

Cadernos do *Lepaarg*

Vol. XVI nº31 2019



*Textos de
Antropologia, Arqueologia e Patrimônio*



ISSN 2316 8412



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Reitor:

Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor:

Luis Isaías Centeno do Amaral

Pró-Reitora de Graduação:

Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitora de Extensão e Cultura:

Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor Administrativo:

Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Planejamento e

Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor:

Sebastião Peres

Vice-Diretora:

Andréa Bachettini

LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

Coordenador:

Rafael Milheira



Editora e Gráfica Universitária

R Lobo da Costa, 447 - Pelotas, RS CEP 96010-150

Fone/fax:(53)227 3677 e-mail:

editoraufpel@uol.com.br

Ficha catalográfica: Ayde Andrade de Oliveira - CRB 10/864

Cadernos do LEPAARQ - Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia. Pelotas, RS: Editora da Universidade Federal de Pelotas, v.16, n.31, 2019.

Semestral

ISSN impresso 1806-9118

ISSN eletrônico 2316-8412

1. Arqueologia - Periódico. 2. Antropologia - Periódico. 3. Patrimônio - Periódico. I. Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia.

CDD 930.1

EDITORIA - CADERNOS DO LEPAARQ

Editores Responsáveis:

Rafael Guedes Milheira

Fábio Vergara Cerqueira

Conselho Editorial:

Airton Pollini (Universite de Haute-Alsace, Mulhouse - França)

Ana Maria Sosa Gonzalez (Universidade Federal de Pelotas)

Carolina Kesser Barcellos Dias (Universidade Federal de Pelotas)

Charles Orser Jr. (New York State Museum - EUA)

Francisco Pereira Neto (Universidade Federal de Pelotas)

Helen Gonçalves (Universidade Federal de Pelotas)

Jean-Louis Tornatore (Universite de Bourgogne - França)

Lourdes Dominguez (Oficina del Historiador - Cuba)

Luiz Oosterbeek (Instituto Politecnico de Tomar - Portugal)

Maria Dulce Gaspar (Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Mariano Bonomo (Conicet - Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata - Argentina)

Marisa Coutinho Afonso (Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo)

Paulo Deblasis (Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo)

Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas)

Reinhard Stuperich (Universidade de Heidelberg - Alemanha)

Sandra Pelegrini (Universidade Estadual de Maringá)

Conselho Consultivo:

Camila Azevedo de Moraes Wichers (Universidade Federal de Goiás)

Albérico Nogueira de Queiroz (Universidade Federal de Sergipe)

Neli Teresinha Galarce Machado (Universidade Integrada Vale do Taquari de Ensino Superior)

Veronica Wesolowski de Aguiar e Santos (Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo)

Deisi Scunderlick Eloy de Farias (Universidade do Sul de Santa Catarina)

Ana Inez Klein (Universidade Federal de Pelotas)

Fernando Ozório (Universidade Federal de Sergipe)

Arno Alvarez Kern (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)

Camila Gianotti (Centro Universitario Regional Este, Uruguai)

Claudia Turra Magni (Universidade Federal de Pelotas)

Edgar Barbosa Neto (Universidade Federal De Minas Gerais)

Gustavo Peretti Wagner (Universidade Federal de Pelotas)

Márcin César Tempass (Universidade Federal do Rio Grande)

Maria De Fátima Bento Ribeiro (Universidade Federal de Pelotas)

Rafael Corteletti (Universidade Federal de Pelotas)

Rafael Suárez Sainz (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Uruguai)

Renato Pinto (Universidade Federal de Pernambuco)

Secretaria Editorial:

Rafael Guedes Milheira

Bruno Leonardo Ricardo Ribeiro

Editoração e Projeto Gráfico:

Bruno Leonardo Ricardo Ribeiro

Revisão Linguística:

Núcleo de Revisão de Textos - CLC

Coordenação: Profa. Dr. Sandra Alves

SUMÁRIO

PÁGINA

EDITORIAL

Rafael Milheira

4

GRUPOS PRETÉRITOS NA PAISAGEM DO SÍTIO ILHA SANTO ANTÔNIO: PERCEPÇÃO A PARTIR DOS VESTÍGIOS ARQUEOBOTÂNICOS

Emanuella da Costa Oliveira & Juliana Santi

5

NEM TUDO ESTÁ PERDIDO: ARQUEOLOGIA E HISTÓRIAS DE VIDA NA CONTEXTUALIZAÇÃO DE OBJETO ARQUEOLÓGICO DO MAE/UFBA

Carlos Alberto Santos Costa

21

NOVAS INFERÊNCIAS SOBRE O SÍTIO ARQUEOLÓGICO IÇARA-01 A PARTIR DA ANÁLISE DOS REMANESCENTES HUMANOS

Marina Nogueira Di Giusto & Veronica Wesolowski

33

COMUNIDADES QUILOMBOLAS, NEGRAS, CIGANAS E INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA RACISMOS INSTITUCIONAL E EPISTEMOLÓGICO

APRESENTAÇÃO

Cláudia Santamarina, Marta Araújo & Monica Sacramento (Orgs.).

53

POR UMA MILTÂNCIA SINDICAL AFIRMATIVA, ANTIRRACISTA E DECOLONIAL

Josiane Nazaré Peçanha de Souza & Eliane Souza Peçanha

56

REFLEXÕES SOBRE EXPERIÊNCIAS DE RACISMO INSTITUCIONAL E AMBIENTAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO RECÔNCAVO DA BAHIA.

Ana Paula Comin de Carvalho

67

MEMÓRIAS DA (DES)TERRITORIALIZAÇÃO INDÍGENA: A COLONIZAÇÃO COMO CENTRO IRRADIADOR DAS VILAS

Túlio Henrique Pereira & Ramon Queiroz Souza

79

O CONCEITO DE RACISMO INSTITUCIONAL NO ÂMBITO DA FORMAÇÃO ACADÊMICO-PROFISSIONAL DO SERVIÇO SOCIAL

Leonardo Dias Alves

94

CARTOGRAFIA SUBJETIVA EM TERRITÓRIO FEMININO KILOMBOLA: EM BUSCA DA UTOPIA DO BEM VIVER	107
Valéria Viana Labrea, Pedro Eduardo Kiekow & Denise Freitas Dornelles	
O COMPONENTE ÉTNICO NO LICENCIAMENTO AMBIENTAL DE GRANDES PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO: A INVISIBILIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM/PA	121
Diego Pérez Ojeda del Arco	
A ÁREA DE SAÚDE DA MULHER NEGRA: CONSIDERAÇÕES SOBRE RACISMO INSTITUCIONAL	134
Sônia Beatriz dos Santos	
À PROCURA DO “SUJEITO RACISTA”: A SEGREGAÇÃO DA POPULAÇÃO CIGANA COMO CASO PARADIGMÁTICO	147
Marta Araujo	
A ARTE DO “ACOLHIMENTO”: NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE A SALVAGUARDA DO JONGO	163
João Alipio de Oliveira Cunha	
ACESSO DE INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA - UEFS	176
Otto Vinicius Agra Figueiredo	
EPISTEMOLOGIAS DISSIDENTES E TRAJETÓRIAS ESCOLARES DE MULHERES CIGANAS NO BRASIL: O FRACASSO COMO INSISTÊNCIA DO SISTEMA DE ENSINO.	192
Cláudia Valéria Fonseca da Costa Santamarina	

EDITORIAL

Os Cadernos do LEPAARQ em seu volume 16, número 31 de 2019, está bastante voltado para uma produção quase exclusiva da área de Antropologia Social. Em tempos de instabilidades políticas e ataques às minorias, o volume em tela não poderia ser mais adequado como um espaço de resistência. Sim, as revistas acadêmicas podem e devem ser espaços de resistência, de visibilidade a temas, sujeitos e coletivos considerados “não centrais” e a Revista do LEPAARQ não se furta em ser um veículo desse tipo.

O Dossiê “Comunidades Quilombolas, Negras, Ciganas e Indígenas na América Latina: Racismos Institucional e Epistemológico”, é organizado por três mulheres de luta: Cláudia Santamarina (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Mônica Sacramento (CRIOLA e Programa sobre a Educação do Negro na Sociedade Brasileira - PENESB/Universidade Federal Fluminense) e Marta Araújo (Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra) foram convidadas pelos editores desta revista a compor o dossiê em questão após um belo simpósio, com grande discussões, desenvolvido no 56º Congresso dos Americanistas, em Salamanca – Espanha, no ano de 2018.

Além do dossiê, compõem este volume o artigo “Novas Inferências sobre o Sítio Arqueológico Içara-01 a partir da Análise dos Remanescentes Humanos” de Mariana Di Giusto e Veronica Wesolowski. Também o artigo “Grupos pretéritos na paisagem do sítio Ilha Santo Antônio: percepção a partir dos vestígios arqueobotânicos”, de Emanuella da Costa e Juliana Santi e o artigo “Nem tudo está perdido: arqueologia e histórias de vida na contextualização de objeto arqueológico do MAE/UFBA” de Carlos Costa.

Desejo a todos e todas uma boa leitura!

Rafael Guedes Milheira

**GRUPOS PRETÉRITOS NA PAISAGEM DO SÍTIO ILHA SANTO ANTÔNIO:
PERCEPÇÃO A PARTIR DOS VESTÍGIOS ARQUEOBOTÂNICOS**

PAST GROUPS IN THE LANDSCAPE OF THE SANTO ANTÔNIO SITE: PERCEPTION FROM ARQUEOBOTANICAL REMAINS

Emanuella da Costa Oliveira
Juliana Rossato Santi

Como citar este artigo:

OLIVEIRA, Emanuella da Costa; SANTI, Juliana Rossato. Grupos pretéritos na paisagem do sítio Ilha Santo Antônio: percepção a partir dos vestígios arqueobotânicos. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 05-20, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 24/01/2019

Aprovado em: 23/03/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



Grupos pretéritos na paisagem do sítio Ilha Santo Antônio: percepção a partir dos vestígios arqueobotânicos

Emanuella da Costa Oliveira^a

Juliana Rossato Santi^b

Resumo: Os estudos arqueobotânicos na Amazônia tem demonstrado resultados interessantes no que diz respeito a relação do ser humano e a paisagem. Nesse sentido, apresentaremos aqui alguns resultados relacionados a percepções sobre modificações na paisagem pretérita causados pelas populações que habitaram o sítio arqueológico Ilha de Santo Antônio no município de Porto Velho, Rondônia. Este sítio como o nome diz está situado em uma ilha na cachoeira homônima inserida na região do alto Madeira, RO com datação pleistocênica de 7.740 ± 50 AP e mais recente relacionada aos povos da tradição policroma da Amazônia datados em 990 ± 40 AP. Analisou-se o vestígio arqueológico botânico, em específico as sementes, advindo de três setores escavados do sítio. Os dados apontam para uma paisagem diferente em tempos passados se comparada ao cenário atual em que se encontrava o sítio.

Abstract: The archaeobotanical studies in the Amazônia have shown interesting results regarding the relation of the human being and the landscape. In this sense, we will present here some results related to perceptions about modifications in the past landscape caused by the populations that inhabited the archaeological site of Santo Antônio island in the municipality of Porto Velho, Rondônia. This site, as the name says, is situated on an island in the same waterfall in the region of upper Madeira, RO with a pleistocene dating of $7,740 \pm 50$ AP and more recent related to the people of the polychrome tradition of the Amazon dating to 990 ± 40 AP. The botanical archaeological vestige was analyzed, specifically the seeds, coming from three sectors excavated from the site. The data points to a different landscape in times past compared to the current scenario in which the site was located.

Palavras Chave:

Amazônia; Arqueobotânica; Rondônia; Alto Madeira.

Keywords:

Amazônia; Archaeobotanical; Rondônia; High Banks of the Madeira River.

^a Universidade Federal de Rondônia - UNIR, Grupo de Pesquisa Arqueologia na Amazônia Meridional - GPAAM, Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - IDSM

^b Professora da Universidade Federal de Rondônia Doutora em Arqueologia.

