse centro de agência que atestavam sobre o talento¹⁴ do xamã e sobre a riqueza de seu conhecimento, dado que ela permitia, em tese, que o xamã indagasse o sol sobre o que quisesse.

É, porém, no livro de Pastor Arenas (1981), que podemos encontrar uma descrição sobre a ação xamânica que se conecta parcialmente com o modelo apresentado por Sebag e com a descrição de Clastres sobre o xamanismo Nivacle. Segundo Arenas, o xamã chaquenho reconhece, em seus sonhos ou por meio de seus cantos e transes, são capazes de reconhecer os espíritos como pessoas e são, reciprocamente, reconhecidos como humanos por eles. É o que se pode ler na célebre entrevista que esse autor (1981: 29) fez com um xamã nomeado Mita Puku. Segundo ele, as cobras e os jaguares “estudados” pelo xamã através de seus sonhos são vistos como pessoas, comem batata doce. E são eles vistos respectivamente como os donos das cobras e dos jaguares.

13 Falantes de uma língua da família Mataco-Mataguayano habitantes de ambas as margens do rio Pilcomayo.

14 Somado a esse critério, havia outro. Para os Nivacle, outro critério para se apurar a potência (juntamente com a ‘maldade’) dos xamãs era a habilidade de se transformar em jaguares. Se sob esse critério encontrava-se a aproximação de dois mitos das pessoas desse povo, ele também implicava na substituição de uma relação exterior entre jaguares e xamãs por uma relação de identidade, afinal, para Clastres (1967 grifos originais), “de certo ponto de vista, os xamãs são os jaguares”. Ambos são “ríveis” dada a possibilidade para o pensamento indígena de realizar a conjunção impossível entre dois mitos.

Agora, já nos anos 2000, que foram palco dos efeitos produzidos pelos desenvolvimentos subsequentes da teoria etnográfica do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996, Lima 1996) e pelas reproblematisações a respeito das noções de corpo e de pessoa, o xamanismo chaquenho elaboradas durante os anos de 1980 e 1990, também foi descrito como um modo de ação que permite examinar como a pessoa se constitui a partir de uma continuidade temporal com os outros existentes.

Desses trabalhos, podemos destacar a etnografia de Tola (2004; 2011) com os Toba (Qom), onde resalta-se que se o corpo é pensado como fronteiras entre pessoas e como espaços de individualidade, o corpo do xamã Toba é poroso, feito de extensões que circulam entre seres humanos e não-humanos. Desse modo, a porosidade do corpo acompanha a existência de sensações divididas que ultrapassam os limites impostos pela pele, e a capacidade curativa ou agressiva do xamã figura como dependente da capacidade de mobilizar relações com agências não-humanas.

E há outra monografia recente digna de nota que nos coloca diante de um desenvolvimento interessante sobre a ação xamânica no Chaco é a tese de Villagra (2010) entre os Angaité, que nos permite avaliar como o xamanismo provê os meios de lidar com as transformações num “mundo vivido” (Gow 2001), ao oferecer uma chave de interpretação em que os Angaité não são vítimas ou observadores passivos circunstâncias histórias. Ali a ação xamânica figura menos como modelo de ação em declínio que como potência de forças latentes e imprevisíveis que podem ser sempre atualizadas pelas pessoas desse povo através da incorporação de novas técnicas e de novos espíritos auxiliares. Nesse sentido, as técnicas dos xamãs Angaité são menos prescritivas que experimentais e inovativas, e a existência atual dos xamãs atrela-se a contingentes não só históricos, mas contextuais e agenciais.

Pois bem. Que é, em todo caso, o xamanismo tal como mobilizado pelos Ayoreo?

A resposta que a etnografia desse povo nos dá é uma que parece ser quase passível de ser posta nesses termos: - ‘depende do tempo e da localidade’! Isso porque voltando ao texto célebre de Sebag (1965: 94) sobre o xamanismo desse povo no alto Paraguai e na Bolívia, é possível observar que descreveu-se ali a ação xamânica como efetuada a partir de sopros e sugações (como no modelo descrito por Métraux), mas também por meio do emprego de uma classe de fórmulas sagradas denominadas *ujnarone*, que dão força vital a um ser, e que se confundem, segundo esse autor, com a própria respiração de um sujeito, uma vez que, conforme a descrição de Sebag, as palavras que compõem cada um dos recitos *ujnarone* correspondem apenas ao “suporte de um poder que confunde-se com o sopro de cada sujeito”. Poder invisível que, levado ao encontro do interior do corpo da pessoa enferma, torna-se capaz de destruir qualquer objeto potencialmente patogênico.

Já segundo a descrição de Otaegui (2014: 61-62) sobre os Ayoreo do Chaco Boreal, é possível observar também que o emprego das *ujnarone*, conjuntamente com o de fórmulas nomeadas de *sarode* (ambas dotados de uma estrutura fixa e de conteúdo extraído de narrativas míticas e herdadas dos seres *Jnanibajade* e *Chequebajedie*) consistem numa intervenção individual que efetua-se pela enunciação¹⁵

15 No que concerne ainda a maneira de enuncia-las, os Ayoreo não considerariam os *sarode* como um canto xamânico, mas como um tipo de fórmula cuja enunciação (que não carece de ser acrescida da narração do mito) apresenta uma estruturação sonora e um ritmo. Os *sarode* teriam ainda, segundo Otaegui, um traço específico que os distingue, por exemplo, dos *ujnarone*: a presença de onomatopéias da dor, ou da doença, ou, em alguns casos específicos, de um corpo em boa saúde.

da fórmula xamânica somada a sopros (Ayoreo: *chubuchu*) sobre a parte do corpo afetada, para só então soprá-la na direção contrária.

Adicionalmente, segundo a descrição de Fischermann (2001) realizada a partir de seu extenso trabalho com um grupo Ayoreo na Bolívia durante os anos de 1980, a capacidade de xamanizar figura como estreitamente dependente da ativação da capacidade xamânica *puopie*¹⁶ promovida pela ingestão tanto de uma larga quantidade da bebida fria preparada com as folhas verdes de tabaco (Ayoreo: *sidi*), quanto da fumaça quente do tabaco fumado no cachimbo *borijnai*.

Uma vez ativada, a capacidade *puopie* propicia que o duplo anímico da pessoa (Ayoreo: *oregaté*) de entreter-se em relações com formas não-humanas de alteridade igualmente dotadas de capacidade xamânica, como, por exemplo, o jaguar (tido como uma espécie de xamã prototípico), o gavião-carcará ou o urubu. Assim, o autor destaca que a capacidade xamânica *puopie* configura a “abertura de um novo mundo” (*idem*: 235-236). Abertura expressa, por sinal, na conversão da perspectiva do próprio xamã (Ayoreo: *daijnai*). Ao ativar o *puopie* mediante a absorção da fumaça de tabaco, o xamã habilita-se a ouvir e a enxergar tanto os duplos anímicos (Ayoreo: *oregaté*) de seres míticos quanto das próprias enfermidades, podendo, nesse caso, ouvir seus cantos de guerra contra as pessoas humanas e prevenir contra suas investidas, ou mesmo dissuadi-las de promover ataques contra o duplo anímico das pessoas humanas.

Esse autor (*idem*: 234) chama a atenção ainda para o fato de que as formas de alteridade com quem o duplo do xamã engaja-se em relações são responsáveis por indicar concretamente como curar alguém da enfermidade que lhe acomete. Contudo, não há nenhuma obrigatoriedade no auxílio que uma ou outra forma de alteridade pode prestar a um xamã. Assim, para Fischermann, na prática, a condição de xamã aparenta estar vinculada a condição de mobilizar relações de auxílio junto aos seres *Jnanibajade* e *Chequebajedie*. Ali e em suma, só pode ser xamã quem é capaz de mobilizar relações¹⁷ com centros de agência não-humanos.

Da interação com não-humanos à conversão de perspectiva, o autor (*idem*: 236) chama a atenção ainda para a possibilidade conferida àqueles que podem xamanizar de transformar o duplo anímico dessas formas de alteridade em veículo para se transportarem para outras localidades. Assim, o duplo dos morcegos e do pequeno tornado *úyujna* são tidos pelos xamãs Ayoreo como meios de transporte privilegiados tanto para acessarem ou localidades distantes (e até mesmo o patamar celeste do cosmos), quanto para levarem o duplo da pessoa enferma ao encontro das estrelas *Nujinguijnaminie*, a fim de facilitar ali seu processo de recuperação. Por outro lado, o duplo anímico do iguana *Poji* é considerado o melhor transporte para o domínio subterrestre *jnaropie*. Seja qual for o caso, esse empréstimo temporário do duplo do animal pelo duplo do xamã traz sempre consigo um grande risco: o de sofrer inesperadamente o ataque de algum caçador. Quando é esse o caso, não há destino outro, segundo Fischermann, que não a morte do xamã.

16 Constatação que constitui também uma das tônicas da descrição de Sebag (1965) sobre o xamanismo ayoreo.

17 Nesse sentido, imagino que se poderia sugerir ainda, a partir da tese de Fischermann, que menos que uma relação entre o duplo da pessoa humana e seus “espíritos auxiliares”, o duplo do xamã ayoreo estabeleceria relações de troca simétrica de capacidades curativas com esses xamãs não-humanos.

Possibilidade extra é ainda, segundo esse mesmo autor, a de que o próprio corpo do xamã sirva de veículo para o transporte até espaços como o sol. O autor destaca, ainda, que tal habilidade é privilégio apenas de poucos xamãs absolutamente poderosos. Sobretudo porque para o xamã convencional a capacidade xamânica *puopie* não é dotada de força suficiente para neutralizar a ação guerreira do sol, cujos raios figuram, sob a perspectiva do xamã, como flechas disparadas por ele.

Pois bem. Para o caso particular dos Ayoreo da região do alto Paraguai, penso que se pode afirmar que projeta-se sobre a ação xamânica a imagem do emprego individual de fórmulas *sarode* (sing. *sari*) *ujnarone* (sing. *ujnari*). São elas que qualificam a relação entre um regime discursivo e o pensamento sobre as relações entre um xamã, a pessoa enferma, o espaço onde ele é enunciado e diferentes formas de alteridade que passaram a povoar o cosmos Ayoreo após a cessão dos tempos míticos.

Sejam os *sarode* ou os *ujnarone*, eles possuem quase sempre uma estrutura fixa que põe repetidamente em paralelo a figura de um ser *Jnanibajade* ou *Chequebajedie* atualizado em modo não-mítico, e a expressão *tu yure*, ‘eu mesmo’. Se há algo que varia caso a caso, este é o centro de agência que enuncia *tu yure* através das palavras de um xamã.

Eis abaixo, à guisa de exemplo e de caracterização do que mencionei acima, um *sari*. Um que traz à baila o tornado *Acherangóri* e é nomeado de *Acherangóri sari*. Através dele atualiza-se no plano da ação xamânica a figura do vento que, de tão forte, é dotado do poder de fazer dispersar as nuvens de chuva que formam-se sobre a aldeia. Conta-se, ademais, que *Acherangóri*, quando ainda atualizado em modo mítico/humano, era um grande matador, temível por todos e dono de um facão com a lâmina tingida permanentemente de vermelho e que hoje, pelo temor que *acherangóri* provocava, emprega-se este *sari* para ‘amedrontar’ (Ayoreo: *-aguté*) as enfermidades.

Pois vejamos melhor abaixo:

1. *Acherangóri sari*

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Cuchai tu yure</i> | 1. Eu mesmo, poderoso |
| 2. <i>Cuchai tu yure, cuchape tu yure</i> | 2. Eu mesmo, enorme e poderoso |
| 3. <i>Cuchape tu yure</i> | 3. Eu mesmo, enorme |
| 4. <i>Acherangóri quicuijáide arojna tu yure</i> | 4. Eu mesmo, a origem de <i>Acherangóri</i> |
| 5. <i>Que pica site yijnose qjinére asi carateque-jnati ta ye</i> | 5. Ninguém ousa cruzar o caminho de meu facão, o poderoso vermelho |
| 6. <i>Yugode cuchape ore guejnangori tu yure</i> | 6. Eu mesmo, [aquele que] destrói os semelhantes, que são igualmente poderosos |
| 7. <i>Que pica site yoidi yijnosocoi asi carateguejnai ta ye</i> | 7. Ninguém se atreve a aparecer diante de minha lança, a vermelha poderosa. |
| 8. <i>Yugode cuchape ore guejnangori tu yure</i> | 8. Eu mesmo, [aquele que] destrói os semelhantes, que são igualmente poderosos |
| 9. <i>Acherangóri quicuijáide arojna tu yure</i> | 9. Eu mesmo, a origem de <i>Acherangóri</i> |
| 10. <i>Cuchabi casi tu yure</i> | 10. Eu mesmo, o poderoso que ninguém se atreve a desafiar. |

11. *Je jme, je jme, je jme*

12. *Je ka, je ka, je ka*

13. *Je cüise, je cüise, je cüise*

*sopro *chubuchu**

11, 12 e 13. [ideófonos dos sons dos galhos de árvores movidos pelo vento]

*sopro *chubuchu**

Há de se perguntar: que são palavras-do-xamã (Ayoreo: *naihae uruode*)? São elas enunciação sua ou o xamã Ayoreo seria, de modo similar ao xamã Araweté (Viveiros de Castro 1986), um tipo de “rádio”, através do qual ex-humanos enviam ao domínio habitado pelos humanos vivos suas mensagens?

Minha percepção acerca do emprego dos *sarode* e dos *ujnarone* na ação xamânica Ayoreo é de que as palavras-do-xamã são espécies de máquinas de produção de efeitos. Sua enunciação, ao referenciar-se aos seres originários já atualizados em modo não-mítico, acaba por se revelar um tipo de índice das relações entre a capacidade xamânica denominada *pujopie*, uma enfermidade, e um grupo de centros de agência que estabelecem entre si relações que outra ordem que as estabelecidas com o xamã ayoreo (Ayoreo: *naihae*).

Pretendo com isso sugerir que as palavras-do-xamã não tem nenhum tipo de suficiência em si, assim como tampouco seriam dotadas de significante. A ideia é que cada palavra que compõe um *sari* ou um *ujnari* é certamente um signo, mas um que não figura nunca desacoplado de um elemento extralinguístico e, acima de tudo, mítico (e, portanto, conservando também uma relação de vizinhança com a própria linguagem).

Enfim, se as fórmulas enunciadas pelo xamã à guisa de terapia para as enfermidades da pessoa humana¹⁸ são compostas por signos e elementos míticos que circulam por entre uma série temporal não-mítica/humana e outra mítica/ex-humana, componentes do cosmos Ayoreo desde o fim dos tempos míticos, não se pode dizer que a enunciação dos *sarode* ou dos *ujnarone* implique necessariamente na existência de um sujeito que preencha simultaneamente funções de universalização e de individuação.

O que está em questão aqui para o caso do xamanismo ayoreo, de acordo com meu parecer, é o fato de que tudo que parece se objetificar na forma de um *sari* ou de um *ujnari* são “agenciamentos” (Deleuze 2016: 209), no interior dos quais se abrigariam diferentes processos que cumprem a função de assinalar que formas de alteridade podem ocupar posições de sujeito ou na forma de imagens, ou na forma de signos. Assim e em suma, a voz do xamã feita audível na forma de *sarode* ou de um *ujnarone*, menos que uma voz humana, se faz a várias outras vozes não-humanas.

Sob esse enfoque, o que parece muito importante ainda é destacar e desenvolver algumas conexões que vislumbro entre esses agenciamentos e transformações e um modelo geral de relacionalidade que, no caso do xamanismo ayoreo, coloca em conexão três séries distintas e mutuamente implicadas: uma mítica, outra cósmica e outra política.

Tal constatação provém da sugestão dos Ayoreo de que a potência dos *sarode* e dos *ujnarone* e o perigo decorrente de sua enunciação encontram-se relacionados tanto a localidade onde determinada fórmula é enunciada, quanto a forma de alteridade a que se encontra vinculada.

18 Devo registrar que a condição de humano não é fator que limite a capacidade de intervenção do xamã. Eu mesmo pude presenciar um caso de intervenção xamânica realizada numa vaca de um fazendeiro da região de Porto Murtinho, MS.

Assim sendo, os *sarode* empregados, por exemplo, para o alívio de indigestão, dores de estômago ou de ouvido, para o tratamento de disenteria, para queimaduras provocadas pelo sol, para casos de entorse de algum membro, para o cansaço físico ou até mesmo para o crescimento dos cabelos são classificados pelos xamãs como *sarode omome*¹⁹, pois: (1) são fórmulas que não exigem muita precaução em seu emprego, dado que imperícia em seu uso não acarreta em nenhum dano maior; (2) não demandam que o xamã se distancie do espaço da aldeia para enuncia-las; (3) sua aplicação não requer que o xamã lance necessariamente mão do sopro *chubuchu*; (4) encontram-se vinculadas a formas de alteridade classificadas pelos Ayoreo como pouco perigosas e poderosas, como, por exemplo, a formiga cortadeira *Najom*, o porco do mato *Ijancói*, ou o beija-flor *Saramia*.

Os exemplos que tenho do emprego de *sarode* dessa categoria ocorreram quase todos no espaço do pátio doméstico da casa de um casal de xamãs na aldeia Tiogai e consistiram em agências sobre casos de febre leve, entorses, disenterias, infecções intestinais e inflamações de ouvido, tratados por eles com *sarode omome* e aplicação de massagens e sopros *chubuchu* nas áreas afetadas. Tudo realizado no próprio espaço de uma seção residencial que aglomera diariamente os parentes consanguíneos, afins e amigos formais²⁰ (Ayoreo: *acotéode*) dos xamãs. E tanto quanto pude observar, a repetição desajeitada das palavras do xamã por parte de alguém, a troça feita através substituição de um animal por outro, ou a brincadeira das crianças, imitando uma com as outras o modelo de ação que observavam eventualmente, nunca pareceram nem condenáveis, nem recrimináveis. Ao contrário, pareciam ser motivo de grande entretenimento no espaço do pátio após a cessão do evento de cura xamânica.

E eu pude observar em sessões de cura xamânica, cada caso era tratado com um grupo de *sarode omome* enunciados pelo xamã sequenciadamente. Para o caso, por exemplo, das infecções intestinais ou disenterias, um xamã deveria enunciar primeiramente (e repetidamente) o *Najom ujnaroné*, para enunciar posteriormente o *Ijancói ujnaroné*. O essencial de fazê-lo nessa ordem remontava, segundo os xamãs, um esquema de parentesco mítico, que relacionava *Najom* a *Ijancói* atualizado no plano da ação xamânica, de modo que inverter a ordem de enunciação dos *sarode omome*, somado ao preterimento do sopro *chubuchu* e da prosódia e ortoépia, anula os efeitos que um grupo de fórmulas pode produzir.

No entanto, isso não é tudo sobre a agência xamânica Ayoreo. De outro modo, há também outra classe de fórmulas *sarode* que exige, alternativamente, absoluta perícia em seu emprego, demanda do xamã que ele se afaste do espaço da aldeia para pronunciá-los, e produz efeitos sobre o mundo físico apenas mediante o sopro *chubuchu*. São fórmulas chamadas de *sarode datéode* e encontram-se vinculadas a formas de alteridade reconhecidas quase sempre como *uti*. Que é a condição de *uti*? É aquela que diz respeito a reconfiguração corporal após o fim dos tempos míticos e a habitação de espaços destacados daquele convencionalmente habitado pelas pessoas de uma aldeia. São, portanto, centros de agência classificados de *uti* que atualizam sob a forma de terapia xamânica as capacidades que algumas formas de alteridade possuíam quando ainda não figuravam em modo não-mítico: a engole-vento

19 A mesma referência pode ser encontrada entre os Ayoreo bolivianos, segundo registro de Fischermann (2001), ainda que no contexto estudado por esse autor prolifere, alternativamente, a expressão *sarode iyéode*.

20 Para um desenvolvimento a respeito das relações de ‘amizade formal’, ver Fischermann (2001) e Grunewald (2015).

Asojna; a morte (Ayoreo: *toi*); o coelho *Guiorama*; o iguana *Poji*; o jaburu *Chunguperedatei*; ou a urubu *Jnanucutó*.

De um modo geral, os *sarode datéode* correspondem a fórmulas cujo emprego é reservado apenas para situações graves e cuja aplicação encontra-se condicionada a faixa etária, condição corporal e a capacidade de um sujeito de mobilizar relações com outrem. Isso porque sua aplicação prática é restrita apenas dos casos de enfermidades sérias e não-curadas pelo emprego prévio de *sarode omome*, como, por exemplo, no caso do processo infeccioso *ducosi*, caracterizado pela irrupção de abscessos no corpo da pessoa enferma e de febre alta, quando se requer o emprego das fórmulas *ducosi sari* e *yoté curesei*.

Consequentemente, os xamãs ayoreo evitam a aplicação de *sarode datéode* em crianças enfermas²¹ por julgar que seus corpos não comportam o poder característico do ser *Jnanibajade* ou *Chequebajedie* associado àquela fórmula, reservando o emprego dessas fórmulas preferencialmente aos casos que acometem ou os grandes chefes (Ayoreo: *dacasuté pise*), cuja fama extrapola o grupo local, ou os Ayoreo velhos dito estarem ‘cansados-de-viver’ (Ayoreo: *choquijnajnupi*). Estes, particularmente, por serem reputados serem donos de corpos fragilizados e quase destituídos do princípio vital *ayipié*, nos quais os riscos impostos pelo emprego de *sarode datéode* estariam minimizados. Aqueles, por serem dotados de corpos fortificados pelas relações que acumulam com as pessoas pertencentes a diferentes grupos locais.

Agora, desde que cheguei entre os Ayoreo na região do alto Paraguay e durante boa parte do tempo que estive com eles, esses enunciados acerca da aplicação dos *sarode datéode* pareciam integrar um grupo composto por outros, através dos quais se enfatizava que as fórmulas só podem ser enunciadadas no espaço externo ao círculo de parentes consanguíneos e afins reais do xamã que compõem seu grupo doméstico (Ayoreo: *jogasui*). Nesses casos a distância que separa um pátio doméstico de outro vizinho (que, teoricamente, não abriga obrigatoriamente nas aldeias ayoreo do alto Paraguay nem os consanguíneos nem os afins reais e imediatos do xamã) já seria suficiente para que um xamã pudesse enunciar uma fórmula específica considerada ‘interditada’ (Ayoreo: *puyák*²²) em seu próprio grupo doméstico.

E de onde provém a interdição? A palavra dos xamãs ayoreo é que esta origina-se, sobretudo, na imprevisibilidade dos efeitos que sua enunciação, somada ao sopro *chubuchu*, poderia provocar num espaço doméstica tipicamente marcado pela ‘estabilidade’ característica das relações entre parentes e permissivo somente com a enunciação de *sarode omome*.

Portanto, qualquer espaço exterior ao círculo definido pelos parentes num *jogasui* seria propício, por exemplo, para a enunciação de um *sari datéode*? Não tão rápido. Direi que são os espaços domi-

21 Há casos, porém, de enfermidades absolutamente graves que são passíveis de serem tratadas com *sarode datéode*. Imagino que pela percepção das pessoas desse povo que os efeitos danosos provocados pela ação xamânica são menos nocivos que a doença em si.

22 Especificamente sobre o conceito Ayoreo de *Puyák*, ver o trabalho de Otaegui (2011).

nantemente marcados pela afinidade potencial²³ (cf. Viveiros de Castro 2002), como as localidades de Porto Murtinho, Assunção, Campo Grande e Carmelo Peralta²⁴, são especialmente destinados à enunciação de fórmulas *datéode*. Particularmente aquela que as pessoas de Tiogai conhecem como *Poji sari* (ou como *Poji ujnari*), que presentifica na forma de ação xamânica o evento do ressuscitamento frustrado do iguana *Poji* e é enunciada em contextos caracterizados pela presença massiva de Brancos – como, por exemplo, a praça da cidade de Porto Murtinho – a fim de obter deles objetos conceitualizados, sob sua perspectiva, como absolutamente poderosos e como decididamente perigosos.

Contudo, a impressão que tive entre os Ayoreo é que tudo se passa como se houvesse entre os Brancos (Ayoreo: *cojñone*) afins ‘mais potenciais’ que outros.

Dentre os que habitam as imediações das aldeias, há aqueles que eventualmente podem vir a se transformar em afins reais das pessoas de um ou outro grupo doméstico. Assim como há também aqueles que, mesmo à distância, podem conservar a potência específica (bem como a latência) de sua posição de afim, figurando aos olhos das pessoas desse povo como seres *agutiyamáiniode*: ‘apoiadores’, a quem as pessoas de uma aldeia podem recorrer quando necessitam eventualmente de algum auxílio, como um determinado objeto, uma passagem de ônibus para Assunção, crédito para um telefone celular, ou um pouco de dinheiro para alguma viagem. Em troca, aqueles que ocupam essa posição (e diferentemente de outros que também figuram como afins potenciais, mas que não ocupam a posição de *agutiyamáiniode*) encontram-se habilitados, conforme afirmei alhures (Grünwald 2015), a aprender a xamanizar através do emprego tanto de *sarode omome* quanto de *sarode datéode* considerados menos nocivos e agressivos.

Mas há o outro lado. O dos *sarode datéode* classificados como mais agressivos e distintamente danosos, como, por exemplo, *Guiorama sari*, ou os *sarode* que atualizam na forma de agência xamânica os eventos míticos referenciados a engole-vento *Asojna*. Hipoteticamente, estes só podem ser enunciados em espaços que figuram no pensamento Ayoreo como localizados em pontos de distância máxima das aldeias, como, por exemplo, o Japão ou a Itália²⁵. Terrenos de onde vinham também, segundo o julgamento dos Ayoreo, boa parte daqueles que iam a Tiogai aprender o que quer que seja sobre *sarode* e *ujnarone*. Esses espaços caracterizados como não-*puyák* e como suficientemente distantes para que os efeitos dos *sarode* e dos *ujnarone* mais nocivos não se dispersem sobre as pessoas do grupo doméstico do xamã, são, portanto, lugares privilegiados para a atualização de seres *Jnanibajade* e *Chequebajedie* através das palavras do xamã e por meio da estrutura dos *sarode* e dos *ujnarone*.

23 Segundo Viveiros de Castro (2002), nos sistemas sul-americanos a oposição entre consanguinidade e afinidade é menos diametral que concêntrica, numa dimensão ideológica e eventualmente noutra do emprego terminológico. De modo que nesses sistemas “os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor, no centro deste campo estão os consanguíneos e os afins cognáticos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico”. (Viveiros de Castro 2002: 136)

24 Tipicamente marcados, note-se, pela presença intensiva de Brancos (Ayoreo: *cojñone*).

25 Penso que a referência em 2012 e 2013 ao Japão e a Itália deva-se ao fato de que, segundo os Ayoreo, pouco antes de minha chegada um antropólogo italiano passou algum tempo com os Ayoreo na aldeia Tiogai e uma expedição japonesa esteve nessa mesma localidade a fim de registrar o emprego das fórmulas *sarode* e *ujnarone*.

E assim podemos entender que a ação xamânica assume nesse quadro o aspecto de um objeto folheado, no âmbito do qual a intensidade dos *sarode omome* e *datéode* se justapõe a um gradiente ontológico e a outro espacial, que é cortado transversalmente por uma certa coloratura (na acepção musical do termo) da afinidade potencial: são aqueles que vem do exterior de um grupo doméstico – terreno tipicamente povoado por não-humanos como animais, espíritos, Brancos e inimigos –, os que teoricamente se interessam pelos *sarode* mais potentes. E é o espaço de proveniência desses centros de agência concebido como o mais apropriado para a enunciação dos *sarode datéode* mais potentes e nocivos.

Isso lança luz sobre a ideia de que o “*wider whole*” (para empregar aqui a grata expressão de Ove-ring (1984: 148)) da sociedade ayoreo, esse todo mais amplo que se produz no avesso de um espaço dominado pelos parentes aglomeradas num mesmo grupo doméstico, é o espaço de onde provém os seres não-humanos – cuja potência é atualizada através dos *sarode* e dos *ujnarone*. Simultaneamente, esse mesmo terreno é concebido como a origem daqueles que se interessam pelos *sarode* e *ujnarone* restritos de serem empregados no espaço dominado pela estabilidade e pela minimização da potência agressiva típica dos domínios marcados pela não-humanidade dos seres que os povoam, por trocas simétricas e pela replicação das relações de aliança.

Como última observação sobre esse ponto, devemos notar ainda que se é dessa imagem da sociedade Ayoreo, repleta de afins potenciais e de não-humanos poderosos e agressivos atualizados em modo não-mítico, de onde provém a potência cósmica da ação xamânica, parece ser igualmente para esse *wider whole* que o xamã, juntamente com a pessoa enferma, se abre por ocasião de um evento de cura xamânica. Para um conjunto, então, de relações unidirecionais e complementares que propiciam a despotencialização de uma constante agressiva e predatória e sua conversão em aliança simétrica.

Conclusão

É chegado o momento de concluir. Ao longo das páginas desse artigo, observamos como um conjunto de acontecimentos teria tido implicações na constituição de mundos e de modos de existência irreduzíveis uns aos outros, mas comunicáveis entre si, juntamente com as conexões entre esses eventos com a imagem de um modelo de ação xamânica. Assim como vimos também que nos eventos míticos de atualização de formas de alteridade em modo não-humano, a humanidade mítica não prefigurava enquanto modelo para a ex-humanidade não-mítica de outrem. A aposta era a de que se tratava ali, distintamente, de processos de reconfiguração ontológica que modificavam a modo de existência de um determinado sujeito, fazendo com que a animalidade passasse a operar, após a cessão dos tempos míticos, como um efeito da composição de uma nova estrutura e de um novo modo de existência.

Também esteve diante de nós a constatação de que as palavras do xamã ayoreo enunciadas na forma de *sarode* ou de *ujnarone* não tem nem significante, nem suficiência em si. Ao contrário, elas são signos que figuram acoplados a um elemento mítico e circulam conjuntamente por uma série temporal não-mítica/humana e outra mítica/ex-humana. Donde pudemos sugerir igualmente que as fórmulas empregadas pelo xamã ayoreo abrigam diferentes processos que cumprem a função de assinalar que formas de alteridade podem ocupar posições de sujeito, ou na forma de imagens, ou na forma de signos.

E diante dessa proposição, pudemos observar igualmente que esses agenciamentos se conectavam a um modelo de relacionalidade que, no caso do xamanismo, conectava o emprego de uma classe de fórmulas xamânica a outras séries distintas, mas mutualmente implicadas.

Mas apesar das várias camadas desse texto e dos múltiplos temas que se conectam a elas, gostaria mesmo de apontar, à guisa de conclusão, que as relações entre o modo de ação de um xamã e as formas míticas atualizadas em modo não-humanas dão vistas a “heteronomia ontológica” (Sterpin 1993) da sociocosmologia ayoreo. Esta figura em que a posição de Outro não-humano aparece como condição para a possibilidade de ação xamânica. O que o xamã atualiza através de suas palavras? Menos que uma metáfora das capacidades de sujeitos míticos ex-humanos, a incorporação da posição que essas formas de alteridade ocupam à sua própria perspectiva.

O xamã é aquele que é humano, o humano foi vento e foi tabaco, que perderam, por seu lado, a condição de humano após o fim dos tempos míticos, mas que se atualizam enquanto humanos e enquanto xamãs nas formas *sarode* e *ujnaron*. O que se encontra verdadeiramente em jogo neste caso são “torções topológicas de virar-outro” (Viveiros de Castro *idem*: 254) num modo de ação em que as formas de alteridade trazidas à baila nas palavras do xamã operam como qualificativos que se relacionam menos com uma ideia de sujeito que com a imagem de um ato. O xamã ayoreo é então aquele que a absorve e atualiza na linguagem a posição do animal, que é aquela de ex-humano, revelando uma metafísica em que o animal ex-humano é o personagem central e a afinidade figura como um elemento essencial.

Leif Erickson Nunes Grünewald é doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e bolsista PNPd do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENAS, Pastor. 1981. *Etnobotánica Lengua-Maskoy*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia, y la Cultura.

BREMEN, Volker Von. 1991. *Zwischen Anpassung und Aneignung: Zur Problematik von Wildbeute-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode*. München: Anacon-Verl.

CLASTRES, Pierre. 1967. “De Quoi Rient Les Indiens?” *Les Temps Modernes* n. 253. pp. 2179 - 2198

DELEUZE, Gilles. 2016. *Crítica e Clínica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

GRUNEWALD, Leif. 2015. *O Fascismo dos Homens Bons: Sobre padres e os Ayoréode do Alto Paraguai*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense

- KELM, Heinz 1971 “Das Jahrefest der Ayoreo Indianer”, Baessler-Archiv, Neue Folge, Band XIX, pp. 97-140.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- _____. 2004. *O Cru e o Cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tania Stolze. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*. 1996, vol.2, n.2, pp.21-47
- MÉTRAUX, Alfred. 1946. “Ethnography of the Chaco”. In. Steward, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians* Vol. 1: The marginal tribes, p. 197-370 Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143 Washington: Government Publishing Office.
- _____. 1967. *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- OTAEGUI, Alfonso. 2011. “Os Ayoreo aterrorizados: Uma revisão do conceito de puyák em Bórmida e uma releitura do Sebag”. *Runa*. 2011, vol.32, n.1, pp. 9-24.
- _____. 2014. *Les Chants De Nostalgie Et De Tristesse Des Ayoreo Du Chaco Boréal Paraguayan (Une Ethnographie Des Liens Coupés)*. Tese de Doutorado. Paris: EHESS.
- OVERING, Joanna. 1984. “Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela”, in: K. Kensinger (org.). *Marriage Practices in Lowland South American Societies*. Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 127-155.
- SEBAG, Lucien, 1965. “Le chamanisme ayoréo”, *L’Homme* v.1, janeiro-março: 7-32; v.2, abril-junho: 92-122.
- _____. 1977: *Les Ayoré du Chaco septentrional*. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag. La Haya: Mouton.
- STERPIN, Adriana. 1993. “La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco”. *Journal de la Société des Américanistes*, V. 79, N.1 p. 33 - 66
- SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado (Antropologia Social). Universidade de São Paulo.
- _____. 2006. Cartografias xamânicas nas Guianas. Texto apresentado no colóquio “Guiana Ameríndia”. Belém, NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG.
- TOLA, Florencia. 2004. *Je ne suis pas seul(ment) dans mon corps. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Gran Chaco*. Tese de Doutorado. Paris. EHESS.
- _____. 2011. “Chamanisme et sorcellerie chez les Toba (Qom) du Gran Chaco sud-américain. Quelques remarques sur une conception non-individuelle du corps”. In: Klein, Alexandre e Dagognet, François. *Les sensations de santé - Pour une épistémologie des pratiques corporelles du sujet de*

santé. Lorraine: Presses universitaires de Nancy - Éditions universitaires de Lorraine. pp. 23-40.

VILLAGRA, Rodrigo. 2010. *The two shamans and the owner of the cattle: alterity, storytelling and shamanism amongst the Angaité of the Paraguayan Chaco*. Tese de Doutorado. Saint Andrews. University of Saint Andrews.

VIVEIROS DE CASTRO. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar.

_____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Contra Capa . pp. 115-144.

_____. 2002. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: Viveiros de Castro, Eduardo: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 401-456.

UMA SOCIOCOSMOLOGIA E SEUS COMPONENTES: DE UM MODELO MÍTICO ÀS OPERAÇÕES XAMÂNICAS AYOREO

Resumo: Neste artigo, busca-se conectar um conjunto de relatos sobre eventos míticos de constituição de mundos heterogêneos entre si à descrição sobre o xamanismo Ayoreo, um grupo Chaquenho falante de uma língua Zamuco que habita tradicionalmente a região do Chaco Boreal mas distribui-se até a região do alto Paraguay. Com esse propósito, e através da exposição das conexões entre os tempos míticos e as operações xamânicas dos tempos atuais, deseja-se analisar especialmente o modo como ambos se articulam na definição das categorias ontológicas que constam na sociocosmologia Ayoreo e suas espécies distintas de habitantes que a compõem.

Palavras-Chave: Mitologia; Ayoreo; Chaco; Xamanismo

A SOCIOCOSMOLOGY AND ITS COMPONENTS: FROM A MYTHICAL MODEL TO SHAMANIC OPERATIONS AYOREO

Abstract: This article aims to connect mythical accounts of the composition of heterogeneous worlds to a picture of Ayoreo shamanism, a Zamucoan-speaking group who lives in Paraguayan Chaco Boreal, but can be found also in the region of border between Brazil and Paraguay. To this end, and through the connections between mythical times and contemporary shamanism, we aim to analyze how they relate to the definition of ontological categories of Ayoreo sociocosmology and the different species that compose it.

Keywords: Mythology; Ayoreo; Chaco; Shamanism

RECEBIDO EM: 31/01/2017

APROVADO EM: 18/08/2017

ARTIGOS

O Mundo dos *Kusanaty* e a Cosmologia Apurinã

FRANCISCO CÂNDIDO APURINÃ

Eu sou pajé porque meu pai deixou para mim esse dom, o cientista estuda tanto esse mundo, os pajés também estudam. Estudamos o espírito que fala com nós através da natureza, com isso eu aprendo a cuidar das coisas boas que a natureza me dá, meu espírito vê tudo que existe nela, eu e ela conversamos sempre, ela me dá sabedoria para cuidar e prevenir meu povo. Eu também vejo os espíritos das cobras e de outros animais, meu espírito conversa com os animais, quando um bicho quer fazer alguma coisa ruim com alguém, principalmente com as crianças que são as mais fraquinhas, eu sopro o paricá (rapé) neles para ficarem sem forças e não fazerem nada de mal às pessoas. Quando as pessoas adoecem na minha aldeia eu sei quem botou a doença e também sei curar, não dependo de remédio dos brancos. Eu faço o ritual de cura e o doente não morre. (pajé Daniel Yanomami, Aldeia Maturacá, município São Gabriel da Cachoeira, julho de 2011)

O presente texto tem como propósito nos conduzir por uma viagem ao mundo mágico dos *Kusanaty*¹ apurinã. Neste diálogo, pretendo descrever seu processo de iniciação e de aquisição de poderes, as transformações a eles necessárias para habitar outras terras ou mundos, enfrentar conflitos e vingança, bem como as práticas de autoatenção que realizam para promover saúde e tratar as doenças, tais como as dietas e a manipulação de objetos durante procedimentos de cura. Considera-se relevante inicialmente destacar que a dedicação para se tornar de fato um *kusanaty* com capacidade ilimitada para praticar tanto o bem quanto o mal, faz dele a pessoa mais importante, em termos de poderes místicos, das aldeias apurinã.

Existem dois tipos de *kusanaty*: um trabalha somente com a “medicina tradicional”, ervas medicinais encontradas na floresta que são utilizadas para fazer banhos, chá e rezas durante rituais de cura; enquanto que o outro, de quem trataremos neste artigo, opera com poderes xamânicos materializados em pedras introduzidas no próprio corpo. Estes últimos são os verdadeiros diplomatas do cosmos, aqueles que detêm os conhecimentos para curar, causar doença e até mesmo matar; aqueles que dominam os códigos para se comunicar com o mundo dos espíritos da floresta, habitantes de outras terras, e

¹ Tradicionalmente, os Apurinã denominam o pajé de *kusanaty* ou *mýjyty*; neste artigo, usarei o primeiro termo, ou a tradução “pajé”, quando me referir à categoria.

ainda são responsáveis por acontecimentos inusitados que transcendem aquilo que nossos olhos estão habituados enxergar. Isso ocorre de um modo que somente outros pajés com saberes análogos conseguem compreender, como bem ressaltou Katāwry Apurinã²:

Meu bisavô Maruky sentava no terreiro da aldeia à noite e chamava seus netos para mostrar e falar da importância das estrelas para o mundo e também para os Apurinã. Ele pedia que nós focássemos nosso olhar numa estrela que estava mais distante das outras no céu, ali todos seguiam suas orientações observando bem a estrela indicada, e por meio do *katukano*³ meu bisavô puxava a estrela e botava em sua mão. O brilho dela era tão ofuscante que não conseguíamos olhar fixamente para ela. Minutos depois, ele soprava devolvendo-a para o seu lugar novamente. (Katāwry, depoimento em novembro de 2014).

Para compreendermos melhor o universo em que atuam os *kusanaty*, se faz necessário mergulhar nas premissas sócio-cósmicas do povo apurinã e considerar tanto o processo de construção do corpo e da pessoa do *kusanaty* quanto a cosmogonia apurinã, que narra o começo do mundo e a criação de tudo o que nele existe. Nesta viagem, será conhecida a história de Tsurā (o criador), narrativa que comumente é contada pelos mais velhos, e que ainda hoje é relatada com bastante entusiasmo.

O *kusanaty* é sem dúvida a pessoa mais importante para o bem-estar coletivo, pois é detentor de conhecimentos fundamentais que permitem que ele cure os doentes, adivinhe coisas que ainda não aconteceram e exerça proteção sobre as pessoas de sua e de outras aldeias contra os ataques de outros *kusanaty*. Isso no plano material bem como imaterial, ou seja, os *kusanaty* atuam tanto acordados quanto em sonhos, sob forma de gente ou de animal,⁴ e além disso, protegem seu grupo contra as investidas dos “bichos” da mata (cf. infra).

O universo de poder que envolve os *kusanaty* é ao mesmo tempo amplo e pessoal. Contam os anciãos – sábios que denominamos *kywmanety* (“troncos velhos”) – que os pajés são detentores de poderes capazes de cegar, mutilar ou até matar pessoas apenas com seu olhar. Faz algum tempo, a forte pressão colonizadora, com seus inúmeros impactos sociais, ambientais e culturais, tem causado sérias mudanças no modo de vida do povo apurinã, implicando inclusive no enfraquecimento das práticas xamânicas. Essa realidade é constantemente abordada nas aldeias e mostrada em documentos, sobretudo acadêmicos, que, dentre outras afirmações, relatam a inexistência ou o desaparecimento dos *kusanaty*.

2 Katāwry Apurinã é meu pai, ele é responsável por grande parte das informações contidas nesse artigo. Além disso, é respeitado por nosso povo por ser um dos detentores do conhecimento ancestral, o qual ele faz questão de repassar. Durante muitos anos exerceu a função de tuxaua nas aldeias em que morou.

3 *Katukano* ou *mixykano* é um objeto feito, sobretudo, de osso da asa ou da canela de *kukui* (gavião real), mas também de outras aves como o *kābukyry* (jacu), *ytsamānery* (jaburu) ou mesmo do braço do *tykuty* (macaco prego). É usado para tomar *awiry* (rapé). Em tempos anteriores era usado exclusivamente pelos *kusanaty*, principalmente para retirar as pedras que causam enfermidades nas pessoas. Durante o ritual de cura, além de exibirem o tipo de doença, sob a forma de pedra, eles explicavam quem a causou. Em seguida, a pedra é introduzida no corpo do próprio pajé para que ele adquira mais poder, ou é jogada no *kusanaty* que causou a doença.

4 Como é afirmado em inúmeras narrativas indígenas, recontadas por muitos etnógrafos em seus trabalhos, os animais antigamente falavam. Contudo, devo dizer que muitos deles continuam falando – isto é, se é que posso chamá-los de animais, uma vez que eles, tanto quanto os *kusanaty*, na verdade vivem em regime de permanente metamorfose, ora se apresentando como gente, ora como animal. Mesmo depois de sua fase vital enquanto gente, os *kusanaty* continuam vivendo em corpo de animal, porém com os mesmos poderes de antes, e mantendo a mesma relação com sua aldeia. E quando me refiro aos “bichos da mata”, a menção é aos muitos animais que um dia foram gente e hoje conseguem atingir as pessoas com graves doenças; suas vítimas mais comuns são as crianças, por serem as mais vulneráveis.

De acordo com Schiel (2004), por exemplo, é comum nas comunidades apurinã a afirmação da inexistência de *kusanaty* “fortes” como os que existiam no passado, segundo relatam os mais idosos. Isso por se tratar de um processo de iniciação muito duro, longo e marcado por muitas restrições. Assim, são cada vez mais raros os que desejam ser pajés, e muitos dos que curam atualmente não passaram pelo processo de iniciação completo.

Origem: saída da Terra Sagrada

O povo Apurinã fala uma língua do tronco linguístico Aruak, família Maipure. A língua mais próxima seria a dos Manchineri. Contudo, alguns Apurinã afirmam que também compreendem um pouco da língua do povo Kaxarari, em razão da saída conjunta da “terra sagrada”, segundo versa nossa cosmogonia.

Os Apurinã no passado ocupavam as margens do médio Rio Purus e seus afluentes, desde o Sepatini até o Hyacu (Iaco), além dos rios Aquiri (Acre) e Ituxi. Segundo nossas narrativas históricas, nosso lugar de origem está situado no rio Ituxi, na divisão dos estados do Amazonas e Rondônia. De acordo com um dos mitos de origem (Virtanen 2015), lá existe o *Kairiko*, a “casa de pedra” de onde os Apurinã surgiram. As constantes migrações subsequentes, assim como o estabelecimento em outros lugares, ocorreram principalmente em razão de brigas e desentendimentos internos ao próprio povo, devido a conflitos entre afins ou entre *kusanaty*.

Com relação ao lugar de origem dos Apurinã, vale conhecer o que narrou Zé Cesar, liderança kaxarari, durante uma atividade de fiscalização executada pela Coordenação Regional Alto Purus (FUNAI/RBR) em sua terra indígena (da qual participei como coordenador):

Perto do rio Ituxi tem um lugar chamado *muxalauê* que é tido por nós Kaxarari, especialmente pelos mais velhos, como sendo um local sagrado e de fundamental relevância ancestral, onde se constituiu a primeira aldeia do nosso povo. Ali tudo é diferente e sagrado, e nada pode ser destruído ou alterado, porque, afinal de contas, foi criado desde a época de Tsura. Quem conhece sabe disso, e também confirma ter presenciado acontecimentos muito difícil de explicar. Foi lá o primeiro encontro dos Kaxarari com os Apurinã e também a briga entre Ykapatã (que é Satanás) e Tsura (que é Deus). A casa fica localizada a mais ou menos oito horas distante daqui da aldeia Pedreira, ela continua do mesmo jeito até hoje. Depois que Tsura criou o primeiro mundo e deu nome as todas as coisas que existem sobre a terra, ele passou a morar na “casa de pedra”. Naquela época já havia rivalidade entre Tsura e Ykapatã, esse último era muito duro de morrer. Nos dias que antecederam o grande conflito, ele mandava recado para Tsura dizendo que iria matá-lo quando o encontrasse. Num determinado dia, quando Ykapatã e seus seguidores foram atacar a “casa de pedra” para matar Tsura, a inambu preta, capanga [amiga] do criador, percebendo o plano do inimigo tratou logo de avisá-lo, e em seguida disparou inúmeras flechas na direção de Ykapatã, mas não o acertava. Naquele instante o socó [ave geralmente encontrada nas margens de rios e igarapés] se transformou em ser humano e passou a lutar a favor de Tsura, mas ninguém conseguia atingir Ykapatã, ele era muito rápido e poderoso, facilmente se desviava das flechas. Quando finalmente Ykapatã avistou Tsura, imediatamente usou a borduna que carregava em sua mão direita para acertar em

cheio seu inimigo, achando inclusive, que havia o matado. Mas Tsura revidou utilizando seus poderes sobrenaturais, causando naquele momento uma forte tempestade, jogando Ykapatã e seus amigos contra inúmeras árvores de pupunha e tucumã (palheiras que possuem enormes espinhos em suas hastes e folhas). Em seguida, Tsura pegou a gordura de Ykapatã, fritou e comeu para ter a certeza que tinha acabado com seu inimigo, mas ainda assim, ele tentou matar Tsura por meio de uma forte dor de barriga (diarreia). Sabendo que ele estava lhe causando aquelas dores, Tsura logo cuidou de defecar, expelindo toda a coisa ruim que estava dentro dele, transformando a bosta (fezes) em diamante, e finalmente acabou de vez com Ykapatã. (José Cesar Kaxarari, TI Kaxarari, depoimento em 18 de maio de 2013).

Uma história importante que retrata o começo do universo, contada pelos mais velhos para explicar melhor a existência contemporânea do povo apurinã, é a da “terra sagrada” e dos *Utsāmanery*⁵ (Jaburu). No mundo passado, que acabou em água, os Apurinã eram imortais, e moravam em uma terra considerada sagrada, onde nada adoecia, estragava ou morria. Vinham com os *Utsāmanery*, migrando de uma terra de imortalidade para outra, e no caminho que percorriam tinham a companhia das outras etnias que seguiam em sua frente, guiadas por uma ave denominada *puturucu* (chefe do uru), que encabeçava o grupo, abrindo o caminho.

Durante o percurso, os Apurinã, seguindo o exemplo do povo Kaxarari, se encantaram em demasia com as coisas desta terra, e sempre que encontravam um pé de fruta eles paravam para coletar e comer. Com isso, ficaram para trás, se separando dos outros povos, o que ocasionou afinal sua permanência aqui. Argumento alhures (Cândido 2012), que essa dispersão se reflete na atual distribuição do povo Apurinã, espalhado em diferentes aldeias e cidades.

Esses relatos indicam que, atrás de outros povos, viriam os Kaxarari, Apurinã e *Utsāmanery*, de modo que esses últimos exerciam nessa jornada o papel de pajé, responsável pela condução dos demais durante o trajeto. Eles tentaram incentivar os Kaxarari, que teriam se encantado primeiro com as coisas desta terra, e em seguida os Apurinã, a continuarem caminhando rumo à terra destinada a todos por Tsura, mas foi em vão. Os *Utsāmanery* teriam seguido viagem conscientemente, após muita insistência em levar esses dois povos junto consigo, sem obter sucesso.

Tsura, o criador

Tsura, a quem nós Apurinã nos referimos, em português, como “deus” (por analogia ao *Deus* cristão), pode ser descrito como uma divindade demiúrgica, responsável pela criação do mundo e de tudo que nele existe, incluindo os indígenas e não indígenas. A longa história de Tsura, narrada em mais de uma versão por nós, que descreve o início de tudo, sempre traz como episódio inicial a destruição do primeiro mundo, para posteriormente falar de uma nova terra. Todavia, na impossibilidade de tratar aqui de toda a epopeia de Tsura, focalizarei a narrativa que versa sobre as três irmãs.

⁵ *Utsāmanery* era um povo constituído por pajés; responsável por conduzir os povos indígenas durante o trajeto de uma terra para outra. Foi um dos povos que conseguiu entrar na terra sagrada e hoje é vislumbrado voando em bando na forma de jaburu. Os mais velhos contam, que todos os anos eles vem visitar nós Apurinã: quando ele voa baixo é sinal de que ainda vamos demorar morrer, mas quando voa alto, distante das casas e aldeias, é porque estamos perto de morrer e já cheirando mal.

A história contada pelos *kiiumanetxi* (“troncos velhos”)⁶ fala de um primeiro mundo habitado apenas por três irmãs – Kataty, Mũnhate e Yakunero – que saíram sem rumo, após terem recebido uma ordem vinda de cima⁷ para deixar aquele lugar, visto que iria chover bastante até cobrir toda a terra. Sem paradeiro e sem saber como fazer para escapar, elas iniciaram uma caminhada sem direção. Para sua sorte, se depararam com *musa* (o Coruja), que lhes fez importantes recomendações: “para não morrerem vocês deverão retirar duas palhas de *kýnhary* (buriti) e outra de *tsaperyky* (açai), em seguida devem subir no pé de jenipapo e sempre que a água se aproximar de vocês, batam com a palha da primeira árvore que o pé do jenipapo vai crescer e a água não vai alcançá-las. Todavia, quando a chuva cessar, vocês devem bater no jenipapeiro com a palha da segunda árvore para que o mesmo diminua até chegar ao seu tamanho normal, assim poderão descer sem problemas”.

As três irmãs seguiram corretamente as instruções de Coruja. Depois de pouco mais de um mês chovendo sem parar, *Atukaty* (Sol) finalmente apareceu e elas puderam pisar novamente na terra, mas desta vez, numa “nova terra”, nomeada por Tsuru como “segundo mundo”. Logo que as irmãs começaram a caminhar novamente, a coruja apareceu e falou o seguinte: “vão por esse caminho, depois de algumas horas de caminhada encontrarão uma velha que vai fazer de tudo para vocês casem com os filhos dela, mas não aceitem de maneira alguma, e fujam o mais breve possível, pois se aceitarem eles as matarão”.

Tudo ocorreu da maneira que Coruja previra e, ao final, as irmãs conseguiram fugir da casa da velha. Quando voltaram a caminhar, encontraram uma bifurcação e, sem saber qual caminho seguir, pararam e sentaram-se para em comum acordo decidirem. Naquele instante, e de maneira inusitada, Coruja apareceu para ajudá-las, dizendo: “sigam o caminho da direita, este vai vos levar até a terra sagrada, local em que o céu e a terra se encostam e se afastam; fecha e abre em poucos segundos”. No entanto, para chegar até lá, elas deviam seguir ainda as seguintes orientações: “depois de algumas horas de caminhada vocês vão encontrar um *mānē* (lago) e perto da margem estará *Perutsa* (Libélula). Ele vai está lavando a bunda na água: vocês não devem passar pela frente do referido inseto, e sim por trás dele”.

As irmãs Kataty e Mũnhaty seguiram as orientações, mas Yakunero desobedeceu, e naquele momento, foi engravidada. Entretanto, sem saber o que havia acontecido, continuou andando e quando finalmente chegaram ao “fim do mundo”, local em que o céu e a terra se encontram, as duas primeiras irmãs, num movimento “rápido”, conseguiram passar sem nenhum problema para o outro lado (terra sagrada), ao contrário de Yakunero, que ao tentar a proeza foi morta e cortada ao meio pelo o encontro do céu e da terra. Da cintura para cima, o corpo dela se transformou em *kāmery* (arara vermelha), e a parte de baixo continuou sendo *kākyty* (gente/ser humano), ou seja, continuou sendo ela mesma. Inclusive, para melhor explicitação, cabe dizer que ela não conseguiu passar para o outro lado em razão de sua gravidez, consequência de sua desobediência, pois por ali só passavam pessoas que não cometeram erros.

6 Relato esses episódios aqui conforme os aprendi, de meus parentes, enquanto parte de uma tradição oral de conhecimento da qual participo e que não requer os mesmos modos de referenciamento que a produção acadêmica ou documentação escrita.

7 A voz que vinha de cima era do responsável pela criação do primeiro mundo, mas os Apurinã afirmam que nunca alguém conseguiu vê-lo, nem mesmo Tsuru (o criador). Era possível apenas ouvir sua voz. Todavia, tudo que ele anunciava de fato acabava acontecendo.

Resignada com a situação, Yakunero refez o percurso de volta e novamente foi encontrada pela velha, que, sabendo do que havia acontecido, tratou de escondê-la de seus filhos, os *hākyty* (onças). Mas não demorou muito para que eles a descobrissem e a matassem. Depois do feito, as onças jogaram tudo que havia dentro da barriga dela no pé de algodoeiro. Minutos depois, algo inusitado sucedeu, e as vísceras de Yakunero foram se transformando em seres humanos: a placenta virou Eruta, o sangue Yerēka, o cordão umbilical Yxirōky e, por último, surgiu Tsurā, o menor e o mais feio – seu corpo era todo tomado por feridas.