INTRODUÇÃO

A diversidade biológica, geográfica e cultural do estado de Rondônia tem atraído diversos empreendimentos como usinas, asfaltamento e ampliação de rodovias, revelando novos sítios arqueológicos.

O sítio Ilha de Santo Antônio faz parte do Projeto de Arqueologia Preventiva da UHE Santo Antônio e foi resgatado pela empresa Scientia Consultoria Científica em 2008. Este sítio apresentou alta relevância devido sua grande extensão, densidade de material arqueológico, gravuras rupestres e material cerâmico em contexto de terra preta associado a material lítico (SCIENTIA, 2008). Há duas datações radiocarbônicas para o Sítio Ilha de Santo Antônio, uma referente ao horizonte cerâmico datado em 14C 990±40 AP para o nível 50 - 60 cm da unidade N990 E849 e outra para a ocupação pré-cerâmica de 14C 7740±50 AP feita a partir de uma amostra de carvão a 163 cm de profundidade da unidade N922 E1041; além de ser um sítio histórico, pois havia ali um presídio na época de 1970 e desativado em 1980, por este motivo também sendo conhecido como ilha do presídio (PESSOA, 2015).

Ressalta-se que no estado de Rondônia foram encontradas as terras pretas mais antigas da Amazônia, datadas em 4.780 ± 60 AP mil anos no rio Jamari, na região do alto Madeira (MILLER, 1999) e coquinhos carbonizados em 4.130±60 mil anos AP pertencentes a fase pré-cerâmica *Massangana* (MILLER, 1999). É também o possível centro de domesticação de plantas economicamente importantes para a dieta alimentar dos povos tradicionais, como a mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) e a pupunha (*Bactris gasipaes* Kunth); esta última como sugerido por Clement (2006) teve seu processo de domesticação iniciado há, pelo menos, 10.000 AP. Outras espécies domesticadas na região do sudoeste da Amazônia é o amendoim (*Arachis hypogea*), o anato (Bixa orellana), arroz (*Oryza* sp.) e, inicialmente domesticada uma abóbora (*Cucurbita maxima*) e uma espécie de pimenta (*Capsicum baccatum*) (WATLING ET AL, 2018).

Ressalta-se que a região é também o provável centro de dispersão dos falantes Tupi, relacionados possivelmente à subtradição arqueológica *Jatuarana*, pertencente à Tradição Polícroma da Amazônia, definida por Miller (1999).

As terras pretas podem ter tido seu processo de formação iniciado no sudoeste da Amazônia há pelo menos 7 mil anos para o sítio Garbin, conforme dados referentes a este sítio (ANDRYANWS, 2016). Para a formação da Terra Preta arqueológica envolve-se a ação combinada de processos culturais e naturais que carregam informação sobre o comportamento humano que participou na sua configuração, os modificando quimicamente, tornando-os com elevado teor de nutrientes como fósforo (P), cálcio (Ca), potássio (K), magnésio (Mg), etc, além de modificar sua coloração (DENEVAN, 1996, KERN ET AL, 2009, WOODS, 2009, WOODS, 2003).

O solo e seus nutrientes são importantes fontes de informação para a investigação arqueológica. Atividades humanas realizadas sobre a superfície de qualquer terreno deixam impressas marcas através de assinaturas físicas e químicas do solo. Essas assinaturas derivam de gestos cotidianos como a produção e consumo de alimentos, excrementos, acúmulo de lixo, transporte e deposição de matérias-primas, atividades de queima de madeiras e restos de planta em fogueiras ou para a abertura de roçados. Desta forma, a química de solo se altera a medida em que há deposição e à decomposição da matéria. Neste sentido, as assinaturas químicas do solo contribuem para entendimento de assentamentos abandonados quando estas alterações são mapeadas e associadas às atividades que as geraram (SANTI, 2009).

Com o intuito de melhor compreender a paisagem e a relação desta com as populações que habitaram esta região especialmente a do sítio arqueológico em questão, trazemos como foco de estudos as sementes da Ilha Santo Antônio. Nesse sentido, foram analisados os macrovestígios botânicos de três setores escavados do sítio, verificada sua distribuição vertical e horizontalmente e realizada a identificação taxonômica de acordo com a literatura especializada.

O SÍTIO ILHA DE SANTO ANTÔNIO

O sítio arqueológico Ilha de Santo Antônio está localizado na extinta cachoeira homônima a 7 km a montante do município de Porto Velho. Antes da construção do empreendimento UHE Santo Antônio, esta ilha era parcialmente inundada nas épocas de maiores precipitações (dezembro a março), e durante a estiagem era cenário de constantes contextos de ocupações por ribeirinhos e atividades de pesca aos finais de semana, principalmente, devido ao fato de que podiam chegar até a ilha caminhando nas épocas de seca do Rio Madeira. A topografia da ilha apresentava-se plana, com declividade suave sentido S-N em cotas que não ultrapassavam 75m.



Figura 01: Localização do sítio arqueológico Ilha Santo Antônio/RO. Notar a presença de outros sítios arqueológicos na região estudada. **Fonte:** Google Earth.

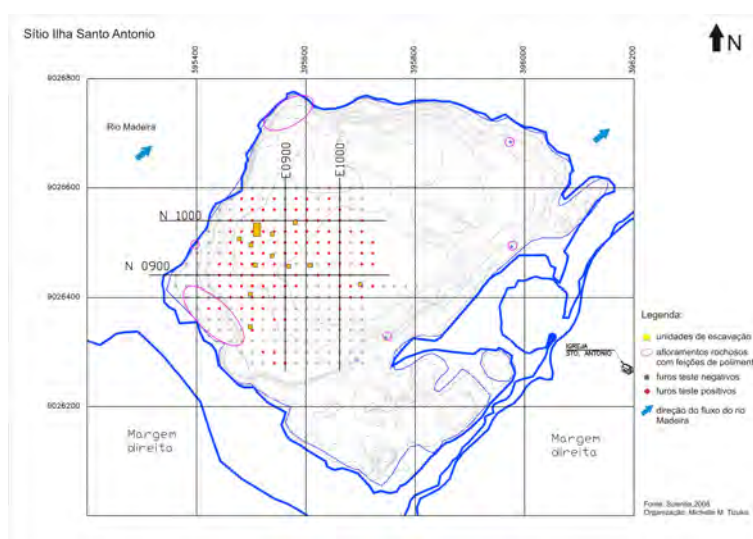


Figura 02: Mapa de delimitação do sítio. Em vermelho: furo-teste com material arqueológico, em cinza: furos sem material arqueológico, polígonos amarelos: unidades de escavação. **Fonte:** Adaptado de SCIENTIA, 2008.

A delimitação do sítio foi realizada através de sondagens (furo teste) com boca de lobo (diâmetro aproximado de 40cm) em níveis artificiais de 20cm espaçados de 20m em 20m para a identificação da distribuição vertical e horizontal do sítio (SCIENTIA, 2008).

Foram escavadas 25 unidades por níveis artificiais de 10cm em unidades de 1m x 1m e 2m x 1m durante as etapas de campo em 2008; em 13 destas foram feitas coletas de sedimento e 9 delas foram flotadas em 2009 pela Scientia, duas por este estudo (N990 E851, N922 E949). Amostras de volume constante, foram realizadas, quando escolhido um perfil, em coluna de 10X10X10cm, escavadas em níveis artificiais.

De acordo com os dados de campo e descrições realizadas em laboratório, podemos dividir a estratigrafia do sítio em três diferentes setores.

Setor I: setor das vasilhas (R1, R2, R3) e entorno, onde são identificadas três camadas: (camada 1: solos escuros orgânicos, silte-argilosos nos 30cm superficiais; camada 2: solos orgânicos escuros, siltosos a arenosos, finos, bruno muito escuro, de 30 a 80cm de profundidade; e camada 3: solos argilosos com cores variando de bruno amarelados a avermelhados). Essas camadas, do topo para a base poderiam ser classificadas em um conceito geral como camada húmica/orgânica, terra preta arqueológica e latossolos. Este setor pode ser representado pelas unidades N990 E849-850-851.



Figura 03: Perfil sul da unidade N959 E841, setor I (vasilhas). Fonte: Scientia,2008.

Setor II: setor onde foi identificado o horizonte pré-cerâmico, não apresenta terra preta arqueológica e é composto por sedimentos arenosos bruno a bruno amarelado que grada para solos argilosos amarelados a avermelhados. Este setor pode ser representado pelas unidades N922 E949 e N922 E950.

Setor III: setor ao sul da ilha, com a identificação de cinco camadas (camada 1: camada orgânica/húmica; camada 2: areias finas, camada 3: terra preta arqueológica “enterrada” entre 20 e 30cm, camada 4: areias, camada 5: solos amarelados. Este setor pode ser representado pela unidade N870 E840.



Figura 04: Perfil sul da unidade N922 E949/950 (Setor II) associada à ocupação pré-cerâmica. Fonte: Scientia, 2008.



Figura 05: Perfil norte da unidade N870 E840 (Setor III) com a terra preta “enterrada” (camada III).

O sítio Ilha de Santo Antônio possui uma variabilidade artefactual bastante significativa e compreende uma ocupação longínqua que não sabemos se foi intensamente ocupada desde o Holoceno até 990 ± 40 AP pelo mesmo grupo.

Este sítio foi alvo de estudo por cinco pesquisadores, dentre eles, Michelle Mayumi Tizuka (2013), Odair Petri Vassoler (2014), Silvana Zuse (2014), Cliverson Pessoa (2015), Emanuella Oliveira (2012-2013, 2015) e Laura Nisinga Cabral (2018).

Pessoa (2015) analisou quatro vasilhas do Setor I (R1, R2, R3 e R4) com policromia em branco e vermelho e motivos geométricos. Alguns destes recipientes apresentam sinais de uso para cocção e de posterior reuso possivelmente associado a atividades funerárias.

Ainda segundo Pessoa (2015), outros fragmentos cerâmicos, fora as vasilhas supracitadas, exibem provas de reutilização, elaboradas a partir do alisamento e polimento com formas arredondadas e retangulares. Não se sabe com qual finalidade e que função teria essas peças, mas o autor conclui através das análises cerâmicas que havia uma prática de reciclagem dos materiais cerâmicos do sítio ilha de Santo Antônio.

Vassoler (2014) também estudou a ilha com foco nas cerâmicas pertencentes à subtradição Jatuarana, através da iconografia de três vasilhas denominadas R1, R2 e R3. Os motivos iconográficos observados pelo pesquisador são compostos por volutas (espirais circulares), possuem traços escalonados na sua parte interna, motivos quadrados com extremidades arredondadas, figuras em forma de elipse, motivos cruciformes (forma de cruz) com escalonado em seus ângulos.

Em relação a análise do material cerâmico realizadas por Zuse (2014, 2016), onde analisou 14 sítios arqueológicos, e identificou cinco conjuntos tecnológicos diferentes na região do alto madeira, sendo atribuídas para o sítio Ilha de Santo

Antônio ao menos três ocupações distintas. A primeira relacionada à cultura material cerâmica com bordas expandidas, barbotina laranjada, pasta porosa bem erodida (parecidas com as encontradas nos sítios Garbin e Veneza), semelhantes as tradições Saladóide e Pocó. A segunda atribuída à tecnologia cerâmica Incisa Modelada (Barrancóide), sendo esta uma das mais antigas e a Tradição Policroma da Amazônia (a mais recente), verificada nos primeiros níveis, sendo as cerâmicas atribuídas à tradição Barrancóide encontradas aproximadamente até os níveis 30-40 a 70-80 variando conforme as unidades do sítio, se intensificando no nível 40-50. As ocupações mais antigas desses sítios, os 14 estudados pela autora, estão datadas em 3.000 AP relacionadas às fases Pocó, Açutuba e Saladóide e as mais recentes há 700 anos representadas por grupos de tecnologia cerâmica Inciso Modelado (Barrancóide). Outra variabilidade tecnológica mais antiga que a Barrancóide fora evidenciada para o sítio em questão (vasilhas com bordas com flanges labiais e mesiais, borda expandida, pasta porosa e barbotina laranja, assemelhando-se às cerâmicas dos sítios Garbin e Veneza) não sendo possível atribuí-la a um grupo tecnológico, pois o material é diminuto e não há datação. Zuse (2011) verificou uma diferença nas cerâmicas que ocorrem nos níveis superiores daqueles dos níveis mais profundos. De acordo com a autora não é possível saber se essa diferença está relacionada a reocupações ou pode ser uma mudança estilística do mesmo grupo que habitou esta região.