Depois de adultos, Tsurā e seus irmãos acabaram por descobrir o que havia ocorrido com sua mãe. Insatisfeitos, fizeram armadilhas para vingar sua morte, e assim mataram o grupo de *hākyty* (onças) inteiro. Este episódio e os demais eventos da saga de Tsurā merecem uma discussão que ultrapassa os objetivos deste artigo. Por ora, para entender melhor a criação e a nomeação de tudo que atualmente há na terra, vale ressaltar que, já no final de sua trajetória, um dia, enquanto fazia uma cobra (um brinquedo) de palha de *kynhary* (buriti), Tsurā foi engolido pelo objeto, que se metamorfoseou numa grande *kotory* (cobra coral). Naquela ocasião, seus irmãos reuniram todos os animais para tentar furar a barriga da cobra, façanha conseguida somente por uma pequena ave que chamamos de *paratxary* (martim-pescador).

Portanto, a origem de tudo que existe hoje se deu a partir de sua saída de dentro da barriga da cobra. Tsurā com todos os seus predicados criou os diferentes povos indígenas e os não indígenas, com seus aspectos e características particulares. Fez com esses povos vários testes, nos quais nós Apurinã sempre apresentávamos resultados inferiores aos dos demais. Em seguida, Tsurā foi embora para o *ikytxixy* (céu) por meio de um cipó semelhante a uma escada, que chamamos de *āpytsa*. O desempenho ruim nos testes se reflete negativamente para os Apurinã até os dias atuais, mas isso tampouco será tematizado neste trabalho.

Argumentei em outro lugar ([Apurinã] Cândido 2012) que os conflitos e as vinganças, que se refletem até os dias atuais entre aldeias apurinã, originaram-se no começo do mundo. Sua eclosão passa a ser cíclica, na medida em que a política interna e a organização social envolvem disputas sobre quem tem o poder de comandar o povo e seus respectivos grupos. Portanto, para compreender a organização social apurinã ou mesmo entender suas formas e dinâmicas nos contextos políticos atuais, é imprescindível em alguns momentos retornar à cosmologia.

Ritual do Kyynyry

O Kyynyry ou Xinagné é o principal ritual do povo apurinã. Reúne moradores de várias aldeias para juntos festejarem a passagem do espírito de quem faleceu; é também a ocasião de refazer as alianças entre partes, aldeias e grupos inimigos. Os Apurinã ainda mantêm viva a tradição desse rito, e durante os dias de festas os participantes se enfeitam com as cores da floresta, expressa em suas pinturas corporais e nos mais variados adornos e indumentárias. Os grafismos são traçados com a tinta do urucu e jenipapo, traduzidas nas malhas da *hākyty* (onça pintada), do *xutuiu* (jabuti) e da *kyāty* (cobra jiboia). Esta última é mais indicada para as mulheres e as demais para os homens. Entre os muitos significados,

tais pinturas indicam o grupo clânico a que a pessoa pertence, o que ela pode ou não comer e com quem pode casar-se.⁸

Durante o mês que antecede a festa, são formados grupos de homens para caçar e pescar; enquanto isso, as mulheres preparam *kumery* (beiju), *katarukiry* (farinha) e diversos tipos de vinhos e bebidas: de *tipary* (banana), *katarukiry* (macaxeira), *kēmi* (milho), *kawiry* (pupunha), *quityty* (patoá), *kauakury* (bacaba), *tsaperiky* (açaí) e *kýnhary* (buriti). Nos dias de festa, os alimentos são servidos em grandes *kutary* (pães) para os convidados de outras aldeias.

Vale destacar a importância da presença do *kusanaty* neste rito. Para melhor ilustrá-la, abordarei agora a pescaria com tingui⁹ sob a luz da política local, apurinã, de *sustentabilidade*, a qual inclusive desconstroi percepções errôneas que muitos não apurinã possuem a respeito do tingui. Durante a pescaria, o *kusanaty* não entra na água, fica sempre calado, observando sentado na margem do igarapé. Quando a pesca se inicia, ele orienta os demais dizendo que quem pegar o primeiro peixe deve assoprar três vezes na boca do pescado para que a referida atividade seja produtiva. Quando ele percebe que já foi pescada a quantidade de peixe suficiente para alimentar os convidados, imediatamente pede para encerrarem. Em seguida, adentra a floresta e cospe três vezes em “cruz” na direção em que o sol nasce. A partir desse momento, cessa o efeito do tingui sobre os peixes e tudo volta ao normal.

Como foi mencionado, esse ritual também serve para refazer as alianças entre pessoas, aldeias e grupos inimigos. Assim, antes de iniciar a festa, dois grupos inimigos, ambos armados de lança, arco e flecha, vindos de lugares opostos, se encontram no centro do terreiro para “cortar o *sākyre*”¹⁰. Ali, os tuxauas de cada grupo vão proferir palavras ofensivas uns contra os outros para demonstrar quem é o mais valente. Além disso, é necessário que cada um diga o nome de seu pai e de seu avô para que se saiba a qual família ele pertence, bem como suas relações de parentesco. No auge do debate, o *kusanaty* convida os dois líderes para tomar *awiry*¹¹ na sua mão e então finalmente os guerreiros chefes selam a paz, se abraçam e caminham em direção ao terreiro para dar início à festa (nem sempre, porém, isso acabava em festa; conta-se que antigamente podia terminar em sérios confrontos). O ritual somente é concluído no terceiro dia pela manhã, quando todos contemplam o nascimento de *atukaty* (Sol).

Considere relevante, para possibilitar melhor entendimento ao leitor, abordar esses fatos ao nosso respeito antes de mergulhar no mundo de magia dos *kusanaty*, para mostrar que sua atuação não se restringe apenas a causar (“jogar”) doenças e a curar pessoas. Seu conhecimento lhes permite

8 Quanto à organização social, uma das primeiras coisas que os Apurinã explicam sobre seu povo é a divisão em metades exogâmicas com funções sociais e políticas, que se definem, sobretudo, pelo direito de consumo ou restrição a certos tipos de alimentos, pelo direito ao casamento e ao comando da nação. Essas metades denominam-se Meetymanety e Xiwapuryntyry. A primeira é tradicionalmente representada pela figura de Kyaty (cobra jiboia) e a segunda por Wainhāmary (cobra sucuriçu). Nessa ordem, são também conhecidos como grupos dos guerreiros e dos pacificadores, respectivamente. Pertence-se sempre à metade do pai.

9 O povo Apurinã conhece três tipos de tingui: *kunā*, *paykama* e *sataru*. O primeiro refere-se ao tingui de raiz, enquanto que os outros dois são tingui de folha. O uso desse produto ocorre apenas na época de festa, momento em que os indígenas batem o tingui e em seguida o colocam dentro d'água, causando a retirada do oxigênio; nesse movimento, os peixes sobem até superfície, facilitando sua captura.

10 O *sākyre* é uma apresentação mutua de identificação. Trata-se de um ato preliminar que antecede o ritual principal e que é praticado entre dois tuxaua de grupos inimigos dentro do espaço da realização da festa, que tem como objetivo apagar os conflitos entre eles, bem como reafirmação das alianças.

11 *Awiry* ou rapé, sendo esse último termo herdado do homem branco, é a principal erva medicinal do povo apurinã. Com ela os Apurinã se previnem e curam doenças. Ademais, ajuda os pajés no diagnóstico dos doentes, permitindo também em sonhos saber o que houve com os espíritos das pessoas levados por outro pajé ou bicho da mata.

transitar em todas as vertentes pelas quais se move este povo, sem falar que seus poderes sobrenaturais permitem-lhes dialogar com os animais, com as plantas, com as rochas e com seres que habitam outros mundos.

Os Kusanaty Apurinã

Prossigo essa caminhada de descobertas, estabelecendo um diálogo entre os princípios básicos da cultura apurinã e o saber dos *kusanaty*, ressaltando algo que ouvi recentemente de meu pai Katāwry, que, no rigor de seu conhecimento, serviu, dentre outras coisas que ele me disse, como objeto de reflexão, e ademais, como elemento motivador para a produção deste texto:

Sou curado pelos *kusanaty*, eles cumpriram quando me disseram no ritual do *kamaty* [sobre este rito ver adiante] que jamais me abandonariam e mesmo em sonho recebo sua visita quando estou doente. Há mais ou menos uns cinco anos, fiquei muito adoentado, achei até que ia morrer, estava sem força e sem coragem para fazer qualquer coisa. Essa doença já durava alguns dias, e até o momento não havia recebido nenhuma visita dos pajés. Isso me deixava inquieto, pois nunca havia acontecido isso. Certo dia, eu dormi profundamente e finalmente recebi a primeira visita, mas um grande “buraco” em forma de “abismo” me separava dele. Isso impossibilitou que chegasse onde eu estava, mesmo assim, ele e outros que vieram em dias diferentes, tentavam me curar de longe, mas tais tentativas não resultaram em nada; enquanto isso, eu continuava muito doente. Depois de alguns dias, finalmente apareceu Maruky (meu avô) também do outro lado do abismo, mas antes que eu percebesse como havia feito para ultrapassar o grande buraco, ele surgiu do meu lado e me curou. Antes de partir, afirmou que eu havia descumprido algo de seus ensinamentos e assim, do mesmo jeito que apareceu, também foi embora. Passei algum tempo pensando no que meu avô tinha me falado, mas somente anos mais tarde consegui compreender que o descumprimento a que ele se referiu tinha sido os diversos medicamentos de farmácia que eu havia tomado. (Katāwry, depoimento em 18 de maio de 2014).

Agora, sigamos a fala de Katāwry sobre o processo de iniciação dos *kusanaty*. Vale destacar que a indicação do futuro pajé fica sob a responsabilidade de um pajé “forte”, quando o escolhido ainda é criança, pois a pessoa já nasce com o dom de se tornar pajé (ela nasce com um sinal em seu corpo que somente um pajé poderoso consegue enxergar). Quem indica será também o “guia espiritual” do iniciante, que vai conferir poderes a este. A primeira prova que o iniciante deve enfrentar é passar um longo período na mata, jejuando, comendo muito pouco, passando (isto é, inalando) *awiry* e mascando folha de *katsupary*¹².

No retorno para aldeia, deve manter-se recluso numa casa distante das demais, e abdicar de muitas coisas praticadas pelas outras pessoas no dia a dia – principalmente relações sexuais. Durante este período, sua única companhia é seu guia espiritual, sua comida é preparada e servida por uma senhora

12 O *katsupary* é uma erva responsável por conferir conhecimento relacionado à natureza. Além disso, retira a fome e proporciona força, principalmente para o espírito; é bastante usada pelo *kusanaty* durante o processo de iniciação e também pelo seu guia espiritual. Contudo, o seu uso não se restringe apenas a essas circunstâncias, a folha também é bastante usada no ritual de cura.

já idosa, preferencialmente de parentesco bem próximo para não lhe despertar nenhum desejo sexual ou algo dessa natureza.

Neste contexto, vale perceber as similaridades de alguns aspectos da iniciação xamânica entre povos de culturas heterogêneas. Conforme destacou Perez Gil (2006), quando o xamã yaminawa (no Peru atual) faz a ingestão do *toé*, planta responsável pelo aumento de poder, este poder somente é confirmado após um período de isolamento, dieta e resguardo, cujo descumprimento causaria a perda do poder.

Os pajés jaminawa no Brasil, com quem fiz pesquisa (Cândido, 2013), durante a iniciação, tomam *shuri* (ayahuasca) e chupam na língua da cobra; em seguida, destroem uma casa de marimbondo, sendo duramente castigados pelas ferroadas dos insetos, que não podem ser mortos. As ferroadas sempre vêm acompanhadas de febre e muita dor, por isso mesmo o iniciante deve continuar tomando *shuri* para aliviar o sofrimento.

É com esse mesmo objetivo, conforme sublinha Perez Gil (2006), que durante a iniciação, os futuros xamãs yaminawa peruanos consomem continuamente tabaco em várias de suas modalidades. Depois de se fazerem picar pelas vespas, os futuros xamãs ingerem mel ou a substância da cobra sucuri e continuam consumindo ayahuasca e mascando tabaco. Já para o povo Deni (família linguística Arawá), os procedimentos de aquisição são distintos dos Apurinã. De acordo com Koop e Lingenfelter (1983), os xamãs, denominados *dsupinehé*, são especialistas em canções e seu principal papel é de curar pessoas, ter visões e comunicar-se com o mundo dos espíritos (*tukurime*) para explicar a morte e as doenças. Os xamãs mastigam durante uma ou duas semanas o *katube*, substância consistente e amarelada, a qual vai lhe conferir poderes, permitindo que ele voe até o céu para falar com os espíritos.

As comparações poderiam ser multiplicadas, cito esses casos por causa de minha experiência direta com esses povos. Diante de procedimentos heterogêneos para aquisição de poderes, nota-se a pluralidade de conhecimentos existente entre os povos indígenas, o que automaticamente nos revela um leque de práticas que operam com elementos comuns, mas segundo formas que variam de acordo com a cultura de cada povo, possibilitando a aproximação e, ao mesmo tempo, o distanciamento.

Voltando aos Apurinã, a floresta é o cenário escolhido para a realização das provas destinadas aos futuros *kusanaty*, que, dentre outras finalidades, visam ensiná-los a controlar o medo, o que lhe permitirá a aquisição do *arapani*¹³, pequenas pedras xamânicas responsáveis pela atribuição de poderes sobrenaturais, posteriormente utilizados para curar, causar doença e até matar. Tais pedras são dadas ao xamã por *kiāty* (cobra jiboia), *hākyty* (onça pintada) e também pelo seu guia espiritual, momento em que se estabelecem relações de reciprocidade entre o iniciando e esses seres. Vejamos o que ensina Raimundo Pequeno Apurinã, mais conhecido como “Pirata”, sobre esse momento:

Aproximava-se da meia noite quando a pedra que estava dentro do corpo do futuro pajé (meu tio Kaiābety), em fase de iniciação, lhe avisou que a onça caminhava em sua direção e pediu que ele fizesse o que o seu guia espiritual tinha lhe orientado. Imediatamente ele se preparou e quando a

13 O *arapani* é a pedra constituída de poderes adquirida pelos *kusanaty* durante sua iniciação, ela é ao mesmo tempo, o que lhe permite curar e a que lhe permite causar doenças e até matar. Quando o *kusanaty* recebe uma pedra, ele a introduz em seu corpo e assim vai introduzindo todas as demais recebidas, cada uma possui um poder de e curar e de fazer o mal diferente.

onça chegou bem perto – ele chupou várias vezes na testa do animal e antes de lhe entregar seu *arapani* a onça disse que ele ainda não possuía poderes para curar qualquer tipo de doença, por isso precisava receber outras pedras. (Pirata, TI Lurde/Cajueiro, depoimento em 26 de julho de 2014).

Tomando em consideração todo este contexto, creio que podemos aguçar muito nossas reflexões adotando a perspectiva analítica que nos é oferecida por Katãwryry:

Antes da entrega do *arapani*, tanto a onça como a cobra se transformam em gente e convidam o futuro pajé para passar *awiry* em sua mão, o mesmo não pode ter medo, pois eles não são ‘bichos’, pelo contrário, são velhos pajés que estão ali efetivamente para protegê-lo e lhe conferir poderes, por isso, não devem ser vistos como animais. (Katãwryry, Rio Branco/AC, depoimento em 18 de maio de 2014).

Vimos assim, por meio deste e de outros depoimentos contidos neste trabalho, que homens e animais revesam constantemente seus papéis, assumindo o corpo um do outro para fornecimento de “poderes” e para outras manifestações. Tentarei extrair as consequências desse ponto de vista adiante, depois de apresentar um pouco mais as práticas dos *kusanaty*.

Doença, cura e conflitos entre os Kusanaty

O princípio das doenças e da cura do *kusanaty* são as pedras *arapani*. Elas são recebidas pelo xamã e introduzidas em seu corpo. Cada uma possui poder e efeito distintos; além disso, estão relacionadas também a animais e insetos, como o *sãny* (marimbondão), ou a *patxiri* (uma espécie de rã, cf. Schiel 2004). De acordo com Katãwryry, os *kusanaty* fortes usam o espírito do *ipyde* (macaco de cheiro) e da *kãmery* (arara vermelha) para bater nas pessoas de quem eles não gostam, sendo que em algumas ocasiões a vítima pode não suportar a dor e acabar morrendo.

Até os dias de hoje, numa proporção bem menor se comparado a períodos anteriores, os *kusanaty* praticam o feitiço, sendo este um dos fatores geradores de conflitos e brigas violentas entre os Apuriná. Nessas disputas, os *kusanaty* defendem a sua e outras aldeias contra as pedras de seus inimigos, e protegem e remediam os ataques de seres da mata.

Estes conflitos continuam mesmo depois da morte do *kusanaty*, momento em que ele passa a habitar outros lugares: embaixo d’água¹⁴, onde residem os encantados; no “campo da natureza”¹⁵, onde

14 Quando um *kusanaty* é muito forte, ele geralmente se transforma em cobra grande, onça ou mapinguari, e os poderes que possuía quando era gente continuam consigo. No corpo da cobra, passa a morar dentro dos grandes rios, lagos e igarapés, local de fácil acesso às pessoas que transitam em embarcações comumente para suas atividades de pesca ou deslocar-se de uma casa para outra. Com seu poder de encantar ou de matar, as pessoas tornam-se presas fáceis, sobretudo, aquelas que eram tidas como suas inimigas.

15 Este é um local sagrado denominado na língua apurinã de *kybiruri* constituído apenas por lagos e muitas árvores de buriti. Aqui ninguém é permitido entrar, e quem o ousa dificilmente retorna para contar a história. Trata-se especialmente de uma localidade destinada aos espíritos daqueles Kusanaty que desapareceram sem ser percebidos, ou melhor, que foram transformados. A expressão em português “campo da natureza”, usada localmente, explica-se por que tudo que existe ali foi obra de Tsurá e nada pode ser mudado.

moram os *kusanaty* com poderes de se transformar em gente e também em animal, ou no céu onde está Tsurá. Se for um pajé forte, quando ele não conseguiu se vingar durante a vida, faz isso de onde está.

Durante o trabalho de cura, os *kusanaty* são sempre sérios, fechados, nunca sorriem e são muito observadores. Quando vão curar alguém, primeiramente mascam o *katsupary*, em seguida fazem várias sessões de aspiração de *awiry* para localizar as pedras no corpo do doente, que são retiradas por sucção, utilizando o *kutukano*. Em seguida, já com a(s) pedra(s) nas mãos, eles mostram o tipo de doença e quem a jogou. Os *kusanaty* podem também curar por meio de sucção aplicada no local da enfermidade.

Sua magia percorre um plano não acessível para as pessoas comuns, que somente eles conseguem dominar, o que faz deles detentores do poder de curar ou causar doenças somente com sua “sombra” (*kamyry*). Quando a cura para determinadas doenças não é encontrada aqui na terra, seu “espírito” (*ỹburãny ykama*) viaja em sonhos, visita outras terras, habitadas por outros *kusanaty*, já mencionadas.

Sobre isso, Katãwryry acrescentou: “quanto mais “forte é o *kusanaty*, menos limites há para seu espírito”. Se for assim, em vida, na morte também o será. Segundo Schiel (2004:88), este movimento é perigoso. Se for um pajé fraco, pode ficar preso num buraco de peixe e morrer, ou ser pego por outro pajé já transformado em “bicho” e que em vida era seu oponente.

Nessas jornadas eles são guiados por outros espíritos, os “bichos”, ou “chefes de bichos” com quem trabalham. Cada um possui o seu, ou seus, auxiliares, que geralmente são a onça, a cobra e o mapinguari (*mapigãauary*). Sua capacidade de *kusanaty* pode, potencialmente, fazer deles ameaça. As picadas de cobra, os ataques de onça são, por vezes, atribuídos a eles. Pois afinal, as onças são pajés, mas os pajés também podem ser onças. E aqui, para concluir, retomemos a chave analítica da reversibilidade proposta por Katãwryry.

Conclusão

De acordo com Schiel (2004:92), os pajés do passado eram vislumbrados viajando nos rios como cobra ou na terra como onças; com um esturro, tanto apareciam como desapareciam rapidamente no terreiro da aldeia. O *mapigãauary* visitava os Apurinã no fim da tarde para conversar e fazia chover fogo quando as crianças desobedeciam.

Entre muitos povos indígenas, os pajés andam no mundo como onça; ser onça é uma “capa” que o pajé veste, e é comum entre os pajés a existência de espíritos auxiliares, sendo a onça muitas vezes o principal deles. Segundo Viveiros de Castro (2002), esta transformação em onça corresponde a uma alteração de ponto de vista, por isso que o xamã como onça pode ver os seus como presas.

Nesta mesma direção, Katãwryry enfatiza: o que outros veem como “bichos”, o *kusanaty* vê como gente; entre eles, seus próprios familiares falecidos que para nós Apurinã foram transformados. Na fase vital dos *kusanaty*, eles davam instruções de como queriam ser enterrados para facilitar sua saída dos “buracos”. Dias depois, eles eram vislumbrados entre bandos de *irary* (queixadas) e *murity* (porquinho); pelo menos é nessa qualidade que conversam com os pajés humanos. Como diz o teólogo Walter Sass, falando dos povos amazônicos em geral:

Não há na cosmovisão indígena uma distinção entre humanos, animais e plantas. Todos eram seres humanos no início do mundo e conversaram entre si. Não se estabelecem as distinções marcadas pela sociedade ocidental entre natureza e cultura, sociedade e ambiente, natural e sobrenatural. Todas as espécies estão interligadas, incluindo a humana, ligadas por um vasto conhecimento e governado pelo princípio da sociabilidade, no qual a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações. (SASS 2009: 26)

Devo salientar que o principal elemento motivador para construção deste trabalho é a percepção disseminada do enfraquecimento das atuações xamânicas nas aldeias apurinã, bem como minha inquietação diante das informações, sobretudo contidas em trabalhos acadêmicos, que afirmam o desaparecimento dos *kusanaty* apurinã. De fato, por se tratar de um processo bastante árduo e pelo acesso a outras práticas do mundo de fora, hoje dificilmente encontra-se alguém disposto a aceitar o desafio de se tornar um pajé. No caso dos Apurinã, o enfraquecimento de práticas culturais em muitas aldeias, atingindo diretamente a figura do *kusanaty*, se deu, principalmente, em decorrência da proximidade com as sedes dos municípios e dos diversos impactos advindos da implantação de grandes empreendimentos, como por exemplo, a construção de rodovias.

No entanto, mesmo diante dessa lamentável realidade, acredito ser muito cedo para afirmar que não existem mais pajés entre os Apurinã, ou prognosticar seu desaparecimento. Neste sentido, é importante salientar a observação feita por Carneiro da Cunha (1999), de que por transitar entre diferentes “mundos”, por ser um tradutor, o xamã teria seu papel ampliado, e não restringido pelo contato, o que certamente culminaria com o fortalecimento do xamanismo em vários grupos indígenas. Nessa mesma linha de entendimento, considero relevante o relato do velho Moacir Apurinã¹⁶:

[...] o *kusanaty* apurinã, na sua essência, tem, junto de si, um grande conhecimento do seu mundo misterioso, que os une por meio da nossa cultura, permitindo conversar com seres de outras terras que não podem ser conhecidas por qualquer pessoa, mas que significam um elo entre o passado, presente e futuro, estabelecendo uma relação infinita entre o céu e a terra. (Moacir, depoimento em 16 de julho de 2014).

Ouvir esse ensinamento de um verdadeiro detentor do saber apurinã, e diante de tudo que já foi dito neste trabalho – em especial o fato de que os *kusanaty* não morrem, apenas se transformam para habitar outras terras e outros mundos com os mesmos poderes de antes - me faz repensar tudo que li e ouvi sobre os *kusanaty* até os dias de hoje. Além disso, seu raciocínio possibilita acreditar que os pajés não dependem exclusivamente das coisas dessa terra para continuarem sendo quem sempre foram, muito menos para continuar existindo. Diante de tudo isso e a da pesquisa realizada, devo confessar que toda esta discussão aguçou ainda mais minha curiosidade de querer saber; dentre outras coisas, o que houve com os pajés apurinã? Qual a influência da medicina convencional sobre esta categoria? Os

¹⁶ Moacir é um dos idosos remanescente do povo Apurinã que inda guarda em sua memória os saberes herdados de seus ancestrais. Ele mora na Terra Indígena Camicuã, município de Boca do Acre/AM e coincidentemente apareceu em Rio Branco/AC, onde eu estava, bem no momento em que esse texto estava sendo escrito.

impactos social, ambiental e cultural dos contatos contribuíram para o enfraquecimento dos *kusanaty*? Onde estão os *kusanaty*? E, qual sua importância atualmente para os Apurinã? Nada disso pode ser respondido sem que se realize uma cuidadosa pesquisa sobre o assunto.

De todo modo, contrastando as afirmações recorrentes acerca do desaparecimento dos *kusanaty*, vale refletir sobre o ritual de batismo intitulado *kamaty*. Trata-se de uma cerimônia levada muito a sério pelos Apurinã, porque é nessa ocasião que se reúnem os mestres possuidores do saber ancestral e os verdadeiros responsáveis pelo batismo dos futuros pajés; também é sobre eles que recai a atribuição de trazer para o local do batismo os espíritos de outros pajés que não estão mais entre eles. Durante todo o cerimonial, é proibida a participação ou a presença de mulheres; elas não podem nem sequer ouvir as cantorias e, caso essa regra não seja seguida, imediatamente são engravidadas pelos espíritos e o *kamaty*, que também é um deles, cantará dentro da barriga dela, confirmando sua gravidez. Katāwry foi batizado num desses rituais, mas isso eu prefiro que ele mesmo conte:

Não sou pajé, mas fui batizado por eles quando eu tinha quatro anos de idade, durante o ritual do *kamaty*. Nessa ocasião, tive meu cabelo cortado com dente de *ũa* (piranha) e o meu cinturão foi uma *yakurenyry* (cobra jararaca) viva, que foi colocada na minha cintura. Esse ato simbolizou dentre outras, minha indicação para ser pajé, fato que não ocorreu em virtude de força maior [...]. Arelado a isso, os pajés garantiram fazer minha proteção durante toda minha vida, mesmo depois de sua morte e um deles era meu avô Maruky. Por isso quando adoço, eu consigo saber se minha cura será rápida ou não. (Katāwry, depoimento em 12 de novembro de 2014)

Já caminhando para as frases finais do texto, consideremos a oportunidade que tivemos de percorrer e conhecer um pouco do mundo místico dos *kusanaty* apurinã. Nesse percurso muitas lições foram aprendidas, no entanto, há uma delas de que gostaria de destacar, pois considero conter uma importante lição de vida (social). Sabemos que o diferente muitas vezes nos assusta, mas acredito que já passa da hora de abriremos nossas mentes, muitas vezes cegas para novas possibilidades de compreensão, inclusive aspectos que classificamos inicialmente como negativos. Note-se a importante lição: o descumprimento de Yakunero face às orientações de Coruja acabou impossibilitando sua entrada na “terra sagrada”, mas por outro lado, possibilitou o nascimento de Tsuru, o responsável pela criação de tudo que existe no mundo, inclusive de nós seres humanos, indígenas e não indígenas.

Essa negatividade aparente surge muitas vezes associadas a dificuldades comunicativas. Nesse sentido, cabe a cada um de nós fazer um esforço para enxergar o outro, o diferente, o novo como algo inteligível, nos permitindo construir uma relação por meio de nossa alteridade recíproca. Desta forma, muitas janelas de compreensão e respeito certamente se abrirão, e mesmo que não aceitemos ou concordemos com algo ou com alguém, poderemos pelo menos respeitá-lo.