Quanto ao material lítico do sítio, além da presença desses vestígios junto à cerâmica e em solo de terra preta, observa-se que em algumas áreas estes encontravam-se em áreas mais altas e em alguns espaços do sítio os mesmos estão dissociados da cerâmica e da terra preta, a exemplo da unidade N922 E949/950, representada pelo Setor II da ilha.

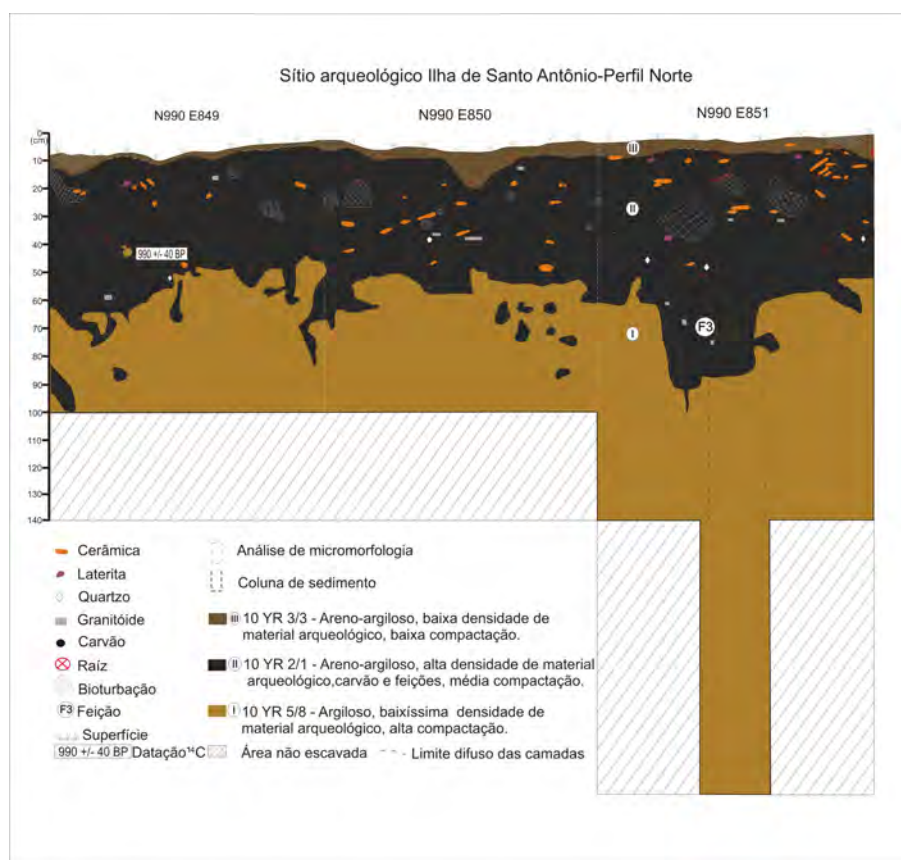


Figura 06: Perfil Norte do setor vasilha do sítio Ilha de Santo Antônio (Desenho: Rodrigo Suñer e Marinei Rosa; Arte: Angislaine Costa) Fonte: Pessoa, 2015:67.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA COM OS VESTÍGIOS MACROBOTÂNICOS

Para a presente pesquisa foi analisado material macrobotânico (sementes e lenho, este último somente triado e quantificado) recuperados no procedimento de campo (escavação) e laboratório (flotação) do sítio Ilha de Santo Antônio.

Em relação à flotação (método utilizado em laboratório), o tanque utilizado seguiu o modelo da Pearsall (2000), adaptado de Scheel-Ybert (2005). Este método consiste na recuperação de macro vestígios botânicos e faunísticos contidos no sedimento arqueológico. Esta técnica permite que o material mais leve como o carvão e sementes flutue e os de maior densidade como os fragmentos ósseos, cerâmicos e líticos fiquem depositados nas peneiras. O método de flotação implica em menos esforço, permitindo um trabalho mais quali-quantitativo para análise do material. O modelo do tanque de flotação desenvolvida no Brasil foi apresentado por Ybert (*et al* 1997). Outros modelos de célula utilizada na Europa e EUA seguem o modelo da Pearsall (2000).

Em laboratório, anteriormente à flotação as amostras de sedimentos foram descritas novamente através de atributos físicos, como a cor a seco, a textura e a composição macroscópica com a finalidade de compararmos os resultados com os dados coletados em campo.

Todos os materiais retidos nas malhas das peneiras foram coletados e triados. A triagem da flotação implica em dois processos: a primeira é uma triagem geral das amostras nas categorias: carvões, sementes, cerâmica, mineral (quartzo hialino e leitoso), solo queimado, argila, fragmento de rocha, laterita e seixo de rio.



Figura 07: Amostra da fração pesada (>3,5mm) da unidade N922 E949, nível 70-80cm (Foto por Moura, 2014).

O segundo momento da triagem foi realizado no laboratório de Arqueologia do Museu Amazônico/Universidade Federal do Amazonas (UFAM) onde o material botânico passou por uma nova triagem com o uso de um microscópio estereoscópico triocular, sendo separados os vestígios botânicos (carvões) em *carvão lenhoso (lenho)*, *parênquima*, *semente*, *coquinho* e sementes recentes.



Figura 08: Triagem dos vestígios botânicos realizadas com auxílio de microscópio estereoscópico trinocular na UFAM (Foto por Shock, 2013).

O material foi quantificado e as amostras de parênquima, coquinhos e sementes foram separadas por tipos, com base nas pesquisas em desenvolvimento pela Dra. Myrtle Shock. A análise dos fragmentos de carvão lenhoso não foi realizada seja pelo seu tamanho (sendo menores do que 4.00 mm não viável a uma análise antracológica⁷) e por não ser o objetivo desta pesquisa. Realizaram-se somente análises quantitativas. As amostras de parênquimas do sítio Ilha de Santo Antônio receberam uma identificação, uma espécie de identidade. Cada amostra ficou registrada com a sigla do sítio (ISA) o número do NP (número de proveniência que é a mesma atribuída em campo), a letra V (identificando que o mesmo é um vegetal, em letra maiúscula) seguida de letras do alfabeto em minúsculo (aa); ex: ISA 1805V.aa. Optou-se por este método, a fim de padronizarmos as atividades relacionadas à identificação de material botânico que já vem sendo desenvolvidas pelas pesquisadoras Ligia Trombetta (2011), Francine Medeiros da Silva (2012) nos sítios arqueológicos do estado do Amazonas.

Os materiais recuperados na flotação foram acondicionados em sacos plásticos e etiquetados de acordo com sua categoria e número de proveniência (NP) atribuído em campo para o nível coletado. Os vestígios botânicos tiveram outro armazenamento, em potes plásticos de modo a evitar sua fragmentação e contato com o ar.

O material botânico recuperado é bastante fragmentado sendo difícil trabalhar com a identificação deste. Além da fragmentação, o material resgatado é muito pequeno e encontra-se carbonizado, fazendo com que elementos característicos sejam perdidos devido o processo de queima. A falta de amostras comparativas (coleção de referência) deixa o trabalho mais árduo dificultando o registro das mesmas. A identificação das amostras baseou-se na semelhança de morfologia retirada de fotografias e imagens obtidas através da literatura sobre sementes da Amazônia.

RELAÇÃO INTER SÍTIO DOS COMPONENTES ESTUDADOS

Os materiais analisados foram classificados por tipos, quantidade e material carbonizado. No sítio Ilha de Santo Antônio foram registrados 30 tipos de vestígios botânicos (semente, parênquima, coquinho e raiz de palmeira), entretanto, quando um material não era passível de ser identificado para este não foi atribuído um tipo.

Em relação ao material botânico procurado através dos métodos de escavação em campo e flotação em laboratório pode-se afirmar que nenhum fruto foi recuperado. Um total de 58 vestígios botânicos foi analisado, sendo compostos por coquinhos, parênquimas e não identificados. A maioria das amostras é representada por endocarpos. Dentre os endocarpos

identificados como coquinho foram evidenciados 12 fragmentos (Figura 6).



Figura 09: Porcentagem total de endocarpos em relação ao total de endocarpos diagnosticado como coquinhos, recuperadas em campo e laboratório no Sítio estudado.

As sementes inteiras foram evidenciadas nos níveis 0-10 a 10-20 cm, não estando carbonizadas com exceção dos tipos 22 e 23 da unidade N922 E949. Das sementes inteiras 24 indivíduos foram recuperados. O tamanho das amostras em sua maioria mede menos de 1cm, mas ocorrem vestígios que chegam até 3cm de comprimento entre parênquimas e coquinhos.

Devido à boa preservação das sementes inteiras encontradas nos níveis mais recentes (0-10 a 10-20 cm) foi possível fazer a identificação de cinco tipos de sementes no nível de *Família e gênero*, sendo elas a *Carica sp.* (Caricaceae), *Alchornea cf.* (Euphorbiaceae), *Heliconia cf.* (Heliconiaceae) e *Poaceae* pertencente à subfamília *Paniceae* e uma *Leguminosae cf.* Essas amostras são representadas por um total de 11 indivíduos, sendo que a *Carica sp.* foi o gênero com maior frequência.

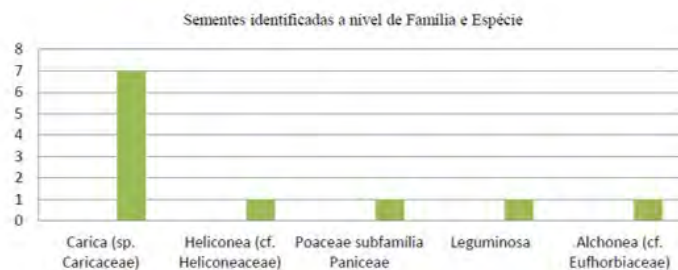


Figura 10: Gráfico com a representação em grau de gênero e família das amostras botânicas classificadas por tipo.

O *Tipo 20* identificado como casca de coquinho de superfície craquelada, com parte interna lisa e com o poro germinativo no topo; côncava, medindo de 1,0 a 1,4 cm. variando de tamanho conforme a amostra, foi a espécie vegetal mais recorrente. Seguida pela *Carica (sp. caricaceae)*, ou seja, o mamão, denominada como o *Tipo 1* descrito como uma semente oval, enrugada, de 4 a 6 mm no eixo maior da semente. Foi recuperado um total de 105 vestígios macro botânicos somados entre campo e flotação. Dessas 79 estavam carbonizadas e 26 não carbonizadas (Figura 7).

A maior parte dos vestígios carbonizados são representados por cascas de sementes. Das sementes inteiras somente uma, a *Alchornea cf. (Euphorbiaceae)*, estava carbonizada, que fora evidenciada no nível 0-10 cm tratando-se de uma semente recente.

Correlacionando as sementes de flotação com as recuperadas em campo os resultados foram mais significativos para as amostras advindas em laboratório. A exemplo das unidades N990 E850 sendo recuperadas 7 sementes em flotação e 2 em campo e N980 E849 resgatadas 6 sementes na flotação não ocorrendo a presença de sementes em campo.



Figura 11: Porcentagem do total de vestígios botânicos (não identificados, parênquimas, sementes, coquinhos e raiz) carbonizados e não carbonizados, sendo que 50% não foram identificados.