Partindo deste entendimento, o texto também trouxe outras lições, entre elas a importância da relação dos seres humanos com os animais, cuja centralidade faço questão de registrar, acreditando que poderá servir de objeto de reflexão e análise para futuras investigações etnográficas. Cabe notar a relação de respeito recíproco que o povo apurinã mantém com os “animais”, inclusive bastante análoga com a de outros povos. Esta relação se encontra presente em todo processo de afirmação, não apenas do

mundo, mas também na construção de tudo que há nele (por exemplo, o surgimento do criador se deu a partir do engravidamento de sua mãe Yakunero por um inseto denominado *perutsa*.) Nesse universo cada ser tem sua importância e um guardião que o protege, até mesmo aquele mais desprezível aos olhos dos que não sabem ver.

Francisco Cândido Apurinã é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

[APURINÃ] CÂNDIDO, F. M. 2013. *Estudos Complementares referentes ao Procedimento de Identificação e Delimitação da TI Jaminawa do Rio Caeté*. Fundação Nacional do Índio. Rio Branco/AC.

[APURINÃ] CÂNDIDO, F. M. 2014. *GRUPO TÉCNICO FUNDIÁRIO: Estudos Complementares para a Identificação e Delimitação da Terra Indígena Lurdes/Cajueiro*. Fundação Nacional do Índio. Rio Branco/AC.

[APURINÃ] CÂNDIDO, F. M. 2012. *Rituais, espiritualidade e medicina tradicional do povo Apurinã: “Saberes Milenares e Tradicionais do Kusanaty”*. Trabalho de Final de Curso –Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável junto a Povos e Terras Indígenas/ Centro de Desenvolvimento Sustentável-UnB. Brasília/DF.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1999 “Xamanismo e tradução”. In. Novaes, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Funarte/Cia das Letras.

_____. 2009. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRES, Pierre. 1978. “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”. In *A Sociedade contra o estado*. São Paulo: Francisco Alves.

LANGDON, E. J. 1996. *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC.

KOOP, Gordon e Lingenfelter, Sherwood G. 1983. *Os Deni do Brasil Ocidental*. Dallas, Texas. Museu Internacional de Culturas.

LABIAK, Araci, Maria. 2007. *“Frutos do céu e frutos da terra”: Aspectos da Cosmologia Kanamari no WARAPEKOM*. Manaus: EDUFAM/Faculdade Salesiana Dom Bosco (Nova Antropologia da Amazônia).

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. “O feiticeiro e sua magia” e “A eficácia simbólica”. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense.

PEREZ GIL, Laura. 2006. *Metamorfoses Yaminawa - Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. Tese de doutorado (Antropologia Social), UFSC.

RIBEIRO, Darcy. 2010. *Falando dos índios*. Coleção: Darcy no Bolso, Vol. 05. Fundação Darcy Ribeiro. Brasília/DF: EDUNB.

SASS, Walter. 2009. *A cosmovisão indígena e a teologia cristã*. Oficina para o Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Belém/PA.

SCHIEL, Juliana. 2004. “*Tronco Velho*”: histórias Apurinã. Tese de doutorado (Antropologia), Unicamp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “*Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*”. In *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*. v. 2, n. 2, pp. 115-144.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2015. “Fatal Substances: Apurinã’s dangers, kinship, and mobility”, *Indiana* 32 (2015): 85-103.

O MUNDO DOS *KUSANATY* E A COSMOLOGIA APURINÃ

Resumo: As reflexões aqui alinhavadas propõem uma discussão acerca da ontologia dos xamãs e do xamanismo Apurinã face suas diversas interpretações. Uma dessas interpretações resulta de breves análises acadêmicas no campo da antropologia; a outra advém de vivência nativa mediada pelo treinamento antropológico. Nesse sentido, visando melhor entendimento, é necessário conduzir o leitor por uma viagem ao mundo dos xamãs (*kusanaty*), onde será descrito o processo de iniciação e de aquisição de poderes usados tanto para curar quanto para causar doenças, as transformações necessárias para habitar outras terras, os conflitos por meio de vingança, dietas e os objetos usados durante os procedimentos de cura, com vista garantir a segurança de suas aldeias.

Palavras-chave: Tsurá, apurinã, *kusanaty*, xamanismo, animais e conhecimento

THE WORLD OF *KUSANATY* AND THE APURINÃ COSMOLOGY

Abstract: I discuss the ontology of Apurinã shamans and shamanism against certain extant interpretations. One of these comes from brief anthropological analyses; the other derives from my native living experience mediated by anthropological training. To better expose my arguments, I lead the reader through a voyage to the world of the shamans (*kusanaty*). I describe the initiation process and the acquisition of powers used both to cure and to cause diseases, the required transformations to dwell in other lands, the conflicts resulting from vengeance, diets, and the objects used in healing, all aimed at guaranteeing the safety of their villages.

Keywords: Tsurá, Apurinã, shamanism, animals and knowledge.

RECEBIDO: 26/06/2016

APROVADO: 10/12/2016

ARTIGOS

Imaginar a cidade, viver a cidade: reflexões sobre uma política pública urbana “em processo” e o problema da participação social

FRANCISCO PEREIRA NETO

A caracterização do problema

Desde a primeira metade dos anos 80 do século passado a sociedade brasileira vem experimentando um vivo processo de abertura democrática. A estrutura jurídica se fortalece assim como os canais de garantia de direitos se ampliam para amplos setores da sociedade. Essa mudança em relação ao período da ditadura civil-militar anterior deve-se, entre outros motivos, a participação dos movimentos sociais na formulação da Constituição brasileira de 1988.

Por outro lado, a ampliação da agenda política não é suficiente para efetivar transformações em estruturas importantes do ordenamento societário nacional e nas condições de desigualdade profunda que apresenta a sociedade brasileira. Para além do poder e da forte presença de grupos conservadores da sociedade que se expressam fundamentalmente através do poder econômico e de uma elite de funcionários dos principais postos de poder do Estado, temos a própria configuração das rotinas das instituições que acabam reafirmando essa desigualdade estrutural nas relações de dominação em nossa sociedade. Essa situação se expressa de diversas formas na vida pública do país, perpassada por controvérsias que via de regra reafirmam a ausência de equidade nas mais variadas interações da vida cotidiana.

No nosso ponto de vista, ao destacar alguns dos processos e das práticas de gestão das cidades estamos colocando o foco em fenômenos importantes para entender paradoxos e ambiguidades que impedem a efetivação de modelos de participação popular que deveriam ser fundamentais em modelos de gestão pública democrática. A expansão da cidadania e os limites de seus processos de “conversão”

da população ao ideal liberal-igualitário¹ de sociedades como a brasileira (Duarte et al 1993) devem ser também vistos e reconhecidos através das dimensões prático-ideológica que configuram os processos de gestão pública dos territórios (Gustavo et al 2012; Lopes 2006).

Neste texto pretende-se refletir sobre elementos de poder e de sua contestação através de processos de administração de territórios urbanos, mais especificamente analisando os desdobramentos de um projeto para a construção de obras de saneamento básico em um bairro periférico de uma cidade média brasileira e seus efeitos para a prática da cidadania. Esta cidade é Pelotas, tem cerca de 320.000 habitantes e fica localizada na região sul do Brasil, no estado do Rio Grande do Sul, próximo à fronteira com o Uruguai. Para além das referências democráticas da agenda política mais ampla, pretendemos investigar como essas mesmas referências aparecem em situações mais pontuais, na gestão dos dia-a-dia dos cidadãos.

Como um país democrático, há o entendimento por parte do Estado de que suas ações devem ser reconhecidas e compartilhadas em seus objetivos pelas populações que, ao serem objeto de políticas públicas, são diretamente afetadas. As políticas de saneamento básico, de promoção da saúde, de habitação, são idealmente concebidas à luz de uma prerrogativa: a de contemplar a comunidade de interessados tendo em vista seus objetivos. A ideia de participação é, assim, um ponto nevrálgico para o desenvolvimento das políticas públicas do Estado brasileiro, sendo que os desafios para sua implantação ficam mais claros quando é presente em ações que pretendem transformar o cotidiano das pessoas.

Entre os bairros pesquisados na periferia de Pelotas, vamos tomar como exemplo a realidade do Loteamento Santa Cecília, uma área com casas muito precárias localizada na encosta de um pequeno rio. Seus moradores sofrem os mais variados processos de exclusão, desde a falta de reconhecimento de seus direitos pelo poder público até a resistência dos moradores do bairro Santa Teresinha (região mais ampla da qual faz parte) que os rotulam como “os Sem Terra” – designação negativa para os habitantes do local, indicando para seus moradores a condição de *despossuídos e marginais*. É importante ressaltar que a condição de não proprietário que o estereótipo “Sem Terra” sugere não é o único demarcador para o rebaixamento moral dos moradores do Santa Cecília. Há um número expressivo de moradores com mais prestígio no bairro Santa Terezinha que também não são proprietários, mas que respondem a outros atributos considerados importantes na moralidade local: ter trabalho fixo e, especialmente, uma condição étnico-racial mais próxima às categorizações locais de “branco” são fatores que influenciam positivamente no prestígio social dos habitantes do bairro.

Diante de tantas “ausências” pressupostas pelos agentes públicos e pela moralidade local, as relações de parentesco e de vizinhança aparecem como referências importantes para a construção do sentido de “comunidade” desse lugar; ou seja, são referências para a demarcação de alianças e/ou antagonismos entre os habitantes do mesmo bairro e também dos de outros bairros e regiões da cidade. Mais do que isso, “ser uma vila”² sugere ainda a formação de grupos de fidelidade e animosidade no in-

1 Seguimos aqui a perspectiva de Duarte et al (1993) para quem as questões da expansão da cidadania nas sociedades contemporâneas estão relacionadas com as formas de “conversão” da população ao ideal liberal-individualista de cidadão e os alinhamentos e paradoxos que esses processos produzem para a efetivação dos princípios de liberdade e igualdade nessas mesmas sociedades.

2 A designação mais comum dos habitantes do Loteamento Santa Cecília ao lugar onde habitam é a de Vila.

terior de um território – a vila – e, por conseguinte, das próprias famílias que nela residem, compostas como grupos extensos constituídos não só por laços de consanguinidade, mas também de afinidade e compadrio³.

Na constituição do território habitado o que parece operar sugere a mobilidade constante dos sentidos de pertencimento. A ideia de grupo é dependente de uma fragmentação própria a constante negociação a que os habitantes da periferia são sujeitos, oscilando entre estar pertencendo a um grupo familiar, a um grupo etário (e, em alguns casos, de suas práticas ilícitas), a um bairro, a um local deste bairro. Nesta amplitude de adesões inconstantes, a família parece ser a referência de identidade mais importante, menos por sua coesão e estabilidade, e mais por sua capacidade de reagrupação. Diante de crises e fissuras, os laços consanguíneos (em especial, mas também os laços de afinidade) expressam uma força moral que via de regra restabelece o sentido de pertencimento ao grupo familiar. O habitante do loteamento Santa Cecília ocupa o lugar enquanto pertencente a um grupo familiar extenso. A legitimidade de pertencimento é dada pela relação familiar, mesmo que ele seja um morador eventual do local.

A mobilidade dos integrantes em muitas famílias observadas é comum nestes bairros da periferia da cidade. Mesmo nos lugares de ocupação antiga, há uma grande circulação de pessoas nas moradias das famílias. Normalmente os jovens e adultos circulam em busca de trabalho ou mesmo em novos lugares de moradia na cidade, muitas vezes estimulados por parentes que vislumbram a ocupação de novos locais, seja por posse de terrenos não ocupados ou mesmo pela participação em programas habitacionais do poder público. Esta possibilidade de moradia em diferentes bairros da cidade proporcionada por uma rede de parentesco ou amizade é importante para facilitar a proximidade dos locais de trabalho ou mesmo para resolver crises ou desavenças eventuais nos grupos familiares, o que obriga a mudança definitiva ou transitória de endereço. O que se percebe é que mulheres mais maduras, já mães e avós, normalmente mantêm um domicílio fixo, cuidam das crianças mais novas do grupo familiar, não necessariamente com a presença dos pais consanguíneos. Os jovens adultos precisam “ganhar a vida” e isso muitas vezes implica a necessidade de deixar os filhos aos cuidados dos parentes. Essas crianças, mesmo sem os pais, se beneficiam da intensa rede de relações com parentes e vizinhos⁴ que constituem efetivamente esses locais como de moradia, com laços afetivos importantes com o território, o que leva aos indivíduos adultos retornarem a esses lugares quando em situação de muita desestrutura em suas vidas: perda do trabalho, separação matrimonial, problemas com a polícia, etc. (Fonseca; Neto, 2015).

O acesso desta população aos “investimentos” sociais normalmente é feito pela intermediação de lideranças do bairro que, por sua vez, mantém relações personalistas com políticos que “levam as queixas” dos moradores até os representantes do poder executivo. Essas lideranças locais normalmente

3 Nas décadas de 80 e 90 do século passado temos no Brasil importantes estudos sobre a posição estrutural das relações familiares na configuração dos grupos populares brasileiros. Estes estudos descrevem e fundamentam teoricamente a realidade encontrada no bairro Santa Teresinha nos dias de hoje. Entre os principais autores estão Duarte (1988); Fonseca (1995; 2004) e Sarti (2005).

4 Como exemplos sobre a especificidade de práticas sociais e das formas de habitar de espaços periféricos das cidades brasileiras, podemos citar Fonseca (1995) que mostra como, na estrutura familiar dos grupos populares de “vilas” porto-alegrenses, a “circulação de crianças” é uma prática de socialização e de cuidado praticado entre grupos de parentela extensa. Para entender as relações no contexto da periferia na sua dimensão espacial, o trabalho de Ferreira dos Santos e Vogel (1985) demonstra como as formas de habitar de um bairro periférico da cidade do Rio de Janeiro subverte o princípio espacial da separação entre o público e o privado, a qual orienta a visão funcional das cidades dos planejadores urbanos no Brasil.

demonstram um maior conhecimento das condições de vida local e uma sensibilidade com seus problemas. Porém, muitas vezes as demandas locais deixam de ser prioritárias para essas lideranças pois as mesmas acabam sendo representantes dos interesses de políticos da região no local. Essas relações, pautadas pela disputa de prestígio pessoal (da liderança diante da localidade, do político diante dos eleitores) acabam produzindo relações personalistas, produzindo uma relação ambígua entre a defesa das demandas coletivas e a defesa de demandas de indivíduos que pretensamente representariam a coletividade.

Outras formas de conexão dos habitantes de Santa Cecília e dos bairros periféricos aos benefícios da cidadania se dão pela intermediação da ação religiosa, especialmente da Igreja Católica, que procura manter as “comunidades” da paróquia local sob a proteção da ação da caridade cristã. Porém, a adesão ao catolicismo é algo cada vez menos presente nas periferias brasileiras e a própria igreja católica não tem mostrado muito interesse em intensificar seu compromisso com os pobres nos últimos anos. A tentativa de uma parceria entre a pastoral da criança⁵ da paróquia local e a equipe do TSA⁶ da prefeitura para promover um trabalho socioeducativo com as crianças do loteamento se mostrou infrutífero. As militantes religiosas (em sua grande maioria mulheres) tinham receio em entrar no loteamento Santa Cecília por este constituir-se no imaginário dos bairros vizinhos como um local violento.

Enfim, a dificuldade de “representação” dos habitantes de Santa Cecília reflete a dificuldade das periferias nas esferas que governam as cidades na democracia brasileira. Desde a Constituição de 1988 há um investimento cada vez maior na criação de conselhos e órgãos de participação popular com avanços consideráveis. Por outro lado, a falta de entendimento entre agentes do poder público e de habitantes da periferia de Pelotas sobre o que significa as ações participativas mostra que a presença nominal de conselhos nas regiões da cidade não garante a ação participativa. A “agência” precisa ter significado na experiência diária e plural dos habitantes das cidades. Há uma produção relevante na antropologia brasileira sobre a realidade dos grupos populares ou classes populares (Duarte, 1988; Fonseca, 1995; Sarti, 1996) mostrando a especificidade de sua estrutura sócio organizacional, de seus sistemas de valores, de seus princípios relacionais. Estes estudos são importantes para mostrar que nos espaços marginalizados há vida criativa, produção artística, econômica, princípios morais, etc.; não somente desestrutura e violência.⁷

Ao trazermos a atenção de estudo para a relação entre os gestores públicos (governamentais e não governamentais) e os habitantes das periferias da cidade, queremos dar ênfase para a necessidade de desnaturalização dos padrões e dos instrumentos de governança da cidade. Pretendemos mostrar que as relações de poder inerentes às ações de gestão da cidade são fortemente influenciadas pela forma como a cidade e seus territórios são imaginados e reconhecidos como espaço de intervenção. Aqui nos

5 A Pastoral da Criança é um programa de âmbito nacional da igreja católica que se dedica a promover ações de proteção a crianças e adolescentes de baixa renda.

6 Trabalho Sócio Ambiental/TSA faz parte de uma gama de projetos públicos que visam promover a participação da população junto às ações do Estado. A configuração do projeto em Pelotas será explicada mais tarde.

7 Numa perspectiva semelhante, mas dando ênfase as relações dos grupos como próprias ao espaço das periferias urbanas temos os trabalhos pioneiros de Zaluar (1985), Magnani (1998; 2012) e Caldeira (2000). A eles seguiu uma extensa e qualificada produção na antropologia brasileira sobre espaços e grupos de periferia, sobre os quais não temos espaço de tratar aqui (e por tal tarefa não ser o objetivo deste texto).

colocamos em sintonia com autores como Agier (2011) e Magnani (2012) e seus esforços de pensar a cidade a partir da experiência de seus habitantes e não a partir de modelos teóricos e/ou administrativos que pretendem defini-la por uma representação abstrata que desconsidera a condição criativa de seus habitantes (Segato 2005). Também seguimos a proposta de Bevilaqua & Leirner (2000) que defende para os estudos brasileiros uma antropologia “urbana” que se importe em desenvolver uma “antropologia dos setores do Estado”⁸.

A seguir pretendemos trazer uma breve reflexão sobre as dificuldades de implantação de uma “política pública participativa”. O objetivo é demonstrar o processo de constituição da ação no âmbito do gestor público, assim como as incertezas que envolvem a construção do sentido de participação na condução das ações a partir do poder público.

Constituindo uma intervenção social: o problema socioambiental⁹

Ente os anos de 2011 e 2013 estavam em curso na cidade de Pelotas/RS algumas ações que procuravam desenvolver a participação das comunidades nos projetos de intervenção urbana, muitas delas integradas ao PAC (Programa de Aceleração do Crescimento)¹⁰, promovido pelo Governo Federal. De forma programática, os projetos que possuem financiamento do Governo Federal através do Ministério das Cidades indicam a necessidade de participação da comunidade que serão afetadas por suas ações.

As obras de saneamento básico (coletoras de esgoto doméstico para tratamento) na região de Três Vendas e Santa Teresinha, em Pelotas, foram projetadas e estavam sendo executadas pelo SANEP (Serviço Autônomo de Saneamento de Pelotas) com recursos do Ministério das Cidades do Governo Federal. Porém, para que os recursos para as obras fossem liberados era preciso que os gestores não só estimulassem o acompanhamento da comunidade das obras, como desenvolvessem ações educativas e de promoção da cidadania (ver Lei N° 11.445 de 5 de janeiro de 2007 e o Estatuto das Cidades, do Ministério das Cidades). Assim está no *site* para informação, publicidade e acompanhamento do trabalho socioambiental (TSA) vinculado a essas obras de intervenção urbana:

“O Trabalho Técnico Socioambiental (TSA) é um projeto do SANEP que executa ações educativas e de mobilização social visando à participação da comunidade nos processos referentes à realização das obras de saneamento na cidade de Pelotas”. (<http://tsapelotas.blogspot.com.br/>, acessado em 22-05-2014)

8 Para Bevilaqua & Leirner (2000: 110): “...enquanto certa vertente da antropologia ‘urbana’ se preocupa em estabelecer artificialmente uma continuidade empírica entre a etnologia e os estudos urbanos, mantendo-se ao mesmo tempo distante do patrimônio teórico da antropologia clássica, assumimos que o mais interessante seja construir, no campo dos estudos ‘urbanos’, uma continuidade produtiva com as formulações teóricas mais fundamentais da disciplina, desenvolvidas a partir de seus contextos tradicionais de pesquisa”.

9 A discussão sobre as questões socioambientais não são tema central deste texto e quando são referidas o são na sua relação com as políticas públicas urbanas e tendo como referência os trabalhos de Ferraro e Sorrentino (2005), Gustavo et al (2012), Lopes (2006) e Tasks (2012) sobre o tema.

10 O PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), programa do governo federal, iniciou-se em 2007, visando a “execução de grandes obras de infraestrutura social, urbana, logística e energética no país”. Trata-se de um projeto de alcance nacional para implementar “investimentos em setores estruturantes no país”. (<http://www.pac.gov.br/sobre-o-pac>)

A base de reflexão aqui é, portanto, o TSA e a constituição das interações desta política pública com as populações envolvidas por suas ações. Como já foi colocado, nosso interesse é perceber como a “gestão da participação” vai sendo constituída neste caso para, em trabalhos futuros, refletir sobre como essas ações são assumidas e/ou “controladas” pela população envolvida. É verdade que o contato com a população envolvida com as obras sempre esteve presente no transcorrer da pesquisa, sendo inclusive o balizador das várias mudanças que ocorreram nos processos que envolviam a “construção da participação”, como veremos a seguir. Porém, ainda não temos dados suficientes para lidar com a perspectiva dos moradores dos bairros sobre as obras e as ações da prefeitura. Está prevista uma abordagem etnográfica mais sistemática em bairros envolvidos nas ações, para que possamos refletir sobre os elementos articulados pelos moradores na interação com as ações desse projeto de intervenção. De momento, o indicado é trazer algumas situações do processo “constituição da intervenção social” levado à frente pela equipe do TSA.

Um breve histórico: a intervenção em processo

A assistente social Elaine¹¹ passa a integrar o quadro de funcionários do SANEP em 2011, quando é aprovada em concurso público para trabalhar no setor de proteção à saúde do trabalhador do referido órgão público. Neste mesmo ano ela é designada para coordenar o projeto socioambiental que atende a exigência técnica na implantação de empreendimentos com intervenções na estrutura de saneamento básico em bairros da cidade, realizadas por meio de programas do Ministério das Cidades/Secretaria Nacional de Saneamento Ambiental, “onde deverão ser priorizadas atividades vinculadas às macro ações: educação ambiental e sanitária” (<http://tsapelotas.blogspot.com.br>). Os trabalhos do TSA/SANEP começam a ser efetivamente desenvolvidos em 2012 com a parceria de ONG’s e Universidades. O objetivo do projeto é promover a participação da população na condução de obras de saneamento urbano, as quais trazem modificações no seu espaço de habitação. Além desta tarefa, o TSA se responsabiliza em desenvolver ações de promoção da cidadania nas regiões de alcance das obras de saneamento.

Para entender a implantação do TSA é importante reconhecer duas condições para o mesmo se desenvolver da forma como ocorreu. Em primeiro lugar, reconhecer a condição secundária ou periférica que as “ações participativas” tinham para os gestores públicos que estão à frente do SANEP. O diretor à época é um engenheiro, empresário da construção civil da cidade, que, de muitas formas, deixava claro que o saneamento público se fundamenta na construção de edificações. Em sua perspectiva e de uma elite de técnicos da prefeitura – engenheiros em sua maioria –, a solução para os problemas de saneamento da cidade são os recursos a serem empregados em edificações com tecnologia avançada. Essa visão dá pouca importância para o trabalho de técnicos que pensem que o saneamento é algo que se realiza também através da percepção e da ação dos habitantes sobre os seus espaços de vida na cidade. Aqui a noção de “planejamento” sobrepõe-se a visão de “participação” nos processos de intervenção da

11 Nome fictício.

cidade¹². Através desta lógica se estabelece também uma hierarquia de importância entre as ações necessárias e as ações dispensáveis para a produção dos resultados perseguidos pela gestão pública, a qual é estendida para a percepção da importância dos diferentes técnicos que desenvolvem cada uma das ações. Do ponto de vista prático, a visão do “planejamento” concebe que a importância dos técnicos da área socioambiental é a de promover ações de sensibilização junto à população atingida pelas obras para que não sejam colocados maiores empecilhos para a execução das mesmas. Do ponto de vista político-financeiro, tratava-se de garantir um procedimento que não obstaculizasse a liberação dos recursos do governo federal para construir as edificações. Se, por um lado, havia uma posição secundária das ações ambientais e “participativas” no desenvolvimento do projeto de saneamento básico; por outro lado, essa pouca importância institucional permitiu uma grande autonomia na condução das ações que procuravam promover a participação da comunidade no âmbito deste mesmo projeto.

Ao ser designada para coordenar as ações do TSA/SANEP, Eliane trouxe consigo sua formação acadêmica no Serviço Social e uma experiência anterior de trabalho profissional assessorando o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST)¹³. Portanto, a “sensibilidade profissional” de Eliane forja-se numa trajetória de formação profissional e política que reconhece e enfatiza a importância dos movimentos sociais na constituição de uma sociedade democrática. Parece-me que essa característica é muito importante para entender o andamento do TSA/SANEP, pois no transcurso da execução do projeto Elaine vai produzindo uma crítica ao andamento das obras de saneamento e uma autocritica sobre o significado de suas ações na coordenação do TSA. Mesmo reconhecendo a importância do incentivo da participação comunitária exigido pelo governo federal, ela percebe que o quê é indicado pelas orientações do governo federal para que tal participação ocorra é pouco efetivo. Muito cedo sente as consequências das diferenças de perspectiva sobre o projeto vinda da diretoria do SANEP e a gestada nas ações do TSA sob sua coordenação. O trunfo de Elaine é a importância central do TSA para a liberação dos recursos para as obras de saneamento.

À frente do TSA, Elaine tratou de constituir uma “competência” para desenvolver as ações do projeto. Evidentemente, um trabalho socioambiental teria que ter como eixo o desenvolvimento das ações em torno de questões ambientais, além das de mobilização comunitária. No material vindo do governo federal para orientar o trabalho havia a indicação de metodologias que necessariamente exigiam o apoio de outros grupos profissionais. Como desenvolver um biomapa? Como conduzir processos de educação ambiental? Esses desafios a levaram a entrar em contato com vários grupos e instituições com competências diversas. Foram contatadas ONG’s que trabalhavam com mobilização comunitária e educação ambiental; universidades que contassem em sua estrutura com formações que

12 Varela, ao comentar questões que envolvem o planejamento urbano no Brasil, nos propõe a seguinte reflexão: “Na cultura brasileira, a participação assume a forma de um sentimento de participação, como esta instância que deve operar a conciliação e dissolver a oposição entre a esfera técnica do planejamento e o ‘povo participante’, de maneira análoga ao uso tático-instrumental da forma de ‘religião’ pelos positivistas da Religião da Humanidade, como um sistema retórico-comunicacional de eficácia comprovada, cujas formas, ‘emotivas’ e ‘sentimentais’, se devem preservar, emprestando-lhes os conteúdos modernos-modernizadores do planejamento. Neste sentido [...] Comte, o criador desta religião sem deuses – exceção da ‘humanidade’, auto cultuada – também teria esboçado, ainda na primeira metade do século XIX, a ideia, ‘tão atual’, de planejamento” (2011:323). Para uma crítica a essa visão de planejamento e, em especial, de planejamento urbano, ver o texto clássico de Jacobs (2014).

13 O MST é um dos principais movimentos sociais organizados do Brasil e que desde o início da abertura democrática na década de 80 do século passado atua pela defesa da reforma agrária no país.

pudessem dar conta das exigências do TSA (cursos de Engenharia Sanitária e Ambiental, Serviço Social, Comunicação Social, Ciências Sociais e Geografia); profissionais e funcionários de outros órgãos da administração pública que pudesse dar suporte às ações do projeto. Enfim, é significativa a extensão das parcerias buscadas pela coordenadora para desenvolver as ações do TSA.

Acho importantes alguns comentários sobre a “metodologia” formulada por Elaine e seus assessores mais próximos para constituir os atores que viriam, de diferentes formas, participar das ações do projeto. O ponto de partida para os contatos foi, como já colocado, o quadro de competências que poderiam dar conta das ações indicadas pelas orientações do governo federal. As ONG’s que trabalhavam com questões ambientais e com mobilização comunitária, assim como o curso de Engenharia Sanitária e Ambiental, eram parcerias a serem buscadas, uma vez que a prefeitura não apresentava recursos humanos para cumprir as exigências do projeto. Porém, a insistência na parceria com ONG’s e a academia já apresentam a convicção da equipe em investir em campos de competência que poderiam qualificar as ações do projeto, para além de uma gestão burocrática do mesmo¹⁴.

Portanto, além dos suportes “óbvios”, a coordenadora trouxe para o projeto pessoas vinculadas a sua rede de relações, pessoas/profissionais que “tivessem alguma coisa a ver” (nas palavras de Elaine) com os desafios que o projeto trazia. O resultado desta “metodologia” é uma abertura das atividades do projeto ao escrutínio e à perspectiva de uma série de pontos de vista. Ao avaliar a natureza do contato com essa diversidade de perspectivas e de seus *modus operandi*, a coordenadora do projeto foi configurando as parcerias que estariam mais próximos do que ela imagina como objetivos a serem alcançados com as ações do projeto. Com esta metodologia vigorando nestes dois anos de projeto muitas instituições e pessoas passaram pelo mesmo, algumas com mais outras com menos permanência. O que se tornou claro é que o critério para a maior ou menor permanência passou a ser uma convicção construída no transcorrer do projeto sobre os tipos de ação que teriam maior ou menor potencialidade de constituir uma efetiva “participação” da população nos processos de intervenção urbana.

Como resultado dos contatos iniciais com essa diversidade de atores, as primeiras ações com a população das regiões da cidade envolvida com as obras de saneamento deram-se sob o foco da defesa do meio ambiente e na articulação de um discurso ecológico com base técnico-científica. Foram feitas parcerias do TSA com duas ONG’s da cidade que trabalham com questões ambientais e de mobilização comunitária (AMIZ e Uniperiferia) e algumas oficinas de capacitação ministradas por estudantes de pós-graduação do curso de Engenharia Sanitária e Ambiental da Universidade Federal de Pelotas. Junto com a equipe de estagiários do SANEP, formada por alunos/as do curso de Serviço Social da Universidade Católica de Pelotas e de Comunicação Social da UFPEL (todos tendo Elaine como supervisora), foi formado o Coletivo Educador¹⁵ que passou a fazer a intermediação entre a

14 Para entender a gestão dos projetos de intervenção social e sua eficácia, é interessante informar que a prestação de contas e o relatório das ações do TSA eram feitas a uma funcionária da Caixa Econômica Federal (um banco público) habituada às rotinas de uma instituição financeira de crédito, e pouco familiarizada com o desenvolvimento de projetos na área social. No caso do TSA, a aceitação dos relatórios sempre passa por um trabalho exaustivo de convencimento da coordenadora sobre a pertinência das ações praticadas.

15 Coletivo Educador, segundo Ferraro Júnior e Sorrentino (2005:59), é “(...) a união de pessoas que trazem o apoio de suas instituições para um processo de atuação educacional em um território”.

empresa contratada pelo SANEP para executar as edificações previstas pelo projeto de saneamento e a população local.

Durante esse período as reuniões de trabalho produziram a convicção em torno de duas ações a serem realizadas: a constituição de comissões de moradores para o acompanhamento das obras do Coletor Geral (CG3) e da Estação de Tratamento de Esgotos Novo Mundo, projetados para a região de Três Vendas; e o desenvolvimento de ações de educação ambiental com a população local.

As atividades se concentraram no Bairro Santa Teresinha e efetivamente foi realizado o trabalho de “mapeamento de lideranças e instituições” da região através do Coletivo Educador. Foram organizadas comissões de moradores para acompanhar as obras e em vários momentos foram feitas mediações entre os moradores e técnicos da empresa contratada para as obras, assim como entre moradores, a diretoria e técnicos do SANEP. Essas ações trataram sempre de questões muito pontuais, próprias à gestão das obras das edificações: a autorização oficial de moradores para que as obras passassem em seus terrenos; o comprometimento da construtora em restabelecer a pavimentação de uma rua com a mesma qualidade que havia antes das obras, feita com recursos dos próprios moradores etc. Neste caso, o TSA cumpria o que era esperado pela direção do SANEP, ou seja, garantir a colaboração dos moradores com as obras, mesmo diante dos problemas recorrentes. Esta “gestão” não se deu sem conflitos e, nesse aspecto, a liderança de Elaine foi importante, assim como a ação de alguns dos integrantes das ONG’s do Coletivo Educador. Aqui, mais uma vez, as ações levaram a uma seleção de pessoas que se mantiveram para dar prosseguimento ao TSA.

O Coletivo Educador, que mantinha certa dispersão sobre as ações empreendidas junto à comunidade, também produziu um vasto material com imagens, entrevistas com moradores, filmagem de eventos (como a decisão do campeonato de futebol “de várzea” da região, vencido pelo clube local, o Santa Teresinha), que foi importante para uma aproximação da realidade local. Porém, na avaliação de Elaine, não produziram uma aproximação efetiva com a população local, ao ponto desta relação abrir caminho para uma ação efetiva dos moradores nas políticas públicas que estavam sendo implantadas na região. A participação dos moradores ficou praticamente limitada pela ação nas comissões de minimização de danos que as obras (já definidas de antemão pelo planejamento dos técnicos da prefeitura e da construtora) produziam aos espaços habitados. Este tipo de ação não difere muito das praticadas tradicionalmente pelas lideranças locais. Algumas delas participaram ativamente das comissões, pois procuravam manter seu prestígio entre os moradores.

Essa avaliação não impede de se reconhecer que houve uma ampliação do conhecimento da realidade local. Na convivência com lideranças locais e moradores tomou-se conhecimento da existência dos “Sem Terra”, ou seja, um grupo de moradores que viviam às margens da “sanga”¹⁶ que atravessa o bairro Santa Teresinha. São os moradores do que se denomina no bairro como “loteamento Santa Cecília”, o qual não tem nenhum registro de sua existência na prefeitura de Pelotas.

Reconstituindo a intervenção: o problema da invisibilidade

16 Curso de água que mantém um fluxo incerto, podendo secar em alguns períodos.

A insatisfação de Elaine e dos integrantes mais próximos de sua equipe com o trabalho das ONG's originava-se da percepção de incapacidade das ações propostas em promover uma participação efetiva dos habitantes locais. Na avaliação deles era fundamental uma aproximação e um reconhecimento mais efetivo das pessoas e da realidade dos locais de interferência do projeto de saneamento. O seu interesse maior era dar "visibilidade" para os moradores de locais como o loteamento Santa Cecília, ampliando a percepção de sua presença diante dos gestores públicos.

No mesmo período das atividades do Coletivo Educador, Elaine e sua equipe de estagiários do Serviço Social deram início a um trabalho de cadastramento das famílias do loteamento Santa Cecília. A princípio, o objetivo do trabalho era conhecer as famílias do loteamento e o nível de acesso que estas famílias tinham aos programas de garantia de direitos sociais. Porém, os alunos foram orientados a não se limitarem aos questionários e a produzirem entrevistas e diários de campo durante o contato com os integrantes das famílias. Fui convidado a desenvolver algumas oficinas sobre etnografia e suas técnicas de coleta de dados com a equipe de estagiários do SANEP. Neste ponto, Elaine já se mostrava muito interessada em leituras sobre Antropologia e sobre abordagens antropológicas de fenômenos ambientais e urbanos. Esse seu movimento decorre de uma avaliação negativa sobre a "externalidade" das ações promovidas pelas ONG's e pelos atores acadêmicos, sem capacidade de promover o envolvimento dos habitantes locais através das ações "participativas" propostas.

A crítica a essas ações pode ser exemplificada por uma das últimas iniciativas do TSA em conjunto com as ONG's conveniadas. Foi estabelecida uma parceria com uma jornalista indicada por um integrante do Coletivo Educador para que a mesma promovesse ações de educação ambiental sob uma perspectiva "participativa". O objetivo foi desenvolver com as crianças do loteamento Santa Cecília e adjacências uma oficina de comunicação voltada para a educação ambiental. A ideia era instrumentalizar as crianças com a utilização de máquinas fotográficas, câmeras de filmagem e gravadores, para que elas reportassem a vida nos seus locais de habitação. Elaine mostrou-se especialmente interessada na possibilidade de o trabalho dos alunos expressarem o ponto de vista deles sobre o lugar onde moram. O projeto foi intitulado "Jornaleco da Sanga" e tinha como tema principal reportar a relação dos habitantes do Santa Cecília com a sanga que atravessa seu lugar de moradia. A relação da "sanga" com as crianças e suas famílias foi vista como uma estratégia importante para acessar a perspectiva dos moradores sobre o seu espaço de convivência e, desta forma, qualificar a interlocução com a população local sobre a constituição do território local.

A esperança de Elaine foi proporcional a sua decepção com o projeto quando avalia sua condução. O formato que fora pensado como um meio de acessar a perspectiva dos moradores acabou retratando um olhar externo, conduzido por uma visão externa sobre o que é o bairro e sua relação com os problemas ambientais. O trabalho não ultrapassou a reportagem panorâmica sobre as questões ambientais que envolvem o bairro, já produzida pela produção midiática do Coletivo Educador. Na

avaliação da coordenadora as crianças aparecem mais como um cenário para legitimar a reprodução de uma narrativa ideológica sobre ecologia, pouco aberta a outras percepções sobre o ambiente¹⁷.

A reação de Elaine se intensificou porque esse pensamento ecológico do tipo “meio ambiente sem pessoas” articulava os argumentos da direção do SANEP sobre os destinos do entorno da sanga do bairro Santa Teresinha. Diante de recursos financeiros advindos de um processo judicial de reparação ambiental que o SANEP deveria praticar na região, o diretor do órgão desejava aplicá-lo na construção de uma ciclovia às margens da sanga. A proposta desta iniciativa mostrou-se completamente despropositada para a equipe do TSA, reforçando a ideia de que a direção do órgão não tinha nenhum conhecimento sobre as condições de vida dos habitantes do local. Ou, numa perspectiva mais pessimista, esta proposta estaria sustentada por um conjunto de ações que previam a construção de um condomínio horizontal de classe média/alta numa área contígua a margem oposta da sanga, se tivéssemos como referência a do loteamento Santa Cecília. A equipe do TSA defendia um processo de reurbanização “sustentável” do entorno da sanga, com a manutenção e qualificação do espaço habitado pelos moradores das margens da sanga. Os mesmos que para o diretor do SANEP eram causa da poluição do córrego de água.

Enfim, é interessante notar como durante esse período de desenvolvimento das ações do TSA houve uma mudança de perspectiva sobre o princípio da “participação”. A ênfase inicial é na mobilização de saberes sobre a realidade socioambiental e sobre participação comunitária que servem como base para a constituição de modelos de ação formalizados, que buscam um ordenamento de procedimentos que possibilitem uma ação eficaz para alcançar os objetivos pretendidos; ou seja, promover a participação comunitária na implantação de políticas públicas e desenvolver o sentido de cidadania na população alvo. Porém, durante o desenvolvimento das ações, essas apresentam pouca abertura para a expressão de ideias, desejos e conhecimento dos habitantes dos locais onde estavam sendo implementadas. Paradoxalmente, a pouca importância dada às ações de promoção da participação comunitária por parte da direção do projeto de saneamento básico oferece uma autonomia considerável para a responsável pela implantação dessas mesmas ações. A trajetória profissional de Elaine e seu estilo pessoal de liderança faz com que a orientação do trabalho se afaste dos modelos propostos pelas instituições governamentais e passe a experimentar novos métodos de ação. A preocupação deixa de estar voltada para a aplicação dos modelos formais sugeridos pelas instituições governamentais e volta-se para a estruturação de ações que potencializem a interlocução com os moradores das localidades beneficiadas pelas obras de saneamento. Essas ações deixam de “ensinar” a cidadania e voltam-se para o desvelamento das cidadanias fragilizadas, com parco reconhecimento de sua condição de habitantes da cidade.

17 As avaliações de Elaine sobre o projeto “Jornaleco da Sanga” vêm informadas por sua experiência nas atividades do Coletivo Educador na promoção da participação comunitária e pelas leituras e reflexões críticas sobre o discurso ambiental desenvolvidas na disciplina do mestrado em Antropologia.

Considerações finais

A proposta de refletir sobre o estabelecimento de uma política pública “em processo” permite a identificação de uma série de elementos que a compõe e que são importantes para identificar as dinâmicas e os modelos de ação que acabam efetivando o reconhecimento do espaço urbano habitado.

Este ponto de vista permite perceber que a visibilidade ou a invisibilidade de indivíduos e grupos que habitam a cidade, a legitimidade como cidadão que os mesmos alcançam ou não alcançam, está relacionada às relações de poder presentes no desenvolvimento das formas de “constituir” a cidade e seus cidadãos. Creio que conexões e rupturas no espaço vivido podem ser mais bem entendidas se nos atentarmos à forma e a dinâmica de algumas relações entre o poder público e as coletividades. Alguns pontos a serem destacados são: 1) a imposição da lógica do “planejamento” e de sua expressão burocrática na definição das ações produzidas pelas políticas públicas do Estado, assim como a capacidade desta lógica constituir a normatização dos espaços habitados na cidade; 2) o lastro de ação e de influência da pessoalidade na redefinição dessa lógica do “planejamento”, própria às políticas públicas no Brasil; 3) a influência das “categorias de entendimento” e de ação (consciência ecológica; comportamento saudável; educação cidadã) sobre a realidade coletiva na conformação das posições de poder dos diferentes grupos e indivíduos que compõe o território da cidade¹⁸; 4) a necessidade de se atentar para a natureza multifacetada das ações do Estado e às possibilidades e limites de se constituírem “afinidades eletivas” de suas ações com demandas de diferentes grupos da sociedade. Em termos de gestão de políticas públicas, diríamos que tão importante como conhecer os elementos de poder presentes nos procedimentos burocráticos de gestão e as “concepções de realidade” que eles engendram, é reconhecer que, na sua aplicação, estas “concepções de realidade” estão em disputa. A ação dos projetos de intervenção não pode ser entendida se não reconhecermos o jogo entre a normatização e as subjetividades que as colocam em movimento. A pessoalidade é intrínseca a ação burocrática.

Por último, este estudo pretende estimular a reflexão sobre as possibilidades e os limites da contribuição de abordagens qualitativas (etnografia, cartografia) na aproximação da lógica da ação das políticas públicas da experiência específica de indivíduos e grupos que habitam a cidade, tensionado a exclusividade das lógicas homogeneizadoras que normalmente conduzem o conhecimento de gestão das cidades brasileiras. Estamos a favor de princípios de apreensão da realidade que destaquem a diversidade dos modos de habitar a cidade e a da constituição de um novo mapa da cidade, sobreposto aos mapas “descarnados” que prosperam na “consciência” da gestão pública.

Francisco Pereira Neto é doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), professor do bacharelado em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

18 Sobre este último aspecto é importante estar atento aos “saberes” envolvidos na constituição das técnicas de intervenção na cidade, tal como Foucault sempre chamou a atenção ao tratar das estruturas de poder nas sociedades modernas (Rabinow 1999).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, M. 2001. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*, São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- BELIVAQUA, C.; LEIRNER, P.C. 2000. “Notas sobre a análise antropológica de setores do Estado brasileiro”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 43(2), pp.105-140.
- CALDEIRA, Teresa Pires. 2000. *Cidade de Muros – crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp.
- DUARTE, L.F.D. 1988. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras*, Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- DUARTE, L.F.D.; BARSTED, L.L.; TAULOIS, M.R.; GARCIA, M.H.. Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas classes populares brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 2, pp.22-31, jun. 1993.
- FERRARO JÚNIOR, L.A.; SORRENTINO, M. 2005. “Educação ambiental como política pública”. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.3, n.2, maio/ago.
- FERREIRA DOS SANTOS, Carlos; VOGEL, Arno. 1985. *Quando a rua vira casa: A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. (3ª edição). São Paulo: Projeto, 1895.
- FONSECA, A.; NETO, F.P. 2015. “Modos de Habitar: referências culturais na constituição dos territórios periféricos em Pelotas/RS – Brasil”. XI Reunión de Antropología del Mercosur, 30 de noviembre a 4 de diciembre de 2015, Montivideo/Uruguay.
- FONSECA, C. L. W. 1995. *Caminhos da adoção* (2ª ed.) São Paulo: Cortez.
- _____. 2004. *Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares* (2ª edição) Porto Alegre, UFRGS Editora.
- GUSTAVO, C.; GRINBERG, S.; GUTIÉRREZ, R. A. .2012. “Degradación ambiental y periferia urbana: un estudio transdisciplinario sobre la contaminación en la región metropolitana de Buenos Aires”. *Ambiente & Sociedad*, São Paulo (XV) 2, mai./ago, pp. 173-194.
- JACOBS, J. 2011. *Morte e vida de grandes cidades* (3ª ed.) São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- LOPES, J.S. 2006. “Sobre processos de ‘ambientalização’ dos conflitos e sobre dilemas da participação”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, (12)25, jan/ago, pp.31-64.
- MAGNANI, J. G. 1998. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade* (3ª edição) São Paulo: Hucitec/Unesp.
- _____. 2012. *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*, São Paulo: Editora Terceiro Nome.

RABINOW, P. 1999. "Sujeito e governamentalidade: elementos do trabalho de Michel Foucault" in Biehl, J.G. (dir.), *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. pp. 27-53

SARTI, C. A. 2005. *A família como espelho*. Um estudo sobre a moral dos pobres (3ª edição). São Paulo: Editora Cortez.

TASKS, J. 2012. "A percepção do invisível: uma contribuição para a compreensão do conceito moderno de energia a partir da perspectiva do habitar" in Steil, C.A.; Carvalho, I.C.M (dirs.), *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome. pp. 49-67.

VARELLA, A. 2011. "O dever de cidadania: políticas públicas de planejamento urbano e participação popular no Brasil" in Cefai, Daniel et all (dir.) *Arenas Públicas: por uma etnografia da vida associativa*. pp. 321-345. Niterói/RJ: Ed. UFF.

ZALUAR, Alba. 1985. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.

IMAGINAR A CIDADE, VIVER A CIDADE: REFLEXÕES SOBRE UMA POLÍTICA PÚBLICA URBANA “EM PROCESSO” E O PROBLEMA DA PARTICIPAÇÃO SOCIAL

Resumo: Este texto busca refletir sobre o desenvolvimento de um projeto de intervenção que traz como questão central o problema da participação de grupos das periferias urbanas nas ações públicas de constituição do espaço habitado em cidades brasileiras. O objetivo é pensar a partir das ações de agentes públicos no âmbito de um Trabalho Técnico Socioambiental (TSA). Esses agentes são responsáveis por projetos de intervenção no espaço urbano onde há a exigência legal de implantação de processos participativos para o acompanhamento dos trabalhos. Pretendemos mostrar que as relações de poder inerentes às ações de gestão da cidade são fortemente influenciadas pela forma como a cidade e seus territórios são imaginados e reconhecidos como espaço de intervenção. A intenção é entender a lógica de constituição destas ações e sua capacidade de dialogar com as perspectivas da população envolvida sobre suas próprias condições de habitação na cidade.

Palavras-chave: políticas públicas, participação, cultura, periferia urbana.

IMAGINING AND LIVING THE CITY: REFLECTIONS ON A URBAN PUBLIC POLICY “IN PROGRESS” AND THE PROBLEM OF SOCIAL PARTICIPATION

Abstract: The present text aims to reflect on the development of an intervention project which focuses on the problem of participation of groups from the urban outskirts in public actions concerning the constitution of space in Brazilian cities. The purpose is to think about the actions of public agents in the scope of Social-Environmental Technical Work. These agents are responsible for intervention projects in the urban space where there is the legal demand of implementing participative processes to follow up such work. We intend to show that the power relations inherent in city management actions are strongly influenced by how the city and its territories are imagined and recognized as an intervention space. The intention is to understand the logic of the constitution of such actions and its capacity to discuss the perspectives of the population involved concerning their own housing conditions in the city.

Keywords: public policies, participation, culture, urban outskirts.

RECEBIDO: 26/01/2016

APROVADO: 20/09/2016

RESENHAS

HOLMES, Douglas. 2014. *Economy of Words: Communicative Imperatives in Central Banks*. Chicago: University of Chicago Press. 280 pp.

Louise Scoz Pasteur de Faria

Douglas Holmes é professor de antropologia na *State University of New York* em *Binghamton*. Seu nome é atrelado ao desenvolvimento de estudos sobre finanças e economia dentro do campo da Antropologia Econômica Contemporânea.

A tradição clássica dos estudos sociais da economia coloca em questão os modos através dos quais a Economia¹, os mercados e os sujeitos econômicos são socialmente construídos. Essa tradição se coloca em contraposição ao argumento defendido por grande parte da ciência econômica na qual a Economia era pensada como um resultado natural que parte de disposições humanas não sociais. O argumento central é que a Economia não é um domínio alheio ao social, mas parte de uma trama complexa de relações sociais que operam lógicas que não necessariamente podem ser compreendidas dentro do escopo da racionalidade econômica.

Estudos contemporâneos da Antropologia Econômica continuam, em grande parte, adotando essa postura crítica com relação à Teoria Econômica. Entretanto, a questão predominante não é tanto a natureza social da economia, mas sim como o Econômico é efetivamente construído. Essa é uma agenda de pesquisas e desenvolvimentos teóricos influenciados pelos estudos sociais das ciências que pensa o papel do governo, do mercado e da teoria econômica no fazer da própria economia a partir da descrição etnográfica. Isso significa que antropólogos dedicados a pensar a economia têm entrado cada vez mais em espaços de poder como instituições financeiras, bancos centrais, empresas e governos para entender como teorias, técnicas, práticas, tecnologias e agentes econômicos produzem a Economia.

Economy of Words é resultado de uma trajetória de pesquisa iniciada na década de 1980 e compõe uma trilogia de publicações iniciada por *Cultural Disenchantments* (1989) e *Integral Europe* (2000) a respeito dos aspectos comunicacionais da Economia. A temática que entrelaça essa composição de publicações emerge dessa inquietação: a necessidade de levar a sério o que “meras palavras”² podem efetivamente fazer na economia.

Douglas Holmes se dispõe a acompanhar como protocolos de *inflation targeting*, modelos pensados para gerir inflação, foram implementados pelas instituições financeiras que fizeram parte de seu trabalho de campo, iniciado em setembro de 2008 até agosto de 2010 nos bancos centrais *Riksbank*, na Suíça, *Bundesbank*, na Alemanha e *European Central Bank*, com sede em Frankfurt.

Como o autor mesmo define, esse é um livro sobre a criação de um regime monetário, sobre a natureza da produção de conhecimento em instituições financeiras e sobre a circulação de ideias sobre

a economia. Não se trata de qualquer regime monetário, mas aquele que emerge a partir das estratégias adotadas por bancos centrais em meio à crise do mercado financeiro de 2008. Esse é um conjunto de ideias altamente experimental que é posto em operação desde a década de 1990 que trouxe para a economia a preocupação de com dados microfundacionais como o comportamento dos agentes econômicos, os ciclos de negócio e as expectativas dos indivíduos influenciam o comportamento da moeda.

Bancos centrais são responsáveis pela implementação de sistemas monetários. Isso significa que sua preocupação é dirigida à estabilidade da moeda a partir da articulação entre preço e confiança, intervindo a partir da oferta de moeda e crédito. Em suma, bancos centrais lidam a todo momento com a quantidade de moeda disponível, juros e preços.

O principal impacto desse corpo teórico dentro da economia foi trazer a questão de como os agentes efetivamente tomam decisões na economia real para dentro do regime monetário. Com isso, os bancos centrais passaram a assumir uma importante função comunicativa e simbólica: produzir a confiança na moeda e na economia como um todo.

Parece bastante claro para Holmes que os *central bankers*³ que se tornaram seus interlocutores consideram que o comportamento dos preços e da inflação na economia é “expectacional”, ou seja, impregnado de expectativas e aspirações dos agentes econômicos nos mais diversos setores da economia. Esses afetos são definidos pelo autor como sutis e voláteis, visões de futuro situacionais e contextuais que podem mudar rapidamente diante de impressões, notícias, eventos, em suma, mudam a partir da experiência desses próprios agentes.

Isso fez com que parte do trabalho dos bancos centrais se tornasse exatamente gerir as expectativas do grande público a partir de modelos de modelagem técnica que Holmes chama de Economia de Palavras⁴. O conceito de Economia das palavras tenta dar conta dos processos através dos quais *central bankers* produzem alegorias e narrativas sobre a economia que falam sobre fé, confiança e visão positiva de futuro com base em dados econométricos e estatísticos.

O objetivo dessa Economia de Palavras é produzir o maior impacto persuasivo possível nos mais diversos setores da economia para ancorar o valor da moeda e estabilizar o sistema monetário. A criação do sistema monetário ideal depende do quanto o grande público acredita que esse cenário já existe no presente. Para isso, economistas fazem uso de categorias que afetam profundamente o imaginário das audiências. O paradigma contemporâneo a partir do qual políticas monetárias são pensadas e implementadas presume um tipo de engajamento ativo do público com a economia. Os indivíduos devem ser recrutados para também fazer parte da solução das crises monetárias.

Isso implica um contínuo, constante e extenuante trabalho relacional e representacional sempre por fazer. Holmes se deparou com sujeitos cujas práticas eram muito semelhantes às suas próprias práticas etnográficas no que toca a construção da alteridade. Economistas extraem dados de experiência a partir de uma rede heterogênea de representantes de diversos segmentos, avaliam suas expectativas e sentimentos com relação à economia para, a partir desse conhecimento contextual e situado, modelar representações dinâmicas da economia em pronunciamentos públicos, relatórios, apresentações, discursos e qualquer outra modalidade de trabalho comunicacional.

Isso leva Holmes a defender a amplificação da hipótese da economia como performance como proposta por Michel Callon e Donald Mackenzie: as narrativas produzidas nos bancos centrais não seria meras interpretações da economia ou referências abstratas a estados de espírito, mas sim pensadas, projetadas, desenhadas para provocar efeitos econômicos a partir da própria experiência dos agentes.

A noção de performatividade de Holmes entende a operação da economia como um campo comunicacional. A contínua geração de ideias e informação sobre a economia possui valor pragmático e compõe parte de um instrumental de intervenção econômica. Palavras são, portanto, pensadas em um duplo registro de performance: os efeitos numéricos, estatísticos e quantitativos da capacidade de economistas e instituições financeiras de dramatizar e representar a experiência de sujeitos imersos em contingências cotidianas.

O conjunto analítico que se forma a partir dessa estratégia de pesquisa é uma bricolagem entre cenas, situações, eventos midiáticos, conversas informais, entrevistas com *central bankers* e documentos emitidos pelas instituições, não tanto uma descrição contínua e extensiva da vida dentro dos bancos centrais. Holmes não problematiza propriamente sua estratégia de trabalho de campo, mas certamente a leitura suscita reflexões a respeito da presença do antropólogo entre elites tecnocráticas em espaços de poder, especialmente, o que permite que um pesquisador seja incorporado em campo por esses sujeitos e qual o tipo de acesso que é possível ter nesse tipo de empreendimento etnográfico.

A obra é composta por quatorze capítulos. Os quatro primeiros capítulos buscam sedimentar o conceito de Economia das Palavras. Douglas Holmes se dedica a pensar especialmente como economistas traduzem teorias econômicas e monetárias para uma linguagem capaz de afetar o grande público, assim como de que maneira tentam resolver a questão representacional dentro da própria disciplina.