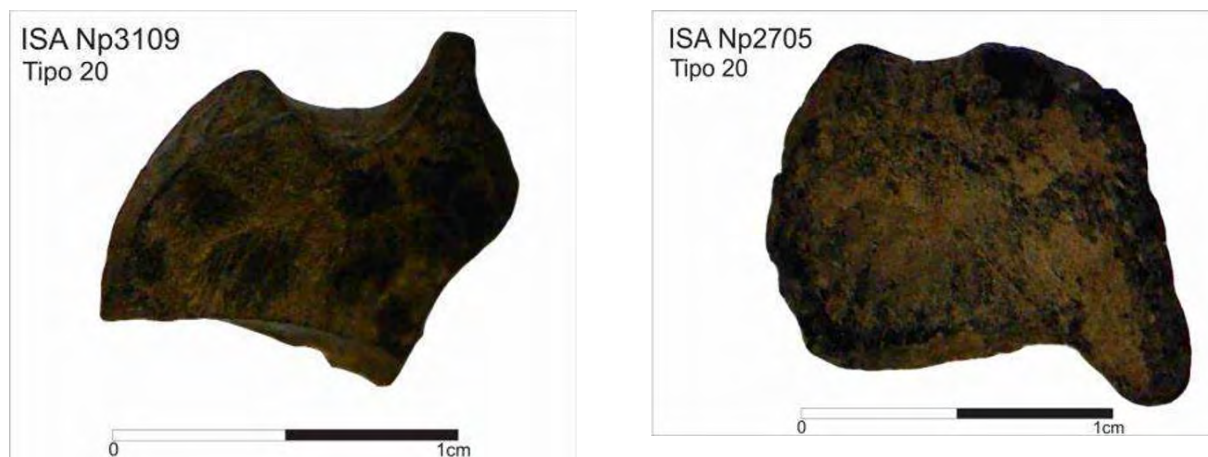


Figura 12: Tipo 20 coquinhos carbonizados (Foto por Oliveira e Tizuka,2013)



Figura 13: Semente tipo 1 Carica sp. Caricaceae (Foto por Oliveira e Tizuka, 2013)

Após verificação das possibilidades de encontrarmos os materiais botânicos no Sítio Arqueológico através da técnica de flotação em laboratório, foi possível realizar hipóteses para reconstrução da cadeia comportamental dos vestígios botânicos e os processos envolvidos. Mencionamos que foi um exercício interessante realizar a observação de todos os vestígios arqueológicos dentro desse sistema para verificar as necessidades do (os) grupo (os) que permaneceram neste local e possíveis soluções feitas pelos mesmos e se ainda estas atitudes poderiam ter gerado algum tipo de mudanças ocorridas na tecnologia do grupo.

Essa ferramenta teórica denominada de *cadeia comportamental e história de vida* do objeto foi descrita por SKIBO & SCHIFFER (1997) e diz respeito às atividades envolvidas desde a manufatura ao descarte das peças (Manufatura, uso, uso secundário, reciclagem e descarte).

As plantas podem ser interpretadas como artefatos, ou melhor, como ecofatos, e fazem parte da dinâmica social de um grupo. E como tal sofrem transformações quando participam de um sistema comportamental (contexto sistêmico e arqueológico).

De acordo com os dados apurados sobre os macros vestígios botânicos (sementes, parênquimas, coquinhos e lenho) pode-se afirmar que se concentram nas áreas de solos mais escuras do sítio, ou seja, correspondente à terra preta arqueológica.

As amostras carbonizadas estão em níveis profundos e trata-se de endocarpos. Os vestígios recuperados são poucos não se podendo ter certeza das atividades envolvendo os mesmos, porém podem-se levantar possibilidades como: esses vegetais foram consumidos e descartados neste local; os materiais poderiam estar sendo utilizados como combustível, pois se trata da área de maior ocupação da ilha; poderiam ainda estar sendo trazidos de outras áreas para esta área do sítio, pois alguns destes endocarpos foram evidenciados como coquinho.

Durante as escavações, a vegetação tipo palmeira estava locada ao sul da ilha onde as terras não são escuras e a terra acinzentada, tida em campo como terra preta arqueológica estava submersa em solos com pouco registro de material arqueológico. Se de fato esta mesma paisagem compunha a paisagem pretérita do sítio, nosso argumento de que os registros botânicos (parênquima e endocarpo de coquinho) estavam sendo levados para a área de habitação seja mais plausível. Contudo acredita-se que a fragmentação deste material foi feita em contexto sistêmico, pois se encontram a mais de 30 cm de profundidade.

Sabemos que os artefatos podem sofrer modificações nos dois contextos (Sistêmico e Arqueológico) e estas podem ser provocadas por impactos naturais e culturais (Schiffer, 1972) e se tratando do sítio em estudo ocupações recente podem ter alterado a paisagem local, no entanto, a estratigrafia do sítio encontra-se bastante preservada e as modificações ocorridas na paisagem estão registradas nos níveis superiores se tratando de uma paisagem diferente da evidenciada nos níveis mais antigos (mais profundos). Encontrou-se nos primeiros 20 cm vegetais tipo: feijão (?) (leguminosae), mamão (*Carica* sp. Caricaceae), Alchornea (cf. Euphorbiaceae), bananeira de jardim (*Heliconia* cf. Heliconeaceae) e gramíneas (Poaceae subfamília *Paniceae*). Nos níveis mais abaixo de 30 - 40 a 70 -80 cm de profundidade temos parênquimas (esses vestígios assemelham-se a coquinhos, mas não possuem traços diagnósticos o suficiente para inferimos se faz parte da mesma) endocarpos bastante fragmentados, sendo alguns diagnosticados como coquinho, porém não podendo especificar a quais tipos de palmeiras elas representam, estando todas as amostras queimadas. Talvez em uma análise mais refinada seja possível identificá-las.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das flotações realizadas pudemos perceber um alto potencial para a recuperação de vestígios “não convencionais” (além das sementes e carvões, também fragmentos de ossos, fragmentos de rochas queimadas (?), seixos) que podem auxiliar no entendimento dos processos de formação do sítio Ilha de Santo Antônio. A junção de técnicas diversas e a pesquisa conjunta com outros pesquisadores nas análises da cultura material enriquece ainda mais a pesquisa como um todo. Essa abordagem multidisciplinar levanta questionamento acerca não apenas da formação do sítio arqueológico sob o olhar das camadas arqueológicas, mas ainda da caracterização e evolução da paisagem que se desenvolveu no sítio desde os tempos pretéritos até os dias atuais.

Além dos artefatos cerâmicos o que tudo indica também ocorria atividades relacionadas à indústria lítica no sítio. Durante as flotações foi recuperado uma lasca em quartzo leitoso e um fragmento de lasca refletida em quartzo hialino embutidos em solos amarelos em uma unidade de 260 cm de profundidade. Estes artefatos foram encontrados na porção mais alta da ilha que talvez fosse uma área procurada por grupos do passado para a prática desta atividade. Isso atesta a eficácia da flotação para a evidenciação de outros tipos de artefatos. Por isso chama-se a atenção dos pesquisadores para a salvaguarda dos materiais líticos e cerâmicos retidos durante a flotação, de que os mesmos podem ser agregados a uma amostra maior desses vestígios, pois também fazem parte da unidade escavada não sendo um material à parte não passível de análise.

Assim como as análises dos vestígios cerâmicos do sítio revelaram três distintas ocupações, o material botânico também revelou mudanças. Os vestígios vegetais mais recentes atribuídos aos níveis mais rasos são diferentes em tipo, forma e tamanho comparado às amostras dos níveis mais profundos (Tabela 1). Isto pode estar nos indicando possivelmente que grupos mais antigos que ocupavam a ilha estavam inseridos em uma paisagem diferente da encontrada em tempos atuais e/ou a mudança em espécies observadas no estudo pode refletir alterações nos usos de plantas associadas também a mudanças socioculturais ao longo da ocupação do grupo pretérito.

A paisagem atual do sítio era composta por áreas de capoeira recente (resultantes de áreas de abandono de cultivos), flecheiras e árvores de pequeno e médio porte, a exemplo do tipo vegetal popularmente chamada de “Pente de macaco” (*Amphilophium crucigerum* (L.) L.G.Lohmann); e roçado com cultivos de mamão, batata cará, feijão, macaxeira e banana (SCIENTIA,2008). Esta prática pode ter alterado a antiga paisagem da ilha para um melhor aproveitamento do espaço para plantio em tempos modernos. As roças estavam dispostas nas áreas de terra preta do sítio, ou seja, na porção centro-oeste da ilha. Nesta mesma área não ocorrem palmeiras como evidenciados no registro arqueobotânico. As palmeiras ocorriam na porção sul do sítio onde estava sujeito a precipitações fluviais onde os registros culturais cerâmicos e vegetais são baixos.

Miller (1992b) destaca em alguns de seus artigos a importância de algumas palmeiras verificadas pela ocorrência não espontânea das mesmas em áreas de terra firme. Como o caso do Marajá (*Pyrenoglypyis Marajá*) que só ocorre endemicamente em solos úmidos de igapó e várzea e planície, o Urucuri (*Attalea excelsa*) ocorrendo apenas nas manchas de terra preta e nos arredores de sítio habitação; o Babaçu ocorrendo em sítios habitação e o Tucumã (*Astrocaryum Tucuma*) sendo a mais abundante nos sítios habitação, Chonta (*Guilielma insignis*) e Pupunha (*Guilielma gasipaes*) quando presentes são juntas a sítio habitação com terra preta. Foi possível perceber mudanças que ocorrerão na vegetação da ilha durante o período de ocupação do sítio. Nos níveis mais profundos, a partir do 30-40 cm houve uma predominância de endocarpos, sendo feita a identificação de algumas dessas amostras como cascas de coquinho presentes nos níveis 30-40 e 40-50 cm de profundidade. Infelizmente não conseguimos identificá-lo, não sendo possível fazer discussões a respeito das palmeiras estarem relacionadas a terra preta ou de haver um manejo deste tipo de vegetal como proposto pelo pesquisador Eurico Miller.

Os grupos pretéritos mais recentes relacionados à Tradição Policroma da Amazônia podem ter alcançado a mesma paisagem que os grupos mais antigos do sítio (Barrancóide) composto por endocarpos côncavos, fibrosos (alguns se encontram bem vitrificados devido à alta temperatura de queima estando todos os indivíduos carbonizados) e amostras do tipo Palmeira (não foi possível identificar a qual espécie de palmeira as evidências pertencem). Os resultados obtidos através do material botânico deixam claro que o sítio arqueológico Ilha de Santo Antônio teve sua paisagem alterada desde 990 a.c até os dias atuais. A estratigrafia do sítio revela, no entanto, estruturas e feições arqueológicas antigas, sem evidências de inversões estratigráficas ou camadas bioturbadas. A questão, portanto, gira em torno do quanto à informação botânica e bioarqueológica pode sofrer movimentações laterais/verticais ao longo do perfil. Talvez em sítios onde a paisagem atual seja menos antropizada, seja adequado realizar inventários florestais antes do início das escavações, com coletas de sementes e frutos.

Tabela 1: Caracterização dos tipos botânicos das escavações do sítio Ilha Santo Antônio.

TIPO	FORMA	TEXTURA	TAMANHO	NÍVEL
1	Oval	Escrobiculada regular	4,00 a 6,00mm	0-10/10-20cm
2	Oval	Liso	8,00 a 9,0mm	0-10cm
3	Arredondada	Liso	1mm	10-20cm
4	Côncava	Liso	1 a 2,00mm	10-20cm
5	Oval	Estrias e depressões	10 a 11,00mm	0-10cm
6	Oval	Liso	1 a 6,00mm	0-10cm
7	Arredondada	Rugosa	1 a 2,00mm	0-10cm
8	Gota	Liso	4,00mm	0-10cm
9	Arredondada/oval	Liso	1 a 2.00mm	0-10cm
10	Retangular/triangular	Liso	1 a 7,00mm	30-40cm
11	Cone	Fibroso	2,00cm	30-40cm
12	Côncava	Liso	1 a 9,00mm	30-40cm
13	Côncava	Liso	0,5 a 1,1cm	40-50cm
14	Côncava	Ranhuras	1 a 4,00mm	40-50cm
15	Cone	Fibroso	2,00cm	0-10cm
16	Cone	Fibroso	3.00cm	0-10cm
17	Côncava	Estriada	6.00mm	40-50cm
18	Côncava	Fibroso	2.5cm	50-60cm
19	Retangular	Liso	6 a 7.00mm	30-40cm
20	Côncava	Craquelada	1.4 a 1,7mm	30-40/40-50/70-80cm
21	Côncava	Liso	1.00cm	60-70cm
22	Oval	Fibroso	1.5 a 2,00cm	0-10cm
23	Irregular	Liso	0.9mm	0-10cm
24	Oval	Liso/estrias	1.00cm	0-10cm
25	Redondo	Rugosa	0,1mm	0-10cm
26	Oval	Liso	0,2mm	0-10cm
27	Oval	Liso	0,5mm	0-10cm
28	Arredondado	Liso	0,5mm	0-10cm
29	Arredondado	Liso	0,2mm	10-20cm
30	Arredondado	Liso	0,4mm	100-110cm

REFERÊNCIAS

- ANDRYANS, I. A. M. “Tá osso!” Zooarqueologia nos sítios arqueológicos Teotônio e Garbin no Rio Madeira, RO. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) Fundação Universidade Federal de Rondônia/UNIR, Porto Velho, 2016.
- CLEMENT, C. R. Domesticação de paisagens e plantas amazônicas: A interação de etnobotânica, genética molecular e arqueologia. In: Morcote-Rios, Gaspar; Mora-Camargo, Santiago; Franky-Calvo, Carlos. (Org.). Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica. Bogotá: Univ. Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias, Taraxacum, v., p. 97-112, 2006.
- DENEVAN, W. A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. *Annals of the association of American geographers*, v.86, n°4, pp.654-681, 1996.
- NISINGA, L. C. “CECI N’EST PAS UNÊ ÎLÊ”: Paisagens arqueológicas da Ilha de Santo Antônio, RO. Dissertação (mestrado) – Programa de pós-graduação em geografia, Fundação Universidade Federal de Rondônia, 2018.
- KERN, D.C. et al. As terras pretas de índios na Amazônia: evolução do conhecimento em terra preta de índio. In: Teixeira, W. G. et al. As terras pretas de índio da Amazônia: sua caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, pp.72-81, 2009.
- MILLER, E.T. 1987. Inventário arqueológico da bacia e sub-bacias do rio Madeira – 1974-1987. Consórcio Nacional de Engenheiros Construtores S.A.
- MILLER, E.T. A limitação ambiental como barreira à transposição do período formativo no Brasil. Tecnologia, produção de alimentos e formação de aldeias no sudoeste da Amazônia. In: Ledergerber-Crespo, P. (Ed.) *Formativo Sudamericano, una revaluación*. Ediciones Abya-Yala, Quito- Equador, 1999.
- OLIVEIRA, E.C. Processo de formação do sítio Ilha de Santo Antônio. Projeto do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica PIBIC, Universidade Federal de Rondônia, 2012-2013
- OLIVEIRA, E.C. Grupos pretéritos na paisagem da Ilha Santo Antônio: percepção a partir dos vestígios arqueobotânicos. Projeto de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do curso de Bacharelado em Arqueologia da Universidade Federal de Rondônia, 2015.
- PEARSALL, D. M. *Paleoethnobotany: a handbook of procedures*. 2nd edition. San Diego: Academic Press, 2000.
- PESSOA, C. G. S. Os contextos arqueológicos e a variabilidade artefactual da ocupação Jatuarana no alto Rio Madeira. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de pós-graduação em antropologia, Belém, 2015.
- SANTI, J. R. O passado no presente: vestígios pré-coloniais como suporte analítico da paisagem no Vale do Soturno, RS. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SCIENTIA CONSULTORIA CIENTÍFICA. Projeto de Arqueologia preventiva nas áreas de intervenção do AHE Santo Antônio, RO. São Paulo, 2008.
- SCHEEL-YBERT, R. et al. Proposta de amostragem padronizada para macrovestígios bioarqueológicos: antracologia, arqueobotânica, zooarqueologia. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, v.15-16, pp.139-163, 2005-2006.
- SCHIFFER, M. B. Archaeological context and systemic context. *American Antiquity*. 37 (2): p. 156-165, 1972.

- SILVA, F. M. Paleobotânica na Amazônia Central: Um estudo dos macrovestígios vegetais de três sítios arqueológicos. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2012.
- SKIBO, J. & SCHIFFER, M.B. _The Explanation of Artifact Variability. *American Antiquity*, v. 62, n. 1, p. 27-50, 1997.
- TIZUKA, M. M. Geoarqueologia e Paleoidrologia da Planície Aluvial Holocênica do Alto rio Madeira entre Porto Velho e Abunã-RO. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual Paulista – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Campus de Rio Claro. São Paulo, 2013.
- TROMBETA, L. L. Feições: Vestígios antrópicos na Amazônia central. Relatório final de iniciação científica/PIBIC, Museu de arqueologia e Etnologia- Universidade de São Paulo: São Paulo, 2011.
- VASSOLER, O. J. P. Análise da iconografia em vasilhas cerâmicas da Subtradição Jatuarana: Tradição Polícroma da Amazônia - no alto rio Madeira, Rondônia. Projeto de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do curso de Bacharelado em Arqueologia da Universidade Federal de Rondônia, 2014.
- WOODS, W. I. Development of anthrosol research. In: LEHMANN, J.; KERN, D. C.; GLASER, B.; WOODS, W. I. (Eds.). *Amazonian Dark Earths: origin, properties, management*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- WOODS, W. Os solos e as ciências humanas: interpretação do passado. In: TEXEIRA, W.G. et al. *As terras pretas de índio da Amazônia: sua caracterização e uso deste conhecimento a criação de novas áreas*. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, PP.62-71, 2009.
- YBERT, J.P.; SCHEEL, R.; GASPAR, M.D. Descrição de alguns instrumentos simples utilizados para a coleta e concentração de elementos fósseis de pequenas dimensões de origem arqueológica ou pedológica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 7, p. 181-189, 1997.
- ZUSE, Silvana. Variabilidade cerâmica e diversidade cultural no Alto rio Madeira, Rondônia. Dissertação de Doutorado. Programa de Pós-graduação do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.
- ZUSE, Silvana. Ocupações pré-coloniais e variabilidade cerâmica nos sítios arqueológicos do Alto rio Madeira, Rondônia. Memorial de Qualificação apresentado ao Programa de Pós-graduação do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

**NEM TUDO ESTÁ PERDIDO: ARQUEOLOGIA E HISTÓRIAS DE VIDA NA
CONTEXTUALIZAÇÃO DE OBJETO ARQUEOLÓGICO DO MAE/UFBA**

*NOT EVERYTHING IS LOST: ARCHAEOLOGY AND LIFE HISTORIES IN THE
CONTEXTUALIZATION OF THE ARCHAEOLOGICAL OBJECT OF THE MAE/
UFBA*

Carlos Alberto Santos Costa

Como citar este artigo:

COSTA, Carlos Alberto Santos. Nem tudo está perdido: arqueologia e histórias de vida na contextualização de objeto arqueológico do MAE/UFBA. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 21-32, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 20/09/2018

Aprovado em: 30/05/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



Nem tudo está perdido: arqueologia e histórias de vida na contextualização de objeto arqueológico do MAE/UFBA

Carlos Alberto Santos Costa*

Resumo: Neste artigo utilizo a perspectiva das “histórias de vida” com o objetivo de contextualizar e indicar o provável local de coleta feita por moradores locais de uma urna funerária, posteriormente resgatada pelo arqueólogo Valentín Calderón nos anos 60 do século XX, no município de Morro do Chapéu, Bahia. Tomando como ponto de partida a minha história e as minhas memórias pessoais, identifiquei interlocutores que viveram este episódio e fiz o enlace das suas “histórias de vida” com dados arqueológicos e com informações salvaguardadas no Mae/Ufba. Este caminho percorrido permitiu a obtenção de elementos comuns das “histórias de vida” dos diferentes atores sociais para a criação de uma nova narrativa sobre o objeto arqueológico. Assim, é possível compreender melhor esse objeto, então sob a salvaguarda do museu, e indicar caminhos futuros para novas pesquisas.

Abstract: In this article I use the perspective of “life histories” with the purpose of contextualizing and indicating the probable place of collection by local residents of a funeral urn, later rescued by the archaeologist Valentín Calderón in the 60s of the 20th century, in the municipality of Morro do Chapéu, Bahia. Taking as my starting point my story and my personal memories, I identified interlocutors who lived through this episode and linked their “life histories” with archaeological data and information safeguarded in Mae/Ufba. This path allowed me to obtain common elements of the “life histories” of the different social actors for the creation of a new narrative about the archaeological object. Thus, it is possible to better understand this object under the safeguard of the museum and indicate future paths for further research.

Palavras Chave:

Histórias de vida; Urna Funerária; Valentín Calderón; Morro do Chapéu.

Keywords:

Life Histories; Funeral Urn; Valentín Calderón; Morro do Chapéu.

* Professor permanente do Curso de Bacharelado em Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia; Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Museologia da Universidade Federal da Bahia e do Programa de Pós-Graduação em Desenho, Cultura e Interatividade da Universidade Estadual de Feira de Santana. Pesquisador Associado do Centro de Estudos de Arqueologia, Artes e Ciências do Patrimônio da Universidade de Coimbra. Doutor em Arqueologia pela Universidade de Coimbra. E-mail: carloscosta@ufpb.edu.br

CONSIDERAÇÕES GERAIS

A história que apresento deriva da convergência de informações profissionais e pessoais. Não se trata de assumir uma perspectiva acadêmica egocêntrica nem, muito menos, almejar a neutralidade científica, mas de entender que a contextualização do tema só é possível em decorrência de fatos e acontecimentos casuais, relacionados às minhas história e memórias. Acrescente-se a isto a necessidade de relacionar esses fatos com informações de outros interlocutores, a partir da perspectiva das “histórias de vida” (BRANDÃO, 2007; CORTÉS, 2011; LECHNER, 2010), além de dados arqueológicos existentes no Museu de Arqueologia e Etnologia (Mae), da Universidade Federal da Bahia (Ufba). O interesse é produzir uma nova narrativa, que permita contextualizar uma peça arqueológica, criando uma história comum a todos os envolvidos. Essa nova narrativa possibilitou a contextualização, cerca de 50 anos depois, da coleta de uma urna funerária¹. Trata-se de uma peça emblemática na história da arqueologia baiana, à mostra na exposição de longa duração do museu. A documentação sobre essa peça tem pouquíssimas informações, sobretudo relacionadas ao contexto de coleta.

Ao longo deste texto serão apresentados: a perspectiva teórica que sustenta a argumentação, relacionada às “histórias de vida”; os dados empíricos associados à urna funerária; as minhas narrativas pessoais; as narrativas de interlocutores que conheceram originalmente o objeto arqueológico; e, por fim, as informações salvaguardadas na documentação do Mae/Ufba. Este conjunto de dados tem o intuito de possibilitar o necessário enlace de informações para a construção da nova narrativa, além de propiciar uma tentativa de identificação aproximada do local de coleta da urna funerária.

AS HISTÓRIAS DE VIDA COMO PROCEDIMENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO

A perspectiva de observação de uma narrativa a partir das “histórias de vida” corresponde a um procedimento teórico-metodológico o qual considera que a recordação de episódios vividos permite entrelaçar informações do passado, impor sentidos ao presente e oferecer projeção para o futuro, dando sentido continuado a uma determinada história. As “histórias de vida” permitem a junção de dados qualitativos de forma mais consistente que as macro observações dos diferentes fenômenos, captadas na busca das regularidades objetivas dos estudos estatísticos. Isso porque, centra no levantamento das particularidades vividas, dos dados socialmente secundarizados, das fricções, lapsos e erros, de forma a valorizar o saber e o fazer individuais na construção do *corpus* sociológico (BRANDÃO, 2007, p. 10).