O primeiro, intitulado “*Creating a monetary regime*” expõe considerações sobre a eficácia de uma política monetária como dependente desse empreendimento representacional e a importância da linguagem na produção de regimes monetários. No segundo, “*Communicative imperatives*”, Holmes evidencia como os bancos centrais buscam produzir uma imagem de futuro com elementos discerníveis aos quais subscrevem representações de fé, confiança e crédito como instrumentos para gerir expectativas. O terceiro capítulo, “*Markets are a function of language*”, trata dos modos através dos quais economistas lidam com a fricção entre teorias econômicas, modelos econométricos e representações numéricas, a experiência de agentes econômicos e a necessidade de produzir um conhecimento monetário. O quarto capítulo, chamado “*Apprehensions*”, fala a respeito das estratégias usadas pelos sujeitos para resolver o dilema *output-gap* dentro da teoria econômica. Se trata de um paradoxo temporal: economistas agem conforme dados do passado esperando influenciar o futuro.

O quinto, sexto e sétimo capítulos exploram o contexto a partir do qual o novo paradigma monetário e os protocolos de *inflation targeting* foram produzidos no horizonte disciplinar. O quinto capítulo, “*Kultul*”, trata da composição dos protocolos contemporâneos de “*inflation targeting*” como fundamentados em idéias de transparência, comunicação, eficiência e estabilidade. O capítulo “*Temporality*” trabalha especialmente com a composição do banco central *Reserve Bank of New Zealand* para pensar o modo como estruturas de sentimento de identidade indígena e impregnadas por uma história colonial são incorporadas a sistemas monetários que operam paradigmas econômicos ocidentais. O sétimo

capítulo, “*Simulations*”, trata da noção de eficácia dos modelos econométricos contemporâneos, centrada em sua capacidade de avaliar como vários eventos econômicos são transmitidos ao longo dos canais da economia como um todo, mais do que necessariamente gerar previsões precisas sobre o futuro.

Os capítulos que seguem apresentam descrições etnográficas densas e multi-situadas nas quais Holmes tenta capturar como economistas lidam com fronteiras de seu próprio conhecimento nos contextos limítrofes que caracterizaram a econômica a partir da crise de 2008. Fica evidente a importância que as palavras e as formas de representação da econômica tiveram nas estratégias implementadas pelos bancos centrais que fizeram parte de seu trabalho de campo.

No oitavo capítulo chamado “*Inflationary tempest*” Holmes discute a partir de dados etnográficos coletados durante a crise inflacionária da Nova Zelândia em 2007 e 2008 sua proposta de Economia de Palavras. O nono capítulo, intitulado “*Liquidity-tap Economics*”, evidencia como economistas lidaram com a possibilidade de ocorrência de *liquidity-tap* durante os períodos mais agudos da crise de 2008, fenômeno previsto pela teoria econômica no qual intervenções monetárias convencionais tem pouco ou nenhum impacto sobre a economia.

No décimo capítulo “*The overheard conversation*”, o autor trabalha com os desdobramentos da política monetária implementada por Svensson, especialmente o monitoramento de conversas de diversos públicos sobre expectativas econômicas. O décimo-primeiro capítulo chamado “*Intelligence*” trabalha a questão da gestão da informação e de inteligência dentro dos bancos centrais. O capítulo “*Representational Labour*” continua a desenvolver a proposta do autor de “trabalho representacional” como parte do instrumental de uma Economia de Palavras, que implica o contínuo processamento de informação e refinamento de categorias que os diversos públicos usam para falar sobre economia.

O décimo-terceiro capítulo, “*Manifesto for a public currency*” evidencia como as políticas monetárias situaram o problema da crise como não só um problema econômico, mas sobretudo social e por fim, o décimo-quarto e último capítulo intitulado “*Totality of promises*” retoma a questão do caráter promissório que a política monetária contemporânea adquiriu ao longo das últimas décadas, assim como principais contribuições teóricas e conceituais da obra como um todo.

Economy of Words é uma obra importante para os debates atuais da Antropologia Econômica. Douglas Holmes nos apresenta uma trajetória etnográfica de fôlego capaz de colocar em questão o que está em jogo na definição de políticas monetárias contemporâneas, ao mesmo tempo em que dirige um olhar sensível, cuidadoso e preciso a sujeitos em posição de poder.

Louise Scoz Pasteur de Faria é doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

RECEBIDO: 01/08/2016

APROVADO: 05/12/2016

RESENHAS

CAVALCANTI, Maria Laura (org.). 2014. *Ritual e Performance: 4 estudos clássicos*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 122 pp.

GABRIEL BERTOLO

Ao lermos os artigos selecionados por Maria Laura Cavalcanti não restam dúvidas: o estilo da escrita dos textos traduzidos, as descrições rigorosas, o nível de detalhamento nas descrições das festas, rituais, danças e música – isto é, das performances, tema central deste livro – “nos levam” direto ao Reino Unido do começo do século XX. Mais precisamente ao ambiente acadêmico onde era praticada e teorizada uma antropologia que viria a ser conhecida pela alcunha de estrutural-funcionalismo. Como bem lembra a autora em sua introdução, tal “escola” tem Radcliffe-Brown e Malinowski como suas figuras mais celebradas e estudadas nos cursos de graduação em Ciências Sociais e cursos de pós-graduação de antropologia brasileira. No entanto, isto acabou por relegar seus colegas e “discípulos”, junto com seus debates, aos especialistas do tema.

Nesse sentido, o livro organizado por Cavalcanti, com traduções de Igor Mello Diniz e da própria organizadora, é um trabalho necessário e uma lufada de ar fresco para os interessados. Com textos de Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Hilda Kuper e Monica Wilson, a coletânea preenche competentemente uma lacuna, deixada não apenas pela até então indisponibilidade em português destes textos, mas também pela própria “canonização” das figuras citadas acima: uma espécie de redução dessa escola de pensamento antropológico aos seus maiores ícones. Com a consequente redução dos temas, problemas, tópicos àqueles discutidos por Radcliffe-Brown e Malinowski. Embora Evans-Pritchard e Meyer Fortes não sejam “desconhecidos” da antropologia brasileira, certamente os textos apresentados causam impacto. Não apenas por seu ineditismo, mas pelo próprio conteúdo e discussões oferecidas, que nos serve como uma válvula de escape dos clichês a que estamos acostumados quando pensamos estrutural-funcionalismo, especialmente para os não especialistas no assunto.

O artigo que abre o livro é de autoria de Evans-Pritchard, intitulado “A Dança” (ano original 1928) onde analisa uma dança ritual Azande, a ghere buda (dança da cerveja). Aqui, o autor faz mais que apenas ressaltar o papel dessa dança como fator de equilíbrio social. Sua análise parte, como sempre, de detalhados exemplos etnográficos, classificados por ele em seus diferentes aspectos. Assim, no que poderia ser considerado um exercício de etnomusicologia, o autor perpassa elementos que compõem a *ghere buda*, sem os quais não seria possível compreendê-la. São três estes elementos, que por sua vez

são reclassificados em distinções *menores*: a música, o canto e o movimento. O que é notável aqui é que em nenhum momento essas distinções e classificações são “apenas” funções sociais. Elas são funções *da dança*, e de certa maneira, há neste texto, uma espécie de modelo para um estudo da dança mais completo, inserido dentro de um contexto social mais específico. Ora, é simbólico nesse sentido que a todo momento o autor lamente não ter a sua disposição (mais) gravações cinematográficas e audiográficas, pois o que buscava não eram somente as funções e significados sociais dessa dança, mas antes, um estudo da dança mais completo. O que porventura incluiria tais significados e funções sociais. Desse modo, o significado social da dança como ritual é “apenas” um dos aspectos que nos ajudam a entender o que seriam as próprias noções de ritual e de performance, em sentido mais amplificado. Ou, melhor dizendo, de uma *performance ritual* em um sentido mais abrangente.

Para a compreensão do que seria propriamente *ritual* nesta dança Azande, Evans-Pritchard ressalta não o potencial agregativo, o equilíbrio social firmado pela dança (embora não o negue) mas aqueles aspectos que rompem, por assim dizer, a ordem e o equilíbrio. Ele nos dá exemplos etnográficos de como em meio a dança ritual (sua análise restringe-se ao *gbere buda* realizado por ocasião de festas funerárias), algumas das atitudes de seus participantes não condiziam com a atitude ritual apropriada para aquele momento (embora não o fossem exatamente “não rituais”). Assim, ele fala de como, por exemplo as disputas sexuais envolvidas nos rituais poderiam gerar uma disrupção no próprio ritual (p. 29) e de como o consumo de cerveja poderia exaltar os participantes em disputas e intrigas que não tinham “nada” a ver com o evento, mas que são parte integrante do ritual e, a seu modo, um outro jeito de garantir a coesão (p. 35-36).

Temos aqui uma crítica à noção de equilíbrio como formulada por Radcliffe-Brown, na medida em que esta noção aparece na obra deste autor como um elemento dado: para Evans-Pritchard, são necessários mecanismos sociais tão poderosos como a feitiçaria ou uma liderança na dança, para que a coesão e o equilíbrio se efetuem. Esta “força de coesão”, não existe por si só, não é um dado exterior aos grupos sociais. Nas palavras de Evans-Pritchard, “*é preciso salientar que, apesar de a dança gerar um sentimento de camaradagem geral, tais ocasiões produzem não obstante perigos disruptivos para a unidade e a concórdia festivas [...] e tentamos mostrar que há **maquinaria social** para impedir essas desordens*” (p. 35, grifos meus). É nessa maquinaria social, que é feita de feitiçaria, de dança, de sexo e de brigas, por exemplo, que a coesão social é feita pelos próprios *performers* e indivíduos de uma sociedade. Algo que problematiza a formulação *ex-nihilo* de coesão social como mecanismo social básico no sentido clássico de inspiração durkheimiana do modelo proposto pela escola de Radcliffe-Brown. De certo modo, o sentido é invertido já aqui, em Evans-Pritchard; se podemos falar de coesão social e porque ela é produzida pelo corpo social e não o contrário.

De maneira similar, Meyer Fortes (1936) pontua que nos territórios da Costa do Ouro, atual Gana, entre os Tallensi, coesão social é algo justamente não evidente. Sua crítica é, de partida, mais direta, por assim dizer, chegando a comentar que, naquele período, “*coesão social ganhou lugar de honra na literatura antropológica como um dispositivo poupador de trabalho*”. Este conceito de coesão social era tratado como “*autoevidente, uma primeira lei da vida social como a primeira lei do movimento de Newton, pela qual tudo o mais poderia ser explicado*” (p. 39).

Deste modo, Fortes empenha-se em demonstrar como na verdade este conceito só faz sentido quando observado sob a luz de elementos que a primeira vista nos dizem o contrário, isto é, de elementos de desequilíbrio e das diferenças entre Tallis e Namoos, os dois grupos cultural e politicamente distintos que compõe o povo Tallensi.

Através de uma série de contrastes entre estas duas populações, reside o ponto chave para a leitura do autor, à medida que, de acordo com as análises feitas à época, eles formariam apenas um povo, os Tallensi. Sua análise parte de contrastes rituais, especialmente sobre proibições diferenciadas de certos cânticos, danças e feitiços entre Tallis e Namoos. A partir do que seria proibido para os Tallis e permitido aos Namoos, e vice-versa, Meyer Fortes observa uma espécie de complementaridade entre ritual e cultura e entre os dois grupos. Mas não apenas no estilo clássico do entendimento da coesão social que o próprio autor está criticando. Essa complementaridade só pode existir a partir da diferenciação política que ela proporciona e seu consequente equilíbrio.

De acordo com o autor, embora os dois povos se apresentem como uma cultura unificada, eles são politicamente distintos e apresentam formas de festividades diferentes devido a esse mesmo fator. Segundo Fortes:

“Por um lado, é como se cada comunidade se consolidasse social e moralmente pelo simples fato de rejeitar seus vizinhos [...] A diferença entre os ritos dos Tallis das Colinas e aqueles dos Namoos demonstra exemplarmente a dicotomia e o antagonismo dessa polaridade fundamental para a estrutura política dos Tallensi. Está certo que toda atividade cerimonial tale expressa a exclusividade do grupo que a realiza, mas, nesses festivais, a expressão da diferença só tem validade política porque é recíproca. A diferença é tornada pública na dança e dramatizada no ritual esotérico”. (p. 54)

Meyer Fortes, em seguida, questiona como Tallis e Namoos, através dessas diferenças, se apresentam como “comunidades culturalmente equivalentes” e muito íntimas econômica e socialmente; *como*, afinal, apresentam um “idioma cultural comum, além de uma única língua” (p. 41). Se é na diferença ritual que ele encontra a chave para a distinção política entre os dois grupos, é na própria oposição política que ele encontra a resposta para esta questão.

Isto é, seu questionamento é sobre como surgem os Tallensi como cultura “unificada”, como sociedade (ou grupo social). É a própria intimidade entre Tallis e Namoos, esclarece o autor, que estabelece um limite à diferenciação entre os dois grupos, e é a partir do próprio limite de diferenciação que gera-se uma dependência mútua.

Colocando o que descreve o autor de maneira resumida: em seu denso relato etnográfico sobre os rituais de chefia entre Namoos e Tallis, posições políticas diferenciadas entre os dois grupos – Naam e Tendaana, respectivamente – são constituídas por uma série de tabus entre as duas lideranças (e entre as lideranças das subdivisões clânicas entre dos dois grupos), todas elas refletidas nos cerimoniais e nas próprias relações econômicas entre Namoos e Tallis. Não obstante, quando entra o mês do Golib, um festival realizado como meio de assegurar o sucesso do plantio, da colheita e da fertilidade em geral, Nesse festival são distribuídos cargos e aparatos sagrados entre os clãs dos Tallis, marcado por diversas

restrições, como a de derramamento de sangue, uso de roupas de pano, escolha de uma esposa e até mesmo ritos funerários, que são adiados.

Durante esse festival, os Namoos são excluídos do ritual principal, podendo apenas participar como expectadores de algumas danças, sendo até mesmo vetado a um Namoo ver um desses rituais. Mas o ritual final requer uma reintegração entre os dois grupos. Os chefes dos dois grupos têm de cooperar para que o ritual seja bem-sucedido, e Fortes enxerga nessa cooperação a evidência de que “as funções sociais integrativas estão determinadas primordialmente pelo contexto da estrutura social, e evidenciam-se nas cerimônias peculiares da ocasião” (p. 56).

E, concluindo seu raciocínio, o autor, de maneira similar a Evans-Pritchard, afirma: “o conceito de coesão social como eu o entendo, tanto no interior das duas grandes comunidades da sociedade tale, quanto entre elas, não é um atributo último dessa sociedade, mas é antes o resultado da ação de mecanismos sociais específicos” (p. 57). São esses mecanismos sociais específicos de diferenciação que, na leitura de Fortes, quando opostos um ao outro, são os responsáveis por gerar a coesão, e não o contrário. Aqui também há a noção de que a famigerada coesão também é feita, ela é criada no “interior” das relações sociais e não uma imposição de uma sociedade transcendental, um “atributo último” da sociedade que se impõe sobre essas mesmas relações.

O texto de Hilda Kuper (1944), “Um Ritual de Realeza entre os Suazi”, encontra-se um registro diferente dos demais (bem como o de Monica Wilson). Seu texto foca na descrição do ritual *Incwala*, apresentado como evento de confirmação de poder do rei Suazi. O texto é marcante precisamente por nos lembrar de um estilo etnográfico que talvez tenha se perdido entre os rituais acadêmicos textuais contemporâneos. Trata-se de uma descrição que, além de elaborar análises sobre as significações sociais e sobre a estratificação social dos Suazi, preocupações do estrutural-funcionalismo, apresenta um estilo diferente, precisamente por encontrar-se em um espaço-tempo diferente daquele em que se inserem etnógrafos homens, como discutido por Christine Hugh-Jones em sua seminal etnografia entre os Pirá-Paraná (From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia, 1979); a descrição de Kuper sobre o *Incwala*, justamente pela firmeza e detalhamento da descrição, caminha no mesmo sentido dos textos anteriores, embora por vias diferentes, e mostra o quanto a coesão social, em vez de imposta “de fora para dentro” é talhada no próprio cotidiano das relações rituais.

Como seu registro encontra-se neste espaço-tempo que é convencionalmente chamado de doméstico, no que também se convencionou como uma “periferia política”, um espaço-tempo tido como menos importante e impactante na constituição do aspecto ritual, creio que o relato etnográfico de Kuper possa nos guiar por um estilo etnográfico que captura os aspectos rituais nas malhas do cotidiano. Deste modo, sua visão pode nos ajudar a repensar a noção do ritual como algo apartado desse domínio “doméstico”, o que, segundo algumas das teorias mais aceitas durante um longo tempo na antropologia, diferencia o aspecto ritual.

Em sua análise, Kuper mostra precisamente o quanto de cotidiano existe na produção e reprodução de um ritual, o que é mais marcante por se tratar de um ritual excepcional realizado apenas quando um rei assume o poder ou atinge a maioria (do contrário, a *Incwala* é suspensa). Na seção reservada aos preparativos da festa-ritual, e nos relatos de menores proporções, realizados como pre-

parativos, podemos ver como o que marca o ritual como algo apartado das malhas do cotidiano é *um outro cotidiano*; marcadamente ritual, circunscrito por regras diferentes, mas ainda, cotidiano. Como, por exemplo, no caso dos jovens que devem buscar galhos de árvores *lusekwane* (p. 76) ou o preparo dos medicamentos que devem ser ingeridos pelo rei quando a *Incwala* acontecer.

Ora, é a partir mesmo dessas relações que a autora (re)constrói a ideia de coesão; ou seja, podemos entrever aqui uma linha que percorre o livro inteiro, cada texto a seu modo; trata-se de um questionamento vivo de como se constituem essas sociedades, esses agrupamentos, esses rituais, e não tomá-los como dados, garantidos por uma espécie de “ordem” superior, como se as sociedades, rituais, grupos, etc., fossem entidades mágicas que preexistem às relações sociais. São a partir dessas mesmas relações que se formam essas “instituições”. O ponto de vista de Kuper sobreescreve de maneira forte essa afirmação, ao trazer para o centro da análise do ritual aquilo que é tipo como lateral, periférico e às vezes até desimportante.

Nesse aspecto, a análise de Monica Wilson, “Ritual e simbolismo entre os nyakyusa”, de 1954, também segue a mesma linha, com o adendo de apontar na metáfora e no próprio simbolismo nyakyusa esses aspectos outrora marginais. Mais que isso, a autora a todo momento, ressalta a significação do poder de criação ritual nyakyusa. Ora, se Wilson está aqui ressaltando o poder de criação do e no ritual entre os Nyakyusa, e se o ritual é, para autora, o elemento constituinte da coesão social, mais uma vez, a coesão só pode ser criada pelos participantes deste ritual. Mas não por uma necessidade intrínseca de criação da coesão, mas antes como resultado de outras relações sociais. Um exemplo analítico da autora esclarecerá este dado.

Em meio a discussões sobre os significados sociais da festa e do ritual nyakyusa, chegando mesmo a debater o que seria o próprio simbolismo social, uma dessas discussões chama a atenção, sendo essa baseada na própria concepção nyakyusa sobre seu ritual. Isto ocorre no momento em que Wilson discute a *natureza* do simbolismo ritual nyakyusa e estabelece uma analogia com o simbolismo da poesia. Suas preocupações giram em torno de como o simbolismo produz seus signos de diferença e semelhança. Nesse sentido, a autora faz uma distinção entre o simbolismo poético e o simbolismo ritual: ao passo que as associações simbólicas necessitam de um “idioma cultural, formas aceitas de expressão” - e por isso o simbolismo poético é idêntico ao ritual - no simbolismo ritual as coisas que se assemelham são colocadas em uma relação de causalidade, ao contrário da poesia em que “elas são apenas similares e isso é tudo”. Diferente da poesia, em que as associações são apenas semelhanças simbólicas, nos rituais nyakyusa, essas semelhanças têm efeitos *reais*; mas o essencial é que:

O semelhante produz o semelhante [...] e, às vezes, as coisas ou ações semelhantes são tidas como antagônicas [...]. No campo da antropologia, não creio que haja quaisquer regras, quaisquer princípios gerais a serem encontrados, que explicariam por que algumas coisas são escolhidas como simpáticas e outras antagônicas, ou mesmo por que certas coisas são escolhidas como assemelhadas. Isso depende do que o poeta sentiu quando criou sua imagem, pois o adivinho e o médico que criam um novo ritual ao modificar o antigo, são nesse sentido, poetas (p. 116).

O trecho acima talvez resuma precisamente o argumento geral do livro. Não se trata, como na crítica de Fortes, de simplesmente enxergar a coesão social à força nos contextos observados; trata-se, antes, de um trabalho árduo de descrição que visa compreender os mecanismos básicos pelos quais essa coesão se forma e de como, no limite, se cria a própria sociedade que deveria ser “coesa”. São preocupações teóricas e metodológicas (que, no entanto, se dobram sobre o campo político-epistemológico de nossa disciplina) de uma antropologia atual, sobre como se criam e se recriam grupos sociais e os modelos de compreensão sobre estes mesmos grupos sociais. Nas palavras da própria organizadora: “*Com eles podemos transcender a leitura mais mecânica das conceituações canônicas do estrutural-funcionalismo, que, despojando-as de conteúdo etnográfico e das formulações mais criativas e heterodoxas, tendem a ver no ritual apenas um reforço das normas e a expressão de conflitos*” (p. 11) que reforçam a coesão social. O tema aqui é outro: *criatividade social*.

Gabriel Bertolo é doutorando no PPGAS da UFSCar.

RECEBIDO: 02/03/2017

APROVADO: 10/07/2017

RESENHAS

BURIGO, Juliana. CORDOVA, Dayana Zdebsky (orgs.). 2015. *Conversas sobre arte*. Curitiba, Brasil [2009 - 2013]. Curitiba: Máquina de escrever. 340 pp.

GERCIANE MARIA DA COSTA OLIVEIRA

Pensar as questões da arte contemporânea com os criadores implica tomar um percurso que se desloca da centralidade do objeto artístico para as condições próprias da produção, do fazer estético. Para além desse, outros itinerários seriam possíveis. Partir da obra, da abordagem de suas características intrínsecas, de sua linguagem ou dos intermediários, observando a condição de distribuição e circulação das obras operadas sob o regime da comunicação ou ainda, do público, considerando a progressiva inserção desse elemento na realização da obra e na sua significação.

No entanto, a ação cada vez mais polivalente do artista, característica da arte contemporânea que se trama em rede, tem colocado esse agente como informante privilegiado do sistema artístico, na perspectiva de que os produtores assumem uma visão global do processo de produção das obras, tanto a material como a simbólica. Neste sentido, tomar o ateliê como ponto de partida da reflexão não significa negligenciar os aspectos da mediação e da recepção artística, mas representa tratar esses polos a partir de suas interconexões e articulações.

O livro *Conversas sobre arte*, organizado por Juliana Burigo e Dayana Zdebsky, publicado em 2015 pela editora Máquina de Escrever, assume bem esta perspectiva. A obra se organiza em torno de entrevistas realizadas com um crítico, um galerista e sete artistas residentes em Curitiba, de projeção local e nacional, que elencam experiências de sobreposição de papéis dentro do próprio circuito artístico ou entre os campos da arte e do ensino.

Dividido em treze capítulos, com 340 páginas, o livro traz a apresentação de Fernando Burjato, dois textos das organizadoras que introduzem a obra, nove entrevistas e um capítulo final que explicita os procedimentos da edição do livro. Os entrevistados são: Tony Camargo, Carina Weidle, Artur Freitas, Cleverson Oliveira, Marco Mello, Eliane Prolik, Geraldo Leão, Fábio Noronha e Rossana Guimarães.

No que diz respeito à apresentação dos artistas, os dados biográficos e de carreira aparecem de modo mais esmiuçado no desenrolar de cada entrevista, porém, é possível ter informações gerais sobre os entrevistados no texto introdutório de Juliana Burigo, com base na breve indicação das atividades desenvolvidas por esses artistas (crítico, professor, galerista, historiador e outros).

A utilização das imagens na composição do livro, por sua vez, é um ponto alto da obra. Tendo em vista que as discussões versam sobre o campo das artes visuais, o modo como os elementos imagéti-

cos são tratados e mobilizados pela organização expressam a compreensão do estatuto particular desse recurso. As imagens não são postas de forma meramente ilustrativa, mas elas trazem um argumento próprio dentro da discussão. Como afirmam as organizadoras, “a escolha de apresentar, junto ao texto, imagens de obras desses artistas vem da vontade de dar mais sabor ainda para a leitura, de recheá-la e, também, de trazer ao leitor um conteúdo paralelo, mas que é o principal ingrediente das escolhas que agrupam – suas obras” (p. 334-335).

Respeitando a ordem cronológica da realização das entrevistas (2009-2013), a disposição dos diálogos é feita de modo linear, o que empresta um caráter fluido ao seguimento das reflexões, ao avançar e retornar a temáticas de maneira aleatória, fator que evoca a situação de uma conversa. Como a organização justifica, a opção por guardar a sequência das datas em que ocorreram as entrevistas responde ao desejo de apresentar as falas sem propor interferências, apontar evoluções ou elaborar narrativas e sequências de pensamentos.

A condução do diálogo feita pelas organizadoras apresenta o que Juliano Burigo considera de visões complementares, no sentido de que ela problematizaria as “questões artísticas e das obras” e Daiana Zdebsky perscrutaria as “relações culturalmente estabelecidas entre obras e personagens” (p.25). Esta dinâmica guiará o desenvolvimento de cada entrevista.

Na primeira entrevista, com o artista Tomy Camargo, questões como as injunções do mercado sobre o artista, tensões existentes entre os agentes e profissionais do campo da arte na realização da obra, diálogo das produções artísticas contemporâneas com a história da arte e o papel dos museus na distinção do objeto artístico aos “comuns” são levantadas. Refletindo sobre a relação entre arte e vida, tão problematizada pela arte contemporânea, o artista pondera: “Portanto, a arte acompanha, mas não pode ser a vida em si e, ao ser confundida com a vida, inclusive e automaticamente, deixa de ser arte” (p.65).

A artista e professora universitária Corina Weidle se volta para os aspectos mais subjetivos do seu processo. Reportando a sua estadia em Londres, a artista fala do seu fluxo de criação, da sua intenção figurativa inicial que persiste, mas que se transmuta ao longo da sua carreira. Evidenciando o papel da memória na experiência e no trabalho do produtor, Carolina Weidle aborda a sua relação com a imagem do “rodajato”: “ela é uma imagem vinda da infância que funciona, pelo menos para mim, como uma espécie de diagrama” (p. 79). Problematizando a autonomia da obra ao contexto de exposição, a artista afirma que a instalação se apresenta como uma decorrência do trabalho e de que, apesar de considerar a interferência do espaço sobre a obra, a existência de uma lógica interna (objeto artístico) e de uma lógica externa (espaço de exposição) as tornam independentes.

Dentre os diversos aspectos levantados na conversa com Airton Freitas, crítico, historiador e professor universitário, a relação entre arte e moral assume destaque. Como o campo da arte contemporânea nos últimos anos tem legitimado práticas que transgredem regras jurídicas, “validando a possibilidade de fazer intervenções na vida social em que o acordo está explícito apenas de um lado: o lado do criador, do performer” (p. 110). O diálogo que se estabelece sobre este ponto leva o leitor a pensar sobre a ideia de uma autonomia penal da produção de bens simbólicos. Mais uma vez, o mote entre a permeabilidade de arte e vida se apresenta.

Manifestando, por vezes, uma tônica crítica, a entrevista com Cleverson Oliveira assinala para o fazer artístico diante de relações de mercado. Estabelecendo em certos pontos (como política cultural, a inserção dos artistas no comércio de arte e outros) um paralelo entre o Brasil e os Estados Unidos, país em que o artista residiu desde a década de 1990, Cleverson Oliveira denota, em vários trechos de sua fala, como o campo artístico se encontra atravessado por correlações de poder e como os artistas têm se inscrito no interior desta dinâmica. Ao relatar as mudanças políticas e culturais que se processaram nos Estados Unidos, intensificadas nos anos do governo George Bush, o artista descreve como a conformação desse *ethos* afetou a esfera da produção artística. Em suas palavras, “esse universo todo que o Warhol viveu acabou, a cidade varreu o mundo dos loucos e boêmios, a liberdade dos indivíduos” (p. 145).