Objetivamente, o recurso das “histórias de vida” não tem a função de criar biografias dos diferentes indivíduos, mas de fazer com que as variadas vivências auxiliem a construção de uma narrativa específica comum aos interlocutores, além de permitir observar o que o discurso dominante não favorece a percepção (CORTÉS, 2011, p. 64-73). Ou seja, a ideia não é versar sobre aqueles que podem falar de si mesmos, e sim entender a importância do ponto de vista desses interlocutores e utilizá-lo para a elaboração de uma nova narrativa. No caso específico, as condições relacionais que possibilitaram a aproximação com os interlocutores entrevistados foram favorecidas pela proximidade, já existente deles comigo (o autor), interlocutor direto da história (NUNES, 1999, p. 62). Por isso, posso considerar que o presente texto também é um exercício de reflexão da vivência e da construção de uma ideia de mim mesmo.

¹ Na documentação existente no Mae/Ufba o recipiente é tratado como uma “urna funerária”. Os moradores locais o chamam de “panelão”. Tendo em vista que meu ponto de partida para a abordagem do recipiente é o Mae, ao longo do texto o tratarei como uma urna; o uso da segunda concepção será adotado quando estiver utilizando os dados dos meus interlocutores.

Daqui em diante apresentarei dados que aproximam a minha história a de outros interlocutores e permitem a compreensão da história da urna, de forma a ampliar informações sobre os seus “contexto arqueológico” e “contexto sistêmico”² (SCHIFFER, 1972, p. 157). O que quero dizer, em última análise, é que meu repertório pessoal e o de outros “atores sociais”³ (GOFFMAN, 1999, p. 25-31) assumem natureza metodológica na construção de informações que possibilitam fazer uma contextualização “extrínseca”⁴ (MENSCH, 1989, p. 59) do objeto arqueológico.

AS HISTÓRIAS DE VIDA E A URNA FUNERÁRIA

Comecei a frequentar o Mae/Ufba em agosto de 1997, aos 20 anos de idade, quando no âmbito do curso de graduação em museologia da mesma universidade cursei a disciplina eletiva “Introdução à arqueologia”, ministrada pelo professor Carlos Etchevarne. Por ocasião das aulas no museu, passei a me interessar por arqueologia e a circular com frequência no espaço, de forma que pouco tempo depois, em janeiro de 1998, ingressei na instituição como estagiário. Com essa nova condição tive a possibilidade de uma maior aproximação e acesso aos acervos salvaguardados e a sua consequente documentação.

Muito cedo, algumas peças e informações passaram a atrair o meu olhar em função do vínculo de ‘identidade espacial’⁵ que elas tinham com as minhas memórias e história pessoal. Em especial, várias informações sobre objetos e sítios identificados na cidade de Morro do Chapéu, zona oriental da Chapada Diamantina, Bahia. Eu morava em Salvador, mas durante toda a minha infância, até os 9 anos de idade, passava as férias de final de ano e recessos escolares de junho⁶ em Morro do Chapéu; algo em torno de 4 meses por ano. Meu pai aposentado ficava lá maior parte do tempo, porque precisava complementar a renda familiar trabalhando na administração de propriedades rurais e, também, como pequeno produtor rural.

Justamente por esse vínculo de identidade com a cidade de Morro do Chapéu uma das peças coletadas neste município, a qual se encontra na exposição de longa duração do Mae/Ufba, atraiu o meu olhar: uma urna funerária. Baseado nas classificações adotadas na obra “Cerâmica Guarani”, de Fernando La Salvia e José Proença Brochado (1989), é possível descrever a urna funerária como um vaso com 52 cm de comprimento, 39,5 cm de largura e 45,5 de altura, de forma retangular, paredes grossas (com espessura superior a 1 cm), feito pela técnica de acordelamento, com quinas e extremidades arredondadas, de cor marrom escuro acinzentado e marcas de fuligem da base até metade da peça. O vaso tem uma carena que forma uma cinta e divide a peça em duas sessões: 1/3 da peça, da carena até a borda reforçada, tem decoração plástica na face externa, toda unglulada, formando linhas paralelas ora horizontais, ora verticais e ora diagonais; 2/3 da peça, da carena até a base, totalmente alisada na face externa. Toda a superfície da face interna é alisada e acompanha a silhueta da superfície

2 O “contexto arqueológico” descreve os materiais que passaram pelo sistema cultural e que agora são objetos de investigação dos arqueólogos. O “contexto sistêmico” trata da condição de um elemento que está participando de um sistema comportamental (SCHIFFER, 1972, p. 157).

3 De acordo com Ervering Goffman, todo homem, em qualquer situação social, apresenta-se diante de seus semelhantes, tenta dirigir e dominar a impressão que possam ter sobre ele, empregando certas técnicas de sustentação de seu desempenho, tal qual um ator que representa um personagem diante de um público (GOFFMAN, 1999, p. 25-31).

4 A noção de contextualização “extrínseca” que utilizo aqui é aquela proposta por Peter Van Mensch, que consiste nas informações que permitam compreender os contextos sociais em que os objetos estiveram inseridos (MENSCH, 1989, p. 59).

5 Estou entendendo como ‘identidade espacial’ as formas que os espaços naturais ou ocupados assumem como marcadores de memórias e de historicidade dos diferentes indivíduos e/ou grupos socioculturais, criando o sentimento de apropriação cultural e pertencimento a um determinado lugar.

6 Na região Nordeste do Brasil, o recesso escolar de meio de ano ocorre no mês de junho, pois coincide com as festas juninas (dia 13, Santo Antônio; dia 24, São João; dia 29, São Pedro), que tem muita força e mobilizam toda a região. No caso da Bahia, ainda há as comemorações associadas a independência da Bahia, que começam no dia 25 de junho e terminam no dia 02 de julho.

da face externa (figura 1).



Figura 1: urna funerária no Mae/Ufba. Foto: Claudiomar Gonçalves. Fonte: CAROSO SOARES *et all*, 2006, p. 25.

Ao ver aquele objeto, sua legenda e documentação e, nesse momento, perceber o quão próximo ele estivera do lugar onde eu ficava nas férias, a primeira ideia que me passou pela cabeça foi sobre a complexidade de histórias comuns que os diferentes espaços guardam. Como uma informação tão emblemática daquela estar tão próxima e eu não saber, não ter percebido? Logo, meu interesse era saber mais. Tratava-se de um incômodo, como se aquilo configurasse um vazio que sequer poderia ter existido.

Em junho de 1998 meu pai morreu. Poucos meses depois, em outubro, acompanhei a minha mãe numa viagem a Morro de Chapéu para “tomar pé” das coisas que meu pai havia legado para os seus herdeiros. Depois de pouco mais de 11 anos sem ir àquela cidade, retomamos contatos com várias pessoas especiais que nutriram as nossas memórias, em especial as da minha infância. Dentre essas pessoas estavam João Santana Neto (vaqueiro) e seus dois filhos, Maria Ieda Santos de Santana (dona de casa) e Jailton Santos de Santana (vaqueiro), apelidado de Didi. Em 2019, eles completariam, respectivamente, idades de 102 (faleceu aos 99, poucos meses antes do centenário), 62 e 69 anos. Didi trabalhou como vaqueiro e era o “homem de confiança” do meu pai; além disso, ambos nutriam uma amizade incondicional. Em decorrência dessa forte relação de amizade, herdei a proximidade afetiva com Didi e com a sua família.

Durante o primeiro contato depois de muitos anos, num clima de muita euforia favorecido pelo reencontro, fui questionado sobre o que eu fazia da vida. Passei a explicar que estudava museologia e estagiava com arqueologia no Mae/Ufba e que começava a trabalhar com coisas das populações passadas. Ao entenderem do que se tratava a profissão que viria a ser o meu ofício, passaram a relatar várias histórias de pedra de corisco, pedra raio, pinturas nas pedras e grandes concentrações de cacos grossos de cerâmica no meio da caatinga. Durante a conversa, uma história em especial me chamou a atenção. Essa história foi ouvida e revisada com os entrevistados em três diferentes ocasiões: outubro de 1998, julho de 2007 e fevereiro de 2018.

Didi, nosso principal interlocutor de parte dessa narrativa, relatou que quando tinha entre 12 e 14 anos (no início da década de 1960) e vivia na localidade do Araçá⁷, o seu pai, João Neto, comprou um grande pote retangular de coloração escura,

⁷ Distrito de Morro do Chapéu, distante cerca de 12 km do distrito de Destoque, localidade que morava (e ainda mora) nas ocasiões em que dialoguei com ele, em 1998, 2007 e 2018.

um “panelão”. Esse pote pertencia a um açougueiro chamado Joaquim Roque, que exercia seu ofício num estabelecimento próprio num vilarejo de formação espontânea⁸ chamado “Comercinho”, que ficava na margem direita do Rio Preto e estava relacionado ao ciclo de mineração de Diamante na Bahia.

Por sua vez, esse “panelão” teria sido comprado tempos antes (em data incerta) por Joaquim Roque de caçadores que “toparam” com o vaso quando escavavam o solo atrás de um tatu acuado numa toca, num local próximo ao “Comercinho”, mas na margem esquerda do Rio Preto. Achando terem encontrado um tesouro, retiraram o “panelão” e esvaziaram o conteúdo interno. Não encontraram o que desejavam, apenas terra e raízes. Parte da tampa do pote teria sido quebrada e abandonada. Foi a pequena distância da área onde o vaso foi localizado com a vila do “Comercinho” que fez com que ele fosse vendido e deixado com o Joaquim Roque.

A partir desse momento, Joaquim Roque passou a utilizar o “panelão” como “salgadeira”. Nele se fazia infusão de carne bovina para confecção de carne do sol. Segundo a percepção de Didi, o tamanho do vaso era suficiente para uma rês de até 7 arrobas (105 kg)⁹. Tempos depois, com o final da “influência da mineração”, Joaquim Roque “deixou de matar boi” e vendeu o “panelão” a João Neto. Esse vaso foi transportado do “Comercinho” até o Araçá amarrado por cordas, suspenso num caibro e sustentado nos ombros de quatro homens que seguiram a pé, revezando-se no transporte, por cerca de 12 km. Daí em diante, o “panelão” passou a ser utilizado por Elisa, esposa de João Neto, para preparação de massa puba¹⁰. Além disso, corriqueiramente o vaso foi utilizado como esconderijo pelas crianças, em especial as irmãs mais novas de Didi, que brincavam de esconde-esconde.

Quando Didi tinha entre 15 e 16 anos, muito provavelmente em algum momento entre 1965 e 1966, recebeu a visita de uns “pesquisadores alemães¹¹, grandes, fortes e bem zelados”, no colégio Nossa Senhora da Graça, onde estudava na sede de Morro do Chapéu. Tais pesquisadores obtiveram a notícia de que o pai do Didi possuía um vaso grande. Questionado pelos pesquisadores sobre o assunto, Didi confirmou a existência do “panelão” e sobre a sua grande dimensão, momento em que foi solicitado a levar os interessados à casa dos seus pais. Didi não pôde ajudá-los, pois era meio de semana e no período escolar, ocasião em que ficava hospedado na casa de “Iraci” em Morro do Chapéu. Um interlocutor da conversa entre Didi e os pesquisadores chamado Osvaldo, prontificou-se a guiá-los num outro momento, como de fato fez.

Dias depois, na casa dos pais de Didi, os pesquisadores guiados por Osvaldo conheceram o “panelão” e, segundo informações de João Neto, demonstraram interesse em comprá-lo, pois pretendiam fazer “uma apresentação num museu em Salvador”. João Neto negou a possibilidade de venda, mas, ante a insistência, aceitou emprestar o vaso. Em agradecimento, espontaneamente os pesquisadores ofereceram-lhe um valor, a título de auxílio financeiro com os custos diários da labuta no campo, além de deixar como garantia um endereço rabiscado num papel.

No final da tarde, quando os pesquisadores tiravam um dos bancos da Rural¹² a fim de acomodar o pote para o transporte até Salvador, Didi chegou na casa dos pais e reencontrou os pesquisadores e o Osvaldo. É certo que a partida do “panelão” ocorreu numa sexta feira ou num final de semana, intervalo em que Didi vinha da sede de Morro do Chapéu para

8 São as áreas urbanizadas que surgem sem planejamento prévio, motivadas por razões diversas que favorecem a ocupação do espaço. No caso específico, resulta da proximidade com as áreas de mineração.

9 O volume da urna é de aproximadamente 100 litros, o que corrobora a visão aproximada de Didi.

10 Trata-se de uma massa azeda feita a partir da mandioca crua colocada de molho em água, que se torna amolecida e fermentada. Essa massa é utilizada para preparação de bolos, biscoitos e mingaus.

11 Nesse contexto, a designação alemão não se refere à nacionalidade, mas ao reconhecimento da não nacionalidade brasileira, em decorrência do forte sotaque estrangeiro.

12 A Rural Willys era um carro utilitário produzido pela Willys Overland, posteriormente pela Ford, entre as décadas de 1950 e 1970.

passar o final de semana na casa dos pais.

Passado o tempo e a ausência de notícias do “panelão” emprestado, João Neto solicitou auxílio de amigos que alternavam moradia entre Morro do Chapéu e Salvador, para verificar o endereço indicado. Porém, esses amigos não localizaram o endereço, de forma que João Neto concluiu ter sido enganado pelos pesquisadores.

Durante as diferentes conversas que tive nos últimos 20 anos com João Neto, Didi e Ieda perguntei sobre como era o “panelão”. A descrição era a de um vaso retangular, de grande tamanho, cor escura, marcas de unha na porção superior, dobra no meio e, inclusive, pequenas fraturas na borda que permitiam ver a cor preta da pasta cerâmica. Comparavam a forma do pote a um tanque retangular de amianto, fabricado pela Eternit nas décadas de 80 e 90 do século XX.

Aqui, vale um pequeno relato. Quando, em 1998, tomei conhecimento dessa história, chamou-me a atenção a precisão das memórias dos meus interlocutores, sobretudo no que tange a descrição da urna, as quais me faziam entender que se tratava da peça sob a guarda do Mae/Ufba. Essa precisão do relato associada ao conhecimento que eu tinha sobre a urna funerária salvaguardada no Mae/Ufba constituíam os elementos fáticos/empíricos mais contundentes que permitiam o início das relações das “histórias de vida”. Naquele primeiro contato em 1998, apesar de surpreso com a história, ainda estava muito abalado com a morte do meu pai e concentrado no objetivo da viagem, de forma que não externei a desconfiança e guardei essa informação, para averiguá-la sistematicamente noutro momento.

Nove anos depois, em 2007, já formado e vivendo profissionalmente da arqueologia, voltei a Morro de Chapéu a trabalho. Aproveitei o ensejo e visitei Didi para, dentre outras questões, tentar retomar a história do “panelão”. Desta vez, levei comigo um notebook que tinha várias imagens de situações arqueológicas e peças das coleções salvaguardadas no Mae/Ufba. No meio dessas imagens, uma do vaso que eu desconfiava ser o “panelão”.

Ao conversar com Didi, expliquei que estava na região a trabalho. Durante nossa longa conversa, entre umas doses etílicas e uns requeijões de produção local, passei a mostrar as imagens a título de ilustrar com o que eu trabalhava. Fiz isso sem adverti-lo de que entre as imagens estava a do possível “panelão”; aliás, até aquele momento não tínhamos retomado esse assunto. No instante em que apareceu a imagem do “panelão”, imediatamente Didi se ouriçou e apontou para a tela do notebook, emitindo uma interjeição, que nos conduziu ao seguinte diálogo:

Didi: - *Óh!*

Eu: - *Óh, o quê?*

Didi: - *O panelão!*

Eu: - *Que panelão?*

Didi: - *O panelão que o alemão levou! Se não foi esse, foi um ‘merminho’ a esse.*

A partir desse momento, não me restava dúvidas de que estávamos falando do mesmo objeto. Contudo, a partir daí o enredo se tornaria mais instigante, promoveria uma inversão de papéis e me tornaria o ‘desavisado’ da história. Uma vez feita a identificação visual do “panelão”, Didi se levantou e me convidou a acompanhá-lo a um depósito de ferramentas e selas que ficava fora de sua casa. Ele entrou no depósito, procurou algo entre as coisas guardadas lá e saiu com um grande fragmento cerâmico muito empoeirado e com teias de aranha, de paredes grossas (com mais de 1 cm de espessura), bordas reforçadas e pasta mal cozinha com, mais ou menos, 30 x 20 cm.

Logo reconheci tratar-se da quina arredondada do que seria um assador relativamente retangular, corriqueiramente identificado como da “tradição arqueológica Tupiguarani” pelos arqueólogos que atuam no Brasil. Motivado pelo belo fragmento, iniciei um novo diálogo com Didi:

Eu: - *O que é isso, Didi?*

Didi: - *A tampa do panelão.*

Eu: - *Que “panelão”? [muito surpreso]*

Didi: - *O panelão que o alemão levou.*

Eu: - *Você tinha a tampa do “panelão”? Porque você guardou isso por tanto tempo?*

Didi: - *Se o alemão quis o panelão, talvez alguém quisesse a tampa.*

Lógica precisa e simples dos povos sertanejos: não se joga fora o que se pode ter utilidade. De fato, Didi estava certo. Obviamente, a aparição de um pedaço da tampa me deixou extremamente atordoado. Questionei como ele obteve a tampa. A explicação é que o fragmento veio com o “panelão” na ocasião da compra por seu pai, João Neto. Nesse tempo todo, depois do “panelão” ter sido levado pelos pesquisadores, o fragmento ficou guardado no depósito no meio das coisas¹³.

AS CONVERGÊNCIAS DAS HISTÓRIAS DE VIDA

Enfim, entendo que agora se faz necessário confrontar uma série de convergências das narrativas apresentadas com dados históricos conhecidos, para corroborar a procedência fática da nova narrativa criada por ocasião deste artigo:

- A cronologia apresentada por Didi lança o momento em que os pesquisadores estiveram em Morro de Chapéu à sua adolescência, quando tinha entre 15 e 16 anos, entre 1965 e 1966. Por sua vez, Valentín Calderón, arqueólogo da Universidade Federal da Bahia, teve atuação de campo na arqueologia baiana entre os anos de 1958 e 1970 e circulou a área da Chapada Diamantina, especificamente Morro do Chapéu, a partir da metade da década de 60 (COSTA, 2005, p. 144-147; ETCHEVARNE, 2015, p. 3; MARTÍN, 1999, p. 39-42);

- De acordo com Didi, o carro utilizado para o transporte do “panelão” foi uma Rural. Valentín Calderón utilizava para as suas pesquisas de campo uma Rural Willys, doada na metade dos anos de 1960 pelo Smithsonian Institution para realização dos trabalhos relacionados ao Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa), coordenado pelo casal Betty Meggers e Clifford Evans;

- Conforme Didi explicou, os homens que levaram as urnas eram “pesquisadores alemães [estrangeiros], grandes, fortes e bem zelados”. Segundo relatos que ouvi de professores que conheceram Valentín Calderón – Maria Gabriela Martín Ávila (UFPE), Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (Ufba), Carlos Alberto Caroso Soares (Ufba) e Pedro Manoel Agostinho da Silva (Ufba) – e como é possível se perceber nas imagens do pesquisador, tratava-se de um homem alto, corpulento (não necessariamente obeso), sempre bem penteado e barbeado (não necessariamente elegante, mas, bem tratado), de personalidade forte e incisiva, além de um acentuado sotaque espanhol;

- João Neto, Didi, Elisa e Ieda moravam no distrito do Araçá; hoje moram no distrito do Destoque. Ambos os distritos estão entre a região de Santa Úrsula e Lagoa Nova. De acordo com a documentação relacionada à urna nos arquivos constantes no Mae/Ufba, a peça foi coletada na região da Lagoa Nova ou Santa Úrsula, município de Morro de Chapéu, das mãos de moradores locais.

A partir dessas convergências entre as “histórias de vida”, as informações históricas de coleta, as informações relacionadas à arqueologia brasileira e ao próprio objeto arqueológico, sinto-me autorizado a entender que se trata do mesmo episódio histórico percebido pelo olhar de diferentes interlocutores. Assim, daqui em diante a tentativa será de identificar o

13 Esse fragmento da tampa foi doado para o Mae/Ufba, para compor o acervo da instituição.

provável local de coleta da urna funerária.

TENTATIVA DE CONTEXTUALIZAÇÃO DA URNA FUNERÁRIA

Pedi a Didi que me guiasse ao vilarejo do “Comercinho” para identificar a provável área de coleta da urna. A primeira tentativa de visita ocorreu em julho de 2007, mas foi abortada no meio do caminho, pois estávamos à cavalo e fomos surpreendidos por uma chuva com trovoadas, o que tornou a atividade insegura. A segunda tentativa ocorreu em fevereiro de 2018, de automóvel, e permitiu lograr a identificação de ruínas do “Comercinho” e a indicação do provável local de coleta da urna funerária.

Ao chegar no local, percebi que ao longo da margem direita do rio Preto, acompanhando o seu leito numa faixa de aproximadamente 1 km, é possível se ver uma sequência de ruínas de antigas ocupações feitas de adobe ou taipa, já bastante arrasadas, configuradas por montes de terras. Associadas a elas e ao longo da faixa de identificação dos materiais também se vê uma grande quantidade de objetos domésticos, a exemplo de fragmentos de louças, cerâmicas diversas, vidros, vasilhas metálicas esmaltadas (bules, canecas, penicos etc.), restos de painéis, fragmentos de telhas, entre outros. Todos, contudo, refletem materiais relativamente simples e absolutamente funcionais, sem grande luxo.

Na coordenada situada no limite de distribuição dos vestígios do vilarejo do “Comercinho” à montante do rio (24L 0280675 / 8700481 Alt. 777 m) foi possível se identificar um cemitério onde dois túmulos ainda estão de pé. Por sua vez, a coordenada situada no limite à jusante do rio (24L 0280967 / 8701304 Alt. 765 m) corresponderia ao local onde possivelmente existiu o açougue de Joaquim Roque. Nessa margem do rio, entre o cemitério e o açougue, na faixa em que se distribuem as ruínas do “Comercinho”, o relevo é de inclinação leve e evolui de forma ascendente na direção perpendicular a partir do eixo do rio, formando uma espécie de dique que limita à direita o leito d’água. A composição do solo é argilo-arenosa, de cor marrom. Atualmente tem vegetação arbustiva e pastagem.

Por sua vez, a margem esquerda, na área que me foi indicada como de possível coleta da urna (24L 0280835 / 8701294 Alt. 759 m), próxima ao que seria o açougue de Joaquim Roque, caracteriza-se como um terraço de inundação de composição arenosa. Na atualidade essa área tem uma vegetação arbórea secundária bastante desenvolvida e superfície do terreno com vasta cobertura de folhagem¹⁴. Trata-se de uma faixa de terra praticamente plana situada entre o leito do rio e o sopé de uma *cuesta* de rochas sedimentares, especificamente o arenito silicificado. Essa faixa de terra que compõe o terraço de inundação tem largura entre 300 a 500 metros (figura 2). No alto da *cuesta*, soerguida em relação ao leito do rio cerca de 50 metros, estende-se um planalto onde se encontram abrigos em forma de cogumelos.

Cabe dizer que essa composição da *cuesta* corresponde à mesma sequência do relevo dissecado, onde está o boqueirão em que se situa Ventura, uma vila do período da mineração situado em voo de pássaro há aproximadamente 8 km do “Comercinho” (figura 3). Próximo a vila de Ventura há um tributário intermitente do Rio Preto, que leva exatamente o mesmo nome do rio. À margem desse tributário desenvolve-se uma planície de inclinação leve decrescente, do sopé da *cuesta* até o leito do rio. Nesse espaço tive a possibilidade de acompanhar uma equipe arqueológica coordenada por Clovis Macedo Neto, a qual identificou no final dos anos 90 do século XX um sítio pré-colonial com cerâmicas dispersas no terreno, com paredes grossas (com espessura superior a 1 cm), pastas com queima incompleta, superfícies pintadas e com decoração plástica e bordas reforçadas. No alto da *cuesta* encontram-se vários sítios com pinturas rupestres (ETCHEVARNE, 2007;

14 Por essa razão não é possível uma adequada varredura de superfície, de maneira que registrei a indicação potencial do local para futuras intervenções arqueológicas.