Marcos Silveira Mello, em sua entrevista, oferece uma perspectiva do sistema das artes pelo ponto de vista do intermediário, do galerista. Considerando o papel importante que a mediação assume na constituição da valoração não só financeira, mas simbólica da obra, Marcos Mello narra os desafios encontrados ao instalar um espaço de venda exclusivo para arte contemporânea, nos anos de 1990, em Curitiba. Isto se deve às condições do mercado de arte contemporânea em geral, onde a oferta é indefinida, e os critérios de julgamento não estão claramente postos, como ocorre no mercado de arte classificada. Entre assuntos como o lugar do intermediário na projeção de artistas, o galerista tece considerações sobre os critérios que definem o que é uma obra artística. Para ele, “os objetos de arte – em minha compreensão, afinal são os meus critérios que estão sendo convocados – são itens excepcionais, eles são um enquanto são também outro. Arte é o território que abriga as realidades extraordinárias, compostas de coisas que são e não são o que são” (p.164).

A conversa com Eliane Prolik oferece, por meio da narrativa de sua carreira, um histórico interessante do campo das artes curitibano ao leitor ao abordar os movimentos e coletivos locais dos quais integrou. Um aspecto que se sobressai na sua fala é a atribuição da importância do estado no fomento da produção local. Seja via editais ou na formação de acervos públicos, as políticas culturais são constitutivas do cenário artístico. A artista relata, ainda, a sua experiência na aquisição de obras para os acervos públicos para instituições, como a Fundação Cultural de Curitiba.

A relação entre artista e mercado é posta sob uma ótica de menor conflito por Geraldo Leão. Para o artista, a produção estética, ao longo de sua história, precisou conviver com as injunções do comércio de obras, tendo em vista que 90% das obras mais celebradas no universo artístico foram realizadas sob encomendas, do mecenato da Igreja ou do Estado. Neste sentido, o artista considera: “mercado é um problema quando não vem posteriormente ao trabalho” (p.214) e “o mercado é um dos elementos que o artista dialoga” (p. 217). Sua fala é bastante profícua para compreender a emergência do comércio de arte no Paraná.

A dupla posição ocupada por Fábio Noronha como artista e professor/pesquisador se manifesta na entrevista como um tema central. A questão suscita pensar nos modos de circulação do fazer artístico paralelos ao circuito oficial, mas que não lhes são completamente alheios. Com efeito, a prática artística institucional, baseada na atuação docente e de pesquisador, ativa outras redes de agentes que conformam espaços de trocas potentes para o “artista/pesquisador”. Ampliando a visão de um *locus*

único de circulação, nesta entrevista se assinala para o trânsito das produções estéticas via mercado e via academia.

A última entrevistada, Rossana Guimarães, fala de sua obra e do seu processo, do seu pioneirismo nas performances em Curitiba na década de 1980 e da relação mercadológica da sua produção com as galerias do eixo Rio-São Paulo. Tocando na questão da excessiva permeabilidade entre arte e vida no regime contemporâneo, Rossana destaca a necessidade de o artista ser fiel a si mesmo em seu fazer. Sobre a criação e o desdobramento de ideias já existentes, ela assinala para a possibilidade de tomar uma dessas vias, “(...) acredito que existem dois tipos de artista no mundo, existem aqueles que criam e aqueles que desenvolvem, que são bons desenvolvedores de ideias” (p. 323). Contudo, ao tomar a poética de um trabalho como influência é uma questão ética creditá-lo.

Em suma, o referido trabalho é bastante instigante, tanto pelo seu formato dialogado quanto pelas temáticas que toca. Na esteira das trajetórias individuais dos artistas, na narrativa de seus processos de criação e na significação de suas obras, temáticas amplas da arte contemporânea são postas, envolvendo o leitor de maneira leve e quase que desprestenciosa.

Gerciane Maria da Costa Oliveira é doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará e professora da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFRSA).

RECEBIDO: 02/03/2017

APROVADO: 09/12/2017

RESENHAS

MANICA, Daniela; KOFES, Suely. 2015. *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Lamparina. 412 pp.

FELIPE MAGALDI

A crítica da resistente oposição entre indivíduo e sociedade tem ocupado o cerne dos debates antropológicos contemporâneos. Seus contornos mais nítidos se delineiam sobretudo nos campos da etnologia indígena e da antropologia da ciência e da tecnologia, nos quais associam-se a toda uma série de questionamentos a propósito da tentativa de separação entre natureza e cultura protagonizada pelos saberes ocidentais modernos. Entretanto, o adensamento do debate nessas áreas de investigação não implica em sua restrição ao estudo das sociocosmologias ameríndias ou das práticas de laboratório. Pelo contrário, é também crescente o número de pesquisas comprometidas com a reformulação dos dualismos historicamente estabelecidos na antropologia em searas cada vez mais transversais e heterogêneas, confirmando tanto a relevância dessa incumbência quanto a criatividade e a disposição da disciplina de levar a sério o projeto de simetrizar seus campos empíricos.

É o caso do livro *Vida e grafias: narrativas antropológicas*, entre biografia e etnografia, organizado por Suely Kofes e Daniela Manica. Surgido na esteira das referidas preocupações, a obra traz a originalidade de eleger como seu fio condutor privilegiado as articulações possíveis entre etnografia e biografia. Mais especificamente, sua aposta reside na problematização dos desafios da questão da escrita no ofício antropológico a partir do que se poderia caracterizar como uma dupla tarefa: por um lado, a desestabilização dos pressupostos do fazer biográfico, tais como a “individualidade”, o “*self*”, o “sujeito”, a “coerência da vida” etc.; e por outro, ao mesmo tempo, a apropriação de suas intenções no intuito de engendrar narrativas capazes de dar conta da abordagem de trajetórias em sua complexidade e extensão. Longe de paradoxal, o que essa proposta enseja é uma espécie de terreno de contágio – crítico e controlado – entre etnografia e biografia, tendo em vista suas mútuas afecções, mas sem diluir suas especificidades.

Trata-se de uma coletânea composta por dezessete artigos, produto do Grupo de Trabalho *Etnografia e Biografia na Antropologia: Experiências com as Diversas Grafias sobre a Vida Social*, coordenado pelas autoras na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 2012 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. De modo geral, os trabalhos incluem em seu escopo tanto reflexões metodológicas sobre as fontes possíveis para essa linha de investigação (incluindo-se aí as próprias obras “biográficas” ou “autobiográficas”, em combinação com arquivos, documentos, imagens, sons,

trabalho de campo e entrevistas, entre outros recursos) quanto questões mais teóricas, desenvolvidas como base no estudo de autores situados.

Os skatistas são os primeiros viventes a figurar no livro. Em um pequeno e provocativo prefácio, de autoria de Pedro Peixoto Ferreira, deixa-se entrever a questão que permeia toda a obra: o problema da “grafia”, suscitado a partir do caso da “skatografia”. Trata-se das variadas formas de escrita do skate, envolvendo seus corpos e obstáculos, assim como toda uma variada produção fotográfica, videográfica e textual. Apoiado nessas imagens e discursos, o autor ganha acesso ao complexo conceito nativo de “pico” (e, por derivação, de “picologia”), que diz respeito à busca ativa de uma configuração específica de espaço-tempo na qual a prática do skate se torna possível e desejável. Surgem, então, as principais questões que ecoarão nas páginas seguintes. Como se entrelaçam e se co-constituem as pessoas e as coisas? E, nessa trama, como se imbricam os diferentes tipos de grafia?

A apresentação, assinada pelas autoras, faz menção ao texto usado como chamada para resumos, contribuindo para elucidar as intenções iniciais do debate. A proposta de Tim Ingold de que a antropologia deva ser uma indagação sobre as condições de possibilidade da vida humana no mundo, e não um estudo autocentrado sobre como se escreve etnografia, revela-se aí insuficiente. Diversamente, busca-se aceitar os desafios da grafia na antropologia, entendendo-os não como “autocentrados”, mas elementares. Isso porque a seara aberta através dessa escolha envolve ainda uma investigação a propósito das múltiplas formas de grafia, não só aquela antecedida pelo prefixo “etno”. A “biografia” se destaca dessa intenção, acrescentando-se, porém, à autobiografia, à fotografia, à cartografia e às distintas formas de registros, textuais, imagéticos e sonoros.

O artigo “Narrativas biográfica: que tipo de antropologia isso pode ser?”, de Suely Kofes, aprofunda ainda mais essas indagações, dispondo-se a retomar, de forma inovadora, a clássica questão das “histórias de vida” – já consolidada como “método qualitativo” nos manuais de pesquisa etnográfica – a partir de um enfoque biográfico (que poderia ser também caracterizado como “etnobiográfico”). Isso significa tensionar os supostos antropológicos de totalidade, tais como “sociedade”, “cultura”, “estrutura”, comprometidos com o controverso horizonte de comparação, generalização e universalismo característico da disciplina, cujo efeito é encontrar na particularidade (sendo a etnografia uma de suas formas) ora um fim em si mesma, ora apenas uma parte de um objetivo comparativo mais amplo. Ademais, implica em contornar o malabarismo semântico que fez coincidir o termo “vida”, constitutivo do léxico “biografia”, com o significado de “indivíduo”. Percorrendo a história da antropologia, Kofes trata de demonstrar como o problema das narrativas de e sobre pessoas particulares foi relegado ora ao campo da memória, ora ao campo do psicologismo e da ficção, em oposição à dimensão dos “fatos”. Nesse sentido, para reinseri-las plenamente no campo de indagações antropológicas, seria necessário reestabelecer não um individualismo metodológico, mas as próprias distinções entre “particular” e “geral”, “ideográfico” e “nomotético”, “pesquisa” e “teoria”, em favor de um modelo de análise capaz de dar conta de como os sujeitos são constituídos de relacionamentos, ao mesmo tempo os engendrando. Nesse projeto, uma determinada noção de “experiência” poderia desempenhar um papel chave, na medida em que reconheceria o imbricamento incontornável entre o narrado e o vivido.

Essas interrogações se verificam com especial clareza em alguns dos artigos subsequentes. Em “Autobiografias, memoriais e a narrativa biográfica de um cientista”, Daniela Manica trata do caso do médico baiano Elsimar Coutinho, conhecido por seus experimentos com a saúde reprodutiva da mulher. A partir do entrecruzamento entre suas notas autobiográficas e pesquisas em arquivos de instituições que se envolveram sua trajetória, entre outros recursos metodológicos, a autora busca elucidar a justaposição de contextos sociais que a atravessam, consubstanciadas em um conjunto de relações entre pessoas, instituições, políticas e substâncias. Nesse sentido, sublinha que tomar uma trajetória como fio condutor não implica simplesmente em um foco privilegiado sobre a singularidade de um indivíduo. Em uma arguta revisão bibliográfica, deixa ainda claro as insuficiências das soluções objetivistas instituídas nas ciências sociais para o estudo das trajetórias, particularmente aquela que subjaz à teoria do campo de Pierre Bourdieu, a qual termina submetendo-se aos pressupostos de “verdade” em oposição à “artificialidade”, esbarrando ainda em questões relativas à autoridade etnográfica.

Por um lado, alguns textos dedicam-se a elucubrar a questão do biográfico desde o próprio pensamento antropológico. É exemplo “Escrita de si, escrita do mundo: Michel Leiris e a experiência sagrada”, de Júlia Goyatá, que trata da importância da imbricação entre escrita autobiográfica e teoria social para a fabulação do conceito de “sagrado” nesse autor. Já “Imbricamentos entre etnografia e biografia: um estudo sobre Roy Wagner”, de Iracema Dulley, analisa os textos do antropólogo estadunidense no intuito de iluminar as relações entre biografia e etnografia, fazendo menção também a seu próprio contato pessoal com o mesmo (propondo assim, de maneira estimulante, uma “etnografia do autor”). Em “Para além das vidas de Nimuendaju: constituição de narrativas da história da antropologia”, de Christiano Tambascia, a questão reside mais em examinar as narrativas constituídas em torno da carreira desse antropólogo alemão, na intenção de entender os sentidos atribuídos à sua obra na antropologia brasileira.

Avançando ainda mais nos limites da antropologia, encontra-se “Entre negócios, ócios e domingos: a ego-história de Boris Fausto”, de Wilton Silva, dedicado à discussão do conceito de ego-história (que condensa a maneira através da qual os historiadores pensam e fazem autobiografia) a partir do exame da obra de Boris Fausto. “Antropologia nas cidades em grafias literárias”, de Cristina Maria da Silva, trata das conversações entre a etnografia e a literatura com foco em variados escritores brasileiros contemporâneos especializados na temática urbana. Propondo uma interlocução com a filosofia de autores como Deleuze e Guattari, “Etnografia, cartografia e devir: potencialidades da escrita nas pesquisas antropológicas contemporâneas”, de Rafael Mejía, se indaga sobre os desafios da etnografia e da relação entre pesquisa de campo e escritura a partir da aproximação com as cartografias, sugerindo a experimentação e as afecções como pontos de adensamento de seus questionamentos. Em interseção com o campo da política, “Messianismo no neonazismo estadunidense: a autobiografia de David Lane”, de Adriana Dias, explora a relação entre experiência, narrativa e memória com base na análise da autobiografia do líder neonazista David Lane. O diálogo com o cinema fica evidente em “Edifício Master: o documentário e a experiência de vida na metrópole”, de Ana Lúcia Modesto, em que se evidencia a sugestão de pensar o levantamento de histórias de vida através dos recursos do documentário, com inspiração no trabalho do diretor Eduardo Coutinho. Há, ainda, uma relação com a música, nítida no

artigo “Ninguém canta para ninguém: papel da canção, canção de papel”, de Carolina Rodrigues, que se ocupa da crítica aos modos predominantes de apreensão da canção na historiografia, na sociologia da indústria musical, na pedagogia política e nas biografias propriamente ditas.

Como já fica notório nesses dois últimos trabalhos, nem só as vidas dos intelectuais habitam as entrelinhas desta antologia. Destaca-se, igualmente, toda uma série de pesquisas dedicada ao estudo das vidas ordinárias, mais ou menos célebres, porém não menos interessantes. “Por uma etnografia dos artistas populares: reflexões sobre personas midiáticas e biografias de celebridades”, de Raphael Bispo, encontra-se justamente nesse limiar, abordando a trajetória da chacrete Índia Potira, valendo-se, para tanto, das narrativas contidas em matérias jornalísticas pesquisadas no acervo da Biblioteca Nacional, assim como da coleção particular da própria artista sobre sua carreira. “Biografias judiciárias: analisando laudos psiquiátricos de autos de processos penais”, de Maria Luisa Scaramella, examina o caso psiquiátrico de Maura Lopes Cansado, acusada de estrangular uma paciente durante seu período de internação. A autora, atravessando sua autobiografia e os laudos inscritos nos autos de seu processo penal, questiona a produção de verdade da narrativa biográfica judiciária. “Não mais somente na rua: autobiografia e relatos biográficos de Esmeralda Ortiz como exercício etnográfico em São Paulo”, de Hugo Ciavatta, apresenta o caso da ex-moradora de rua Esmeralda Ortiz, partindo de trabalho de campo e também da análise de sua autobiografia na cidade de São Paulo. “Histórias e narrativas envolvendo a ocupação Mauá”, de Stella Paterniani, consiste em uma etnografia dos movimentos de moradia envolvidos na ocupação Mauá, também na capital paulista. “Entre relatos de vida, fotografias e cartografias: uma etnografia em diferentes proximidades”, de Cristiane Souza, investiga o caso da migrante Dona Elizete entre o interior da Bahia e Salvador, refletindo sobre os usos e possibilidades de diferentes fontes e grafias, bem como acerca da relação entre memória, experiência vivida e território. Finalmente, “Fotografia como resíduo biográfico: memória familiar, cultura urbana e sociabilidade”, de Alexandre Bispo, explora uma misteriosa coleção de fotografias familiares encontrada em um antiquário, centrando-se no caso de Cleonice Maria Heine, figura recorrente nesse material. Nesse sentido, busca restituir, assente no estudo das imagens desse arquivo pessoal, sua trajetória em articulação com a cultura urbana de São Paulo por volta das décadas de 1920 e 1960.

Vê-se, a partir da leitura desses trabalhos, as potenciais direções apontadas pela proposta do livro. Em primeiro lugar, destaque-se a investigação sobre conceitos que tensionam a diáde vida-grafia, evidente sobretudo nos artigos que evocam autores como Leiris, Bataille, Deleuze e Guattari, entre outros. Em seguida, evidencia-se o estudo de itinerários que, apenas aparentemente “individuais”, terminam por revelar complexas tramas de pessoas, instituições e materialidades, sem submetê-las ao estatuto de uma sociedade englobante (no sentido durkheimiano). É o caso das pesquisas sobre Elsimar Coutinho, Roy Wagner, David Lane, Índia Potira, Esmeralda Ortiz, Maura Lopes Cansado, Dona Elizete, Cleonice Maria Heine, etc. O sentido inverso, destaque-se, é igualmente verdadeiro. Assim, em pesquisas como aquela sobre os grupos engajados na ocupação Mauá, a significação do “coletivo” não é estabelecida meramente na ordem do supra-individual, mas na coexistência entre coesão e diferenciação.

Ademais, chama a atenção a reflexão sobre os usos metodológicos da escrita, seja ela escrita “de si” – como nos artigos que operam sobretudo a partir de autobiografias – ou “do outro” – como no

caso das pesquisas que se dedicam a narrativas históricas e laudos judiciais. Encontram-se, como exemplos, as trajetórias de Elsimar Coutinho, David Lane, Esmeralda Ortiz, Índia Potira, Nimuendaju e Maria Lopes Cansado. Questiona-se, nesses textos, a dualidade entre o estatuto de verdade e/ou de ficção implicados nessas narrativas. Finalmente, a própria coincidência entre “escrita” e “grafia” é posta sob suspeita nas investigações que se engajam na análise de outras linguagens, artísticas ou não. Nesse filão, avultam os textos sobre o documentário Edifício Master, sobre os registros da música popular e sobre os casos de Cleonice Heine e de Dona Elizete, construídos essencialmente a partir de recursos imagéticos e fotográficos ou da combinação destes com fontes de outra ordem. A própria literatura aparece nesse corpo textual ultrapassando os limites da mera representação gráfica, coincidindo com a dimensão da experiência.

Pode-se afirmar que não é somente a “vida” de uma série de personagens que se encontra inscrita nesta compilação. Também faz-se presente, em surdina, a própria questão ontológica sobre o que é vida ou sobre o que conta como vida, isto é, o estatuto próprio da *bios*, em suas várias formas de registro. Embora sem dar respostas definitivas para esse problema, *Vida e Grafias* deixa uma pista interessante, justamente porque mais sutil: aquela segundo a qual onde há um nome, há um conjunto de relações. Como sugere o posfácio de Fabiana Bruno, é preciso aceitar que toda e qualquer biografia encerra tanto o singular como o coletivo. Seria possível admitir, assim, a relacionalidade – mais que o relativismo – como a possível chave para o entendimento do enigma etnobiográfico. Por esse motivo, e por contar com trabalhos de alta qualidade, trata-se aqui de uma leitura inspiradora e fundamental, especialmente para aqueles pesquisadores que estejam comprometidos com a busca de novas perspectivas sobre carreiras, trajetórias, histórias de vida e itinerários intelectuais, particularmente em contextos urbanos.

Felipe Magaldi é mestre em Antropologia pela UFF e doutorando em Antropologia Social no Museu Nacional/UFRJ.

RECEBIDO: 02/03/2017

APROVADO: 27/06/2017

RESENHAS

TONIOL, R. e STEIL, C. 2016. *Nos Rastros da Natureza: a conversão da experiência rural em ecológica a partir de uma política de estado*. Curitiba: Appris. 217 pp.

ROQUE PINTO DA SILVA SANTOS

O livro “Nos Rastros da Natureza: a conversão da experiência rural em ecológica a partir de uma política de estado”, de autoria dos antropólogos Rodrigo Toniol e Carlos Steil, procura descrever e analisar caminhadas em propriedades rurais na região central do Estado do Paraná, instituídas como política pública a partir do ano de 2007.

O livro é resultado de uma investigação original de natureza etnográfica levada a cabo no Vale do Ivaí, em que se busca verificar no terreno, acompanhando as caravanas de caminhantes, como valores e práticas de orientação ecológica se materializavam nessas práticas e em seu entorno político, social, ecológico e econômico.

Trata-se de um trabalho que pretende explicitar os significados do caminhar e seus desdobramentos, tanto no terreno de investigação empírica quanto no âmbito teórico-conceitual. E assim, dentro da melhor tradição antropológica, situa-se no entremeio, persegue o oblíquo, o transversal, busca delinear aquele objeto que atravessa o mundo social e ao fazê-lo explicita seus dramas e enredos.

Para isso, os autores lançam mão de uma estratégia escritural inteligente quando estruturam o trabalho em subcapítulos curtos e objetivos, mesmo nas partes dedicadas ao aspecto teórico. Outro ponto positivo a ser registrado é o rigor em que é utilizada a narrativa etnográfica. Ao invés de extensas transcrições em estado bruto ou longas descrições supérfluas que muitas vezes se apartam dos objetivos pretendidos, o que se vê na obra de Toniol e Steil é uma coordenação acurada na direção de um equilíbrio entre o referencial teórico, a descrição e a análise. As vozes locais são evocadas como ferramenta de precisão, no momento justo.

Esquemáticamente, a obra se divide em quatro partes, com dois capítulos voltados para a revisão de literatura e outros dois dedicados à descrição etnográfica. O primeiro capítulo, intitulado “Peregrinação, Viagem, Turismo e Caminhadas”, relaciona uma trajetória teórica que discute os sentidos dos deslocamentos humanos – e em especial a caminhada – com ênfase nas dimensões ritológica e religiosa, sem perder de vista os paralelismos e hibridismos entre peregrinos e turistas.

Este capítulo interage com trabalhos – majoritariamente no campo da antropologia – que buscaram sistematizar os vários tipos de viagens voluntárias, incluindo aí tanto a peregrinação quanto a

atividade turística e a delgada fronteira que mal as separa. O antiplástico da *caminhada* e do *caminhar* dá liga a uma série de etnografias que tratam do tema dos deslocamentos humanos; a alguns aspectos da socioantropologia do turismo, com Nelson Graburn e Erick Cohen examinando as interfaces entre jornadas de natureza sagrada e a atividade turística; e às contribuições dos Turner (*Image and pilgrimage in Christian culture*) e de obras coletivas como as de Eade & Sallnow (*Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*) e de Coleman & Eade (*Reframing pilgrimage: cultures in motion*) que abordam os âmbitos teórico, metodológico, histórico e etnográfico da peregrinação e seus desdobramentos.

O segundo capítulo, “Os Rastros dos Percursos: mudanças históricas no controle e na promoção de caminhadas na natureza”, trata do binômio sujeito e paisagem, no tempo. Aborda como vai se modificando a relação entre caminhantes e lugares de caminhadas a partir de parâmetros histórico-culturais que modulam os múltiplos significados do que vem a ser natureza, paisagem e ambiente, situando a discussão numa arena que tangencia a filosofia, a sociologia, a história e a antropologia.

Esta parte do texto procura divisar, segundo os autores, “relações distintas entre a prática da caminhada e as paisagens em que se caminha” (p. 44). Seu eixo norteador diz respeito à verificação de que o ato de caminhar é uma constante na história do Ocidente Moderno. Argumenta que, de peregrinações medievais a passeios das cortes pelos jardins, do escapismo filosófico e romântico até a invenção do lazer e a prática de atividades ao ar livre como contraponto ao trabalho industrial, há um traço histórico no caminhar, passível de captura pela antropologia da paisagem.

“Repetir sem coincidir: a produção das caminhadas e os agentes envolvidos” é o título do terceiro capítulo, que é o início da narrativa etnográfica propriamente dita. Descreve como a atividade de caminhada passa a ser incorporada a uma política institucional em uma região economicamente vulnerável situada na porção central do Paraná, delineando a trajetória da implantação das “Caminhadas na Natureza” através do fomento direto da Emater paranaense (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural), abordando tanto sua produção discursiva quando material.

Nesta parte os autores relatam como moradores locais receberam inicialmente com certo ceticismo a ideia de recepcionar cidadãos que viajariam centenas de quilômetros para fazer caminhadas em suas propriedades. O capítulo ilustra como foram estabelecidas as estratégias de persuasão no sentido de legitimar as caminhadas no âmbito do que é definido pelos autores como um “idioma ambiental”.

O quarto capítulo, que têm como título “‘Se Parar de Caminhar é Porque Morreu’: caminhada e conhecimento no turismo rural do Vale do Ivaí”, parte de uma abordagem antropológica a respeito dos usos do corpo e do caminhar para conectar a narrativa etnográfica, reiterada com imagens do terreno e relatos de caminhantes, especialmente no que tange a mudanças no âmbito pessoal proporcionadas pelas caminhadas. Cabe aqui observar que as imagens dispostas, especialmente as fotografias, poderiam oferecer um suporte iconográfico mais proeminente, com uma melhor qualidade técnica e um maior peso simbólico-representativo.

Nas conclusões do livro Csordas, Marleau-Ponty e Ingold dialogam numa tessitura analítica que busca levantar questões acerca da produção de sentidos e experiências do caminhar e do espaço em que se caminha, isto é, da atribuição de significados do que sejam natureza e paisagem dentro do que os

autores sugerem como “idioma ambiental”. Segundo eles, tal ideia foi pensada consoante a “capacidade que as questões ambientais têm de parecer ideologicamente neutras e, por conseguinte, passíveis de abrigar distintos posicionamentos [...]. Neste livro, enfim, sustentamos que o idioma ambiental é uma metáfora potencialmente boa para pensar a expansão da ética das políticas ecológicas”. (p. 17 e 18).

No entanto, a categoria analítica de idioma ambiental evocada pelos autores ao longo do trabalho – e de clara influência de John e Jean Comaroff (*Naturalizando a nação: estrangeiros, apocalipse e o Estado pós-colonial*. Horizontes Antropológicos, 7(15), p. 57-106, 2001) mereceria um tratamento mais cuidadoso. Considerando um idioma como um sistema ou código comunicacional que pressupõe uma comunidade de usuários, uma capacidade de transmissão e reprodução e um conjunto de normas e valores dotado de características próprias, seria possível dispor de uma ferramenta analítica robusta, mas que seu alto valor latente para pensar a dimensão ecológica e ambiental não se concretiza no texto.

Ao fim e ao cabo, o livro apresenta méritos notáveis pela eleição do tema em si mesmo, pela justa proporção entre a etnografia e o marco teórico, por apresentar, dentro de um todo equilibrado, uma estratégia escritural límpida e fluida, e por demonstrar como conduzir uma investigação antropológica de forma objetiva e sem afetações. É uma obra altamente recomendável para estudantes e profissionais de ciências sociais, ambientais e áreas contíguas.

Roque Pinto da Silva Santos é Doutor em Antropologia e Professor Adjunto de Antropologia na Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Brasil.

RECEBIDO: 05/02/2017

APROVADO: 02/10/2017

RESENHAS

LIMA FILHO, Manuel F.; ABREU, Regina e ATHIAS, Renato (orgs.). 2016.
***Museus e Atores Sociais: perspectivas antropológicas*. Recife: Editora UFPE. 290pp.**

RENATA MONTECHLARE

A Associação Brasileira de Antropologia deu sequência à série de estudos que vem publicando desde 2007 sobre museus e patrimônios convidando três especialistas no tema a organizar este volume. Regina Abreu, Renato Athias e Manuel Ferreira Lima Filho apresentam *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas* tratando de museus e coleções etnográficas como lugares “valorativos” de construção de diferenças. O livro lançado em 2016 faz parte de um conjunto de outros dois volumes proposto por seu Comitê de Patrimônio e Museus, no intuito de estimular novos pesquisadores a dedicarem-se a este programa de pesquisa. O primeiro, *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*, foi organizado por Manuel Ferreira Lima Filho, Cornélia Eckert e Jane Beltrão. E o segundo, *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*, conduzido por Izabela Tamasso e Manuel Ferreira Lima Filho, e publicado em 2012. *Museus e atores sociais*, como a terceira publicação nesta linha, teve origem no Seminário Internacional ocorrido como parte dos pré-eventos da 29ª RBA na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, nos dias 01 e 02 de agosto de 2014.

Conectado aos principais temas de debate no mundo dos museus de antropologia, este terceiro volume apresenta uma série de trabalhos que partem de museus e coleções ou de artefatos etnográficos que em seguida os integrarão. Neste trânsito entre seu local de origem e a instituição que os abriga, os materiais sofrem dezenas de reclassificações desde o momento em que são produzidos e destacados por seus grupos, até alcançarem a percepção de pesquisadores, colecionadores e demais interessados externos. Atribuições de valor e sentido variam no tempo, portanto cada abordagem trazida no livro atravessa perspectivas disciplinares e metodológicas características dos períodos estudados, apresentando ao leitor oscilações classificatórias que, por sua vez, articulam-se às teorias antropológicas e às práticas de colecionamento desenvolvidas ao menos do século XIX aos dias de hoje.

O livro está organizado em três partes que trazem além de relatos etnográficos, análises contemporâneas sobre o campo, tornando-se meio através do qual o leitor acessa trabalhos atuais de pesquisadores de referência no Brasil. Os organizadores trabalharam para oferecer ampla gama de discussões, selecionando alguns dos debates que permeiam o mundo dos museus e coleções. Como num exercício de curadoria, os artigos foram arranjados de modo a contemplar aspectos centrais nos processos de atualização de museus e coleções frente aos novos desafios que os acompanham: das reivindicações de

discursos e patrimônios a partir do cenário pós-colonial, à presença e participação dos povos tradicionalmente representados na organização, classificação e composição de exposições sob sua perspectiva. A ênfase no processo de coleta de objetos e referências, nas implicações identitárias intrínsecas à produção material local e os diálogos que daí partem desafiam o trabalho do antropólogo a se renovar e se reestruturar sob outras condições, exigidas pela entrada de novos atores sociais de que trata o livro.

A primeira parte dedica-se aos “Museus e a (des)construção de identidades culturais”, tratando dos sentidos identitários e de memória coletiva implicados na composição de coleções e exposições. Iniciando com o artigo de João Pacheco de Oliveira e Rita de Cássia Melo Santos, o livro abre o debate recuperando o histórico de museus e exposições coloniais do século XIX e a exibição de um “outro exótico”. Os autores questionam o que chamam de *ilusão museal*, quando para falar sobre pessoas e coletividades vivas, os museus utilizam-se de objetos e imagens do passado, produzindo entendimentos dúbios que impactarão em políticas e ideologias contemporâneas. Repensando a partir da exposição *Os Primeiros Brasileiros*, os autores exploram o que significa descolonizar os acervos de museus num cenário em que a estética torna-se aliada das transformações recentes nas instituições.

Fernando Barona Tovar traz a perspectiva colombiana sobre o surgimento e a permanência dos museus de antropologia, expondo as fases iniciais do desenvolvimento da disciplina no país, das influências estrangeiras à virada pós-moderna dos anos 1990. O trabalho do autor dialoga com outros ao longo do livro ao ressaltar a escassez do tema das comunidades negras nas pesquisas antropológicas na Colômbia, em proveito do que foi considerado o “outro primitivo” e isolado. Os estudos sobre as comunidades indígenas, originários da postura “civilizatória” e dos discursos nacionalistas que acompanharam a constituição de seu Museo Nacional, recentemente passaram a enfrentar as lutas dos movimentos indigenistas por marcar sua especificidades cultural e não dissolverem-se no plano modernizador da sociedade mais ampla.

A trajetória de Luís da Câmara Cascudo (1898-1986), seu impulso colecionista e inconformidades com a prática acadêmica integram o artigo de Julie Antoinette Cavignac, que apresenta ao leitor a relação deste destacado personagem potiguar junto a outra figura ilustre do folclorismo brasileiro, Mário de Andrade. As correspondências trocadas pelos pesquisadores são analisadas pela autora, buscando a influência mútua que exerceram na perspectiva de construção do projeto modernista por um lado, e na descoberta de sertões e litorais inexplorados por outro. Traz ainda documentos e narrativas sobre suas experimentações etnográficas, que produziram registros fotográficos, gravações sonoras, filmagens e coleta de objetos nas viagens pelo Nordeste no final dos anos 1920.

Apresentando o *Projeto Memória, Cultura, Transformações Sociais e Desenvolvimento: panorama museal do Estado do Rio de Janeiro*, Regina Abreu e Renata Almeida de Oliveira exploram a “etnografia dos percursos”, metodologia utilizada neste trabalho de mapeamento de experiências relacionadas às memórias e museus na região. Baseadas na perspectiva dos viajantes que descobrem um novo lugar, as autoras utilizam-se de filmagens, fotografias, cartografias e diário de campo para identificar instituições, projetos e personagens do Estado, com o objetivo de constituir um banco de dados acessível capaz de subsidiar novas pesquisas. Trazem ainda a análise de casos que tornaram-se emblemáticos do con-

texto de crescimento das requisições de valorização de memórias locais e identidades, como as histórias descobertas sobre o Museu da Maré, inaugurado em 2006.

Encerrando a primeira parte do livro, Nei Clara de Lima narra a partir dos anos 1970 o trabalho do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás pela coleta de artefatos arqueológicos e etnográficos indígenas e de populações interioranas. Contrasta duas exposições realizadas, *Museu expressão da vida* e *Lavras e louvores*, como casos para pensar a transformação de abordagens museográficas ao longo das últimas décadas, passando da busca pelo “autêntico” e “tradicional” ao questionamento da dualidade sertão/civilização fortemente explorada no Centro-Oeste do Brasil. Neste percurso, o “sertão” torna-se categoria de narrativa cultural. A autora aborda a construção de seus sentidos ao longo do tempo e como confere identidade aos que habitaram e habitam a região.

A segunda parte do livro, “Museus e o diálogo intercultural”, trabalha a dinâmica indígena em contato com instituições museais e colecionistas. Colaboração de saberes torna-se ponto central nas experiências de curadoria compartilhada entre indígenas e não indígenas no que tange aos artefatos etnográficos coletados desde os tempos coloniais ou recentemente produzidos para fins museológicos. Nesta linha, Marília Cury descreve o processo de trabalho do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, em parceria com a Associação Cultural de Apoio ao Museu Casa de Portinari e o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuîre em recompor histórias de subordinação e colonialismo vivenciadas pelos indígenas da região de Tupã/SP. Diante da constante referência ao fundador da cidade e do museu nas exposições anteriores, a autora contrasta os paradigmas tradicional e emergente ao discutir os novos usos do museu por seus visitantes quando a exposição é proposta, concebida e montada com a colaboração dos próprios indígenas.

Olhar para os objetos guardados pelos museus sob a ótica da cosmologia indígena é a que se dedica Manuel Ferreira Lima Filho em seu artigo sobre o significado das coisas Karajá. O autor mapeia referências nacionais e internacionais a respeito da cultura material ameríndia e suas perspectivas contemporâneas de análise e enquadramento. Tomando coleções como categorias de pensamento, a interação de grupos indígenas com os objetos coletados e a produção intelectual de destacados colecionadores, o autor apresenta e analisa as coleções Karajá do Museu Nacional do Rio de Janeiro, composta por 359 objetos reunidos por William Lipkind.

Renato Athias comenta a especificidade dos objetos produzidos em contexto rituais pelos indígenas. Recuperando suas histórias a respeito dos objetos do Alto Rio Negro espalhados por museus no Brasil e no mundo, o autor discute as idiosincrasias do registro da “cultura material e imaterial” indígena, num cenário em que pouco incorpora as narrativas locais sobre suas práticas. O autor traz o caso da recente patrimonialização da Cachoeira de Iauareté como lugar dos índios Tariana. Terra de muitos outros povos indígenas de língua Tukano, torna-se emblemática para pensar a serviço de quê estariam estes processos de registro e proteção cultural, dada a condição transformadora mesma da cultura.

A terceira parte contempla especificamente registros sonoros, contribuindo com análises apuradas sobre uma forma de colecionamento distinta dos objetos exibidos em exposições. Da gravação de canções, tornadas referência pelo fato de terem sido alvo de registro e arquivamento, às apropriações

decorrentes destes processos, os trabalhos apresentados revelam um campo pouco explorado de análise sobre as condições e as implicações dos métodos e suportes técnicos empregados.

Dois trabalhos compõem este grupo. No primeiro, Edmundo Pereira expõe o processo de gravação do CD *Ile Omolu Oxum, cantigas e toques para os Orixás*, para questionar as *imaginações museais coloniais*, como as classificações atribuídas à música ocidental quando posta em relação ao que as demais sociedades produzem. O autor debate ainda as implicações da objetificação de poemas, canções e melodias, discutindo quando tornam-se referentes e passam a funcionar como suportes de memórias tanto para pesquisadores quanto para os produtores locais e seus descendentes. Por outro lado, analisa que os registros permitem acompanhar a longo prazo perspectivas do presente, como a influência do público sobre o *performer*, os erros e continuidades, e as condições próprias e específicas da situação de execução do ato, seja em gravação de estúdio ou num ritual.

O trabalho de Wagner Diniz Chaves encerra a terceira parte através da trajetória do folclorista Theo Brandão, reunindo registros sonoros tradicionais do Estado de Alagoas em meados do século XX. Em contato com este acervo depositado no museu que o homenageia, o autor recupera o percurso do colecionista que, por conta própria, registrou *in loco* e também em sua própria casa canções do bumba-meu-boi ao maracatu. Os registros passaram pelo Instituto Nacional do Folclore sendo então reclassificados como “coleção”, e hoje compõem o museu. Longe de integrar um conjunto de documentos de um passado condenado ao esquecimento, os materiais passam a integrar novos circuitos de músicos, pesquisadores e interessados.

Por fim, o posfácio de Sally Price agrega à coletânea o contexto internacional da utilização de objetos ditos “etnográficos” em distintas abordagens. A autora discute o silenciamento e a higienização de narrativas em exposições, citando casos em que verifica-se a criação de ambientes homogêneos e não contraditório como forma de garantir o entusiasmo do público visitante. Segundo a autora, este processo acontece às custas do apagamento tanto da história quanto do significado cultural do que exibem. Price comenta observações feitas por ela em museus na Europa e nas Américas, destacando o constrangimento em expor o colonialismo, o tráfico de escravos e a aquisição ilegal e irregular de objetos como constituinte das coleções que exibem.

Talvez um dos pontos chave deste terceiro volume seja enxergarmos um panorama geograficamente amplo das abordagens, dos museus localizados no sudeste do país, irradiando para o Norte, Nordeste e interior dos Estados. Contempla não apenas instituições, mas especialmente coleções, descrevendo o *modus operandi* da coleta por parte de folcloristas e antropólogos, bem como o fluxo inerente aos objetos em seus contextos de origem.

O livro corresponde essencialmente ao cenário brasileiro de museus e instituições desafiados pelos novos paradigmas de atualização de acervos e exposições. Neste horizonte, considera os povos tradicionalmente representados como parte do grupo responsável por pensar a interpretação que produzem nas vitrines e catalogação de coleções. Torna-se, portanto, também parte de uma coleção que documenta e pontua os debates atuais entorno dos objetos coletados em tempos variados, e que demandam novas posições mais interativas e igualitárias.

Renata Montechiare, doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS, UFRJ.

RECEBIDO: 03/04/2017

APROVADO: 04/10/2017

DISSERTAÇÕES

Dissertações do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR – 2016

Helena Luiza Kussik

Professora Orientadora: Laura Pérez Gil

Título: Renascença no Agreste pernambucano. Um estudo etnográfico sobre a técnica em Jataúba – PE

Resumo: A renda renascença é uma técnica artesanal têxtil tradicional do Agreste Pernambucano, ocupação e fonte de renda de inúmeras famílias da região. A dissertação apresentada é fruto de um trabalho de campo que realizei em Jataúba – PE durante um total de noventa e sete dias no ano de 2015. Considerando a ação transformadora das relações práticas com o mundo, pretendia observar de que maneira o rendar é constituinte da pessoa e do ambiente estudados. O texto é dividido em quatro capítulos: 1) apresentação dos espaços de produção, circulação e troca; 2) técnica da renda renascença e materiais; 3) questão de gênero a partir da produção masculina; 4) relações subjetivas da rendeira com a técnica. Além de registros orais e imagéticos, minha abordagem etnográfica consistiu no aprendizado e prática da técnica, sendo através deste envolvimento possível capturar e compreender aspectos mais sensíveis no campo, aqueles que escapam à observação ou às interações verbais.

Palavras-chave: Renda Renascença, Rendeiras, Técnica, Ofício Artesanal, Agreste Pernambucano.

Josiéli Andréa Spenassatto

Professora Orientadora: Laura Pérez Gil

Título: Os lados da mistura: Desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)

Resumo: Esta dissertação deriva da etnografia dos povos Guarani, Kaingang e Xetá, habitantes de uma mesma Terra Indígena nomeada São Jerônimo na bacia do Rio Tibagi. Ela se detém sobretudo em uma investigação acerca das dinâmicas de interação entre os seus moradores, principalmente sob o aspecto do parentesco e da política. A primeira parte trata dos processos intensos de transformação socioterritorial destes povos, em especial na região do Tibagi. Em seguida trata-se das relações de

parentesco atuais, e das maneiras como estes grupos se adaptaram ou reagiram às mudanças drásticas provocadas por esses processos históricos, tendo como parâmetro as regras tradicionais de casamento. A compreensão dos conceitos de mistura e de lados são o foco da última parte, que versa sobre as tensões entre práticas de parentesco feitas no convívio (associadas à primeira noção), e as práticas políticas que buscam ordenar e categorizar de forma mais objetiva (associadas à última noção).

Palavras-chave: casamento; parentesco; mistura; política; lados

Bruno Campos Cardoso

Professora Orientadora: Laura Pérez Gil

Título: O chão onde se senta, o lugar onde se pisa: etnografia das técnicas do corpo em eventos do budismo tibetano

Resumo: O objetivo desta dissertação é descrever e analisar parte do arranjo complexo com que o budismo tibetano vajrayana se manifesta nos “circuitos espirituais” brasileiros, tendo como foco os percursos dos praticantes e os modos específicos de transmissão e aprendizado do conhecimento e das técnicas corporais budistas. Neste trabalho procuramos descrever tais circuitos espirituais a partir de eventos (cursos, workshops, retiros) que podem ser compreendidos como entroncamentos dos percursos de vários praticantes. Aos descrevermos as técnicas corporais budistas – em especial a prática da meditação (shamatha) e de uma série do ioga tibetano (tsa-lung) – como modos de experimentação de corporalidades não-ordinárias, demonstramos como essas técnicas são, simultaneamente, o veículo do aprendizado budista e como também fazem parte do cotidiano dos praticantes. Ao produzir uma reflexão sobre a produção de corporalidades na articulação de múltiplos campos de prática, descrevemos o contexto heterogêneo dos retiros e cursos budistas. Trata-se, como veremos, de tipo um de conhecimento do mundo que se constitui e se desenvolve no corpo e a partir do corpo, sobretudo nos contextos e situações de aprendizado e articulações de saberes distintos.

Palavras-chave: budismo tibetano; técnicas corporais; meditação; ioga; prática

Alisson Gebrim Krasota

Professor Orientador: Miguel Carid Naveira

Título: Uma noção de pessoa trans não-binária

Resumo: O presente texto parte da hipótese de que os dispositivos de sexualidade a partir do século XVIII, principalmente a medicina e as ciências psi (psiquiatria, psicologia e psicanálise), no projeto moderno de purificar o sexo, estabelecendo a normatização da estreita e exclusiva relação entre heterossexualidade e identidade binária de gênero (homem/mulher), possibilitaram paradoxalmente as condições de emergência para uma multiplicidade destas identidades. O recorte temático deste trabalho é sobre a explosão do binarismo realizado nas pessoas trans não-binárias que, grosso modo, são as pessoas que não se percebem somente mulher ou homem. O trabalho de campo foi realizado junto a um grupo do Facebook constituído principalmente por pessoas trans não-binárias e conversas pessoais com alguns de seus integrantes não-binários, durante o período de junho de 2014 a setembro de 2016. O

problema fenomênico levantado foi compreender a autopercepção destas pessoas a partir de suas próprias vivências. Para isto, vali-me dos conceitos que elas próprias utilizam e de suas relações com seus “Outros”. Ao verificar que a constituição de suas autopercepções situa-se em relação às discriminações (diferenças) com que se demarcam e diante das discriminações (opressões) com que são marcadas, este trabalho sustenta que a identidade trans não-binária está relacionada com a síntese destas discriminações no tipo de dor que experimentam.

Palavras-chave: pessoa; transgênero; corpo

Laís Cândida Ferreira

Professora Orientadora: Eva Scheliga

Título: Ajudando uns aos outros: alteridade e atenção entre voluntários batistas

Resumo: A fim de refletir sobre as formas de construção de agentes na posição de voluntários em uma instituição assistencial religiosa, este estudo busca descrever e analisar as práticas observadas na Associação Batista de Ação Social, uma instituição pertencente à Primeira Igreja Batista de Curitiba. O acompanhamento de alguns projetos ao lado dos voluntários, facultou-me a oportunidade de observar quais os termos presentes nas suas atividades cotidianas: a relação com o “outro” se traduz em diferentes modos de “ajuda”. Compreendo tais práticas como habilidades construídas a partir de uma “educação da atenção”, de acordo com o que propõe Tim Ingold (2010). Ao entrar em contato com cada contexto de ação, os novos voluntários vão, aos poucos, observando e incorporando práticas já estabelecidas a partir de sua percepção. Neste contexto, mais relevante que lideranças formais que estabelecem e transmitem expressamente certas regras de conduta, é justamente na relação entre voluntários que certos padrões vão sendo estabelecidos e servindo como modelo para a formação constante de novos agentes.

Palavras-chave: voluntariado; assistência social; educação da atenção.

Lise Vogt Flores

Professora Orientadora: Ciméa Bevilaqua

Título: “Na minha mão não morre”: uma etnografia de ações judiciais de medicamentos

Resumo: Este trabalho é um estudo etnográfico de ações judiciais de medicamentos, processos nos quais o Estado – seja ele representado pela União, estados-membros ou municípios é demandado por um “paciente” a fornecer medicamentos pela via judicial. A intenção é compreender como se faz o direito à saúde, numa aproximação teórica àquela desenvolvida por Latour (2010). Para isso, são percorridos os caminhos desses processos, desde o paciente, sua doença e o receituário médico inacessível para compra, até se encontrar o Estado em diferentes posições: em demanda, através das instituições que têm a competência legal para processarem o Estado (Ministério Público Estadual e Defensoria Pública da União); em defesa, por meio da atuação da Procuradoria Geral do Estado e do Setor de Demandas Judiciais, da Secretaria de Saúde do Estado do Paraná, que faz o cumprimento das decisões; em deliberação, através das discussões promovidas pelo Comitê Executivo de Saúde no Estado do Paraná, ao produzir suas “recomendações” e “enunciados”; e, finalmente, o Estado em decisão, pela análise dos

processos que tramitam no Judiciário e que se destinam a uma decisão de um magistrado, a comandar o fornecimento (ou não) do medicamento pleiteado. A pesquisa possibilitou encontrar um processo de transformação do direito à saúde em direito à vida, que se manifesta não apenas a partir de um texto legal cujas disposições se constroem na prática dos processos, mas também pela diversidade de elementos que mobiliza, especialmente os sentimentos dos agentes públicos que laboram com tais demandas. A pesquisa de campo foi realizada de janeiro de 2015 a fevereiro de 2016 em instituições públicas das cidades de Cascavel e Curitiba, ambas no estado do Paraná, compreendendo observações, entrevistas e análise de documentos.

Palavras-chave: ações judiciais de medicamentos. Direito. Saúde. Estado.

Willian Perpétuo Busch

Professor Orientador: Miguel Carid Naveira

Título: Antropologia da ficção científica: alteridade maquínica em Star Trek: Voyager

Resumo: A ficção científica pode ser entendida como uma forma antropológica de pensamento sobre a alteridade. Nesta dissertação aborda-se esta relação tendo como foco a série televisiva de Star Trek: Voyager. Para tal é realizada uma imersão no percurso filosófico do conceito de alteridade e da invenção da filosofia e, posteriormente, do pensamento antropológico, como formas de ficção sobre o Outro. Construindo uma etnografia pautada na interação entre indivíduos e máquinas, entendeu-se que estas últimas ocupavam o espaço de uma alteridade radicalmente outra, dado seu desposicionamento relacional. Uma vez que este esquema foi demarcado, entendeu-se que a ficção científica em questão era responsável por apresentar duas perspectivas ontológicas diferentes. Uma delas é o que chamei de ontologia da individualidade que existe nos mais variados coletivos humanoides de Star Trek. A outra, em oposição, é aparentemente exclusiva dos Borg e se constitui como uma ontologia da assimilação, na qual o conceito de individualidade, bem como sociedade, não pode ser pensado.

Palavras-Chave: Antropologia da Ficção Científica, Star Trek, Ontologias e Indivíduos

Analice Ohashi da Trindade

Professora Orientadora: Sandra Stoll

Título: “Vale a pena acreditar na cidade”: o movimento ativista em Curitiba e suas práticas

Resumo: Nos últimos anos, a ação de grupos ativistas urbanos vem se intensificando nas grandes cidades. Eles se organizam em coletivos e ocupam praças, ruas e outros espaços públicos da cidade e, neste processo, suas ações vêm ganhando visibilidade. Por meio da pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2014 e 2015 junto aos movimentos da Praça de Bolso do Ciclista e Vaga Viva, este estudo busca analisar algumas dessas experiências e, a partir de seus discursos e práticas, apreender a forma de organização e articulação de grupos ativistas na cidade de Curitiba. A principal questão desse trabalho refere-se à inserção e atuação desses grupos. Para tal procurou-se apreender os processos através dos quais eles se relacionam com a cidade e quais as tensões e transformações surgidas a partir dessas ações.

Palavras-chave: Ativismo. Espaço público. Cidade. Ocupação

Victor Hugo Oliveira Silva**Professor Orientador:** Paulo Renato Guérios**Título:** “Nó que não desata”: arte, razão e transcendência na trajetória de Rogério Duarte

Resumo: Esta dissertação tem como propósito pensar a relação entre contracultura e espiritualidade no Brasil durante o final dos anos 1960 e início de 1970. Mais especificamente buscamos aqui considerar a maneira pela qual a busca espiritual se configurou enquanto um caminho viável como forma de significação da existência para uma pessoa cuja trajetória foi marcada por uma desestruturação profunda. Além disso, proponho aqui uma reflexão sobre o lugar da racionalidade dentro da concepção de transcendência elaborada por essa pessoa ao recorrer à prática espiritual como forma de dar sentido à sua experiência de vida. O propósito dessa pesquisa busca se efetivar mediante um estudo de trajetória do intelectual, artista e pensador Rogério Duarte. Tendo passado por experiências representativas acerca de alguns dos momentos mais críticos de sua geração – como a Tropicália, o CPC da UNE e o Movimento Hare Krishna -, Rogério Duarte apresenta uma trajetória que nos permite tornar mais complexa a compreensão de alguns aspectos da realidade específica da história brasileira, no que concerne à experiência da geração de 1960 e 1970 e sua relação com a contracultura e a espiritualidade. Esse trabalho antropológico - tomando por base influências de áreas como a história e a sociologia - realizou-se principalmente mediante uma intensa pesquisa documental e realização de entrevistas.

Palavras-Chave: Rogério Duarte; estudo de trajetória; movimento Hare Krishna**Sara Guerreiro Parada****Professor Orientador:** João Frederico Rickli

Título: O estudo busca refletir sobre a singular relação entre a produção artística de Artaud e suas experiências de alteridade. Para isso, o material etnográfico utilizado é referente à produção artística de dois períodos de sua trajetória: 1) Sua relação com o Surrealismo (1924 a 1926); 2) A viagem para o México (1936). Os textos utilizados constituem-se na forma de cartas, ensaios e artigos. Para entender as motivações do artista em integrar o Surrealismo, são analisadas as figuras de alteridade presentes no movimento, tais como as produzidas por influência da teoria freudiana do inconsciente, bem como o interesse pelas artes ditas primitivas. Através de cartas e artigos é destacado como a viagem ao México influenciou as concepções teatrais de Artaud, principalmente devido ao contato com o povo Tarahumara. Nesse contexto, discute-se como essa experiência da alteridade influenciou na crítica à sociedade ocidental realizada a partir da noção de teatro-ritual.

Palavras-Chave: Alteridade, Antonin Artaud, Teatro

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. CAMPOS - Revista de Antropologia Social aceita, em fluxo contínuo, as seguintes contribuições, que podem ser enviadas em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original):

1.1. **Artigos:** os artigos devem ser inéditos e estar acompanhados por resumo, em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, e por uma lista de até cinco palavras-chave, em português e inglês. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.2. **Ensaaios bibliográficos:** resenhas de um ou de vários livros, desde que tratem de temas correlatos. Devem apresentar referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem exceder 6.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. **Resenhas:** resenhas de livros ou de filmes etnográficos editados nos dois últimos anos. Devem apresentar referência completa da obra analisada, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem receber título, nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Não devem exceder 2.000 palavras.

1.4. **Traduções:** traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais permitindo sua publicação em português. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.5. **Entrevistas:** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es) e uma apresentação de cerca de 500 palavras. As submissões devem ser acompanhadas da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. Não devem exceder 12.000 palavras.

2. A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial, no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da CAMPOS - Revista de Antropologia Social, e por dois pareceristas *ad hoc* em regime de duplo-cego (*double blind review*), no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições.

3. As submissões devem ser encaminhadas através do sistema SER - UFPR. Os textos deverão ser formatados em papel tamanho A4, espaço 1,5 e margens laterais de três centímetros, fonte Times New Roman, corpo 12.

4. Em folha à parte, incluir o título do artigo, nome do autor e dados profissionais (instituição, titulação, filiação institucional), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail).

5. As notas deverão ser coladas no rodapé da página. Incluir as referências bibliográficas no corpo do texto com o seguinte formato: sobrenome do autor/espaco/ano de publicação/dois pontos/página, conforme exemplo: (Sahlins 1995:43-47).

6. Para as referências bibliográficas, dispostas em ordem alfabética no final do trabalho, respeitar o formato que aparece nos seguintes exemplos:

-
- a) livro: DUMONT, Louis. 1966. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
 - b) coletânea: BOHANNAN, Paul (org.). 1967. *Law and Warfare: studies in the anthropology of conflict*. New York: The Natural History Press.
 - c) artigo de coletânea: GLUCKMAN, Max. 1940. "The Kingdom of the Zulu of South Africa". In: M. Fortes & E.P. Evans-Pritchard (orgs.). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
 - d) artigo em periódico: GEERTZ, Clifford. 1984. "Anti-anti Relativism". *American Anthropologist* 86(2): 263-77.
 - e) tese acadêmica: TURNER, Terence. 1966. *Social Structure and Political Organization among the Northern Kayapó*. Ph.D. Dissertation. Cambridge, MA: Harvard University.
-

- 7. Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com a devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.
- 8. A aceitação do trabalho implica a cessão de direitos autorais para publicação. CAMPOS - Revista de Antropologia não se compromete a devolver as colaborações recebidas.
- 9. As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade dos seus autores.

C Δ M



P O S