ETCHEVARNE *et all*, 2015; HAVRE, 2015).

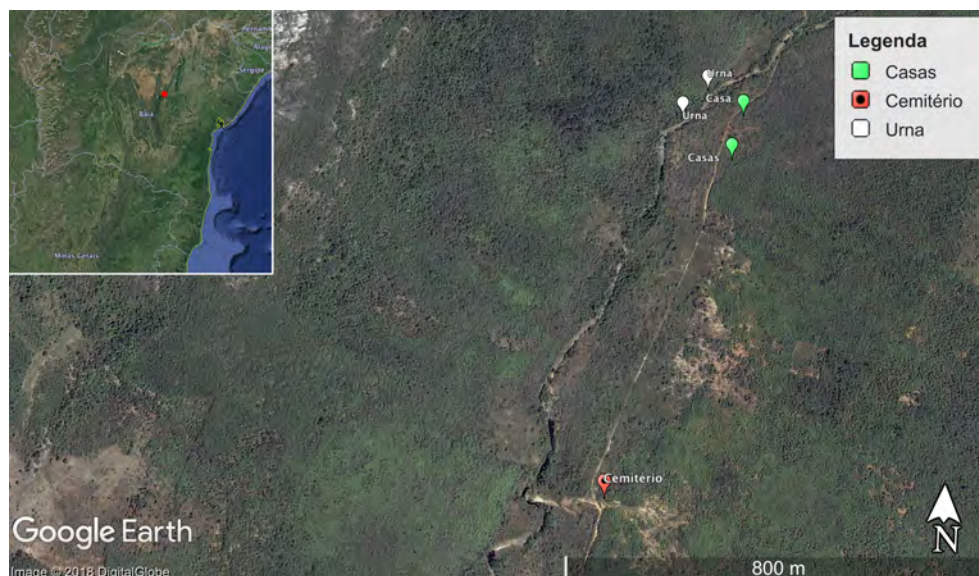


Figura 2: Na margem direita do Rio Preto, entre as casas e o cemitério existem vários vestígios do extinto vilarejo do Comercinho. Na margem esquerda o provável setor onde estaria o sítio do qual deriva a urna funerária. Fonte: Google Earth, 2018.

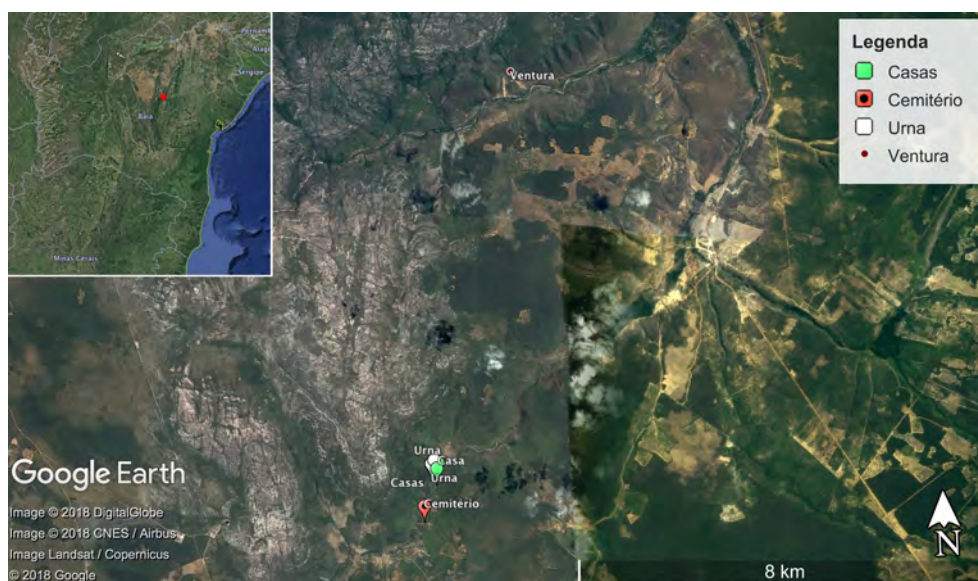


Figura 3: No centro, no alto da imagem, a identificação da Vila de Ventura. Na parte baixa, a área do vilarejo do Comercinho. Fonte: Google Earth, 2018.

Os dados arqueológicos conhecidos sobre a Vila de Ventura, área próxima de características análogas àquela que visitamos, são assertivos com relação ao potencial do vilarejo do “Comercinho”, seja no que corresponde ao contexto histórico associado à mineração, ou quanto ao contexto pré-colonial relacionado a ocupação de abrigos e a grupos aldeados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Novas perspectivas teóricas advindas das diferentes áreas das humanidades vem sendo adotadas desde a emergência das arqueologias de contextos singulares¹⁵ nos anos de 1980, no âmbito da arqueologia pós-processual, com o intuito de melhor entender os contextos arqueológicos (BATE, 1998; BOADO, 2012; GALLAY, 1986; JOHNSON, 2000; LIMA, 2000; RENFREW, 1993; TRIGGER, 2004 [1989]). Não entendo este artigo como um exercício pós-processual. Mas, sem dúvida, reflete a busca da contribuição de outras áreas das humanidades, especificamente da história e da educação – de onde derivam a perspectiva teórica das “histórias de vida” – para a construção de informações arqueológicas.

Ao longo do artigo tratei o “panelão” como sendo uma urna funerária, pois é assim que ele está indicado na documentação existente no Mae/Ufba. Contudo, ao mesmo tempo em que as narrativas dos interlocutores que conheceram a sua história de coleta no “contexto arqueológico” indicam que, de fato, ele estava enterrado com uma tampa sobre a abertura (o que sugere o uso fúnebre), contraditoriamente não confirmam a existência de ossos ou cinzas no interior, apenas de terra e raízes (o que evidencia a dúvida). Por outro lado, é perceptível marcas de fuligem na face externa do objeto, situadas da base à carena, as quais permitem vislumbrar que o vaso tenha sido utilizado para cozimento. Assim, há aqui, no mínimo, uma dúvida sobre as funções do objeto em seu “contexto sistêmico”, de forma que eventualmente se poderá expandir essa discussão noutras investigações.

A perspectiva das “histórias de vida” se demonstrou uma ferramenta privilegiada para embasamento teórico/metodológico, sistematização de informações dispersas e contextualização de um objeto arqueológico do Mae/Ufba. No presente caso, foi possível criar uma nova narrativa para a compreensão de uma urna funerária resgatada em Morro do Chapéu por Valentín Calderón nos anos de 1960, que está sob a guarda do museu, mas se encontrava com moradores locais. Assim, possibilitam-se caminhos para o aprofundamento de pesquisas no futuro com dados consistentes que permitam, no segundo instante, a conversão desse bem em herança social e os consequentes processos de uso social público do patrimônio arqueológico no museu.

Agradecimentos: Agradeço a Carlos Etchevarne, Fabiana Comerlato, Luydy Fernandes, Marina Falconeri, Rosário Carvalho, Samuel Gordenstein, Tainã Alcântara, João Neto (em memória), Maria Ieda de Santana e Jailton de Santana por me ajudarem, de diferentes formas, para que essa história fosse colocada no papel. A responsabilidade pelo conteúdo apresentado se restringe a mim, o autor.

15 Que parte do princípio que os sítios arqueológicos resultam de contextos socioculturais dinâmicos, de forma que utilizam abordagens diversas das áreas das humanidades para a compreensão destes contextos. Dentre essas arqueologias estão: da paisagem, da diáspora africana, do feminismo, da repressão etc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATE, Luis Felipe. El proceso de investigación en Arqueología. Crítica, Barcelona, 1998.
- BOADO, Felipe Criado. Arqueológicas, la razón perdida: la construcción de la inteligencia arqueológica. Barcelona: Bellaterra, 2012.
- BRANDÃO, Ana Maria. Entre a vida vivida e a vida contada: a história de vida como material primário de investigação sociológica. Configurações – dossiê cultura e identidade. Minho: Campo das Letras, v. 1, nº 3, p. 83-106, 2007.
- CAROSO SOARES, Carlos Alberto; ETCHEVARNE, Carlos Alberto; MENDONÇA, Teresa Cristina Sousa. Catálogo do Museu de Arqueologia e Etnologia. Brasília: Ministério de Relações Exteriores - Itamarati, 2006.
- CORTÉS, Pablo. El sentido de las historias de vida en investigaciones socioeducativas: una revisión crítica. In: HERNÁNDEZ, Fernando; SANCHO, Juana María; RIVAS, José Ignacio Rivas (Coords.). Historias de vida en educación: biografías en contexto. Barcelona: Esbrina, p. 68-74, 2011.
- COSTA, Carlos Alberto Santos. Sítios de representações rupestre da Bahia (1950-1990): levantamento dos dados primários dos acervos iconográficos das coleções arqueológicas do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (Mae/Ufba). Canindé (MAX/UFS. Impreso). Xingó: UFS, v. 1, nº 6, p. 139-157, 2005.
- ETCHEVARNE, Carlos Alberto. Escrito na pedra: cor, forma e movimento nos grafismos rupestres da Bahia. São Paulo: Odebrecht S.A., 2007.
- ETCHEVARNE, Carlos Alberto. Valentim Calderon e os primeiros trabalhos de Arqueologia Baiana. Boletim Informativo do Museu de Arqueologia e Etnologia, nº 8, p. 3, 2015.
- ETCHEVARNE, Carlos Alberto; FERNANDES, Henry Ludy Abraham; BEZERRA, Alvandyr Dantas. Cronologias e contextos arqueológicos nos sítios de arte rupestre na Vila Ventura, Morro do Chapéu, Bahia. PetrArt. Teresina: UFPI, v. 1, nº 1, p. 54-74, 2015.
- GOFFMAN, Erving. A representação do Eu na vida cotidiana. Tradução Maria Célia Santos Raposo. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HAVRE, Grégoire André Henri Marie Ghislain Van. Interações. Análise da complexidade no registro rupestre do Vale do Ventura, Morro do Chapéu, Bahia (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.
- GALLAY, Alain. A arqueologia do amanhã (L'Archéologie Demain). Tradução: Emílio Fogaça. Paris: Pierre Belfont Ed., 1986.
- JOHNSON, Matthew. Teoría Arqueológica: una Introducción. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.
- LA SALVIA, Fernando; BROCHADO, José Proença. Cerâmica Guarani. 2a ed. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.
- LECHNER, Elsa. Histórias de vida: olhares interdisciplinares. Porto: Edições Afrontamento, 2010.
- LIMA, Tânia Andrade. Teoria e método na arqueologia brasileira: avaliação e perspectivas. In: SOUZA, Sheila Maria Ferraz Mendonça de (Org.). Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira (1997). Rio de Janeiro: SAB, 2000.
- MARTÍN ÁVILA, Maria Gabriela. Pré-história do Nordeste do Brasil. 3ª ed. Recife: EDUFPE, 1999.
- MENSCH, Peter Van. O objeto como portador de dados. Cuaderno de museologia. Lima, v. 1, p. 53-62, 1989.
- NUNES, Maria Odete. Uma abordagem sobre a relação de ajuda. A pessoa como centro – Revista de estudos rogerianos. Lisboa: Associação Portuguesa de Psicoterapia Centrada na Pessoa e Counselling, v. 1, nº 3, p. 59-64, 1999.
- RENFREW, Colin; BAHN, Paul. Arqueología: teorías, métodos y práctica. Barcelona: Ediciones Akal, S.A., 1993.
- SCHIFFER, Michael Brian. Archaeological context and systemic context. American Antiquity. Washington: Society for American Archaeology, v. 37, nº 2, p. 156-165, 1972.
- TRIGGER, Bruce Graham. História do pensamento arqueológico, 2a ed. Tradução: Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2004 [1989].

**NOVAS INFERÊNCIAS SOBRE O SÍTIO ARQUEOLÓGICO IÇARA-01 A PARTIR
DA ANÁLISE DOS REMANESCENTES HUMANOS**

***NEW INFERENCES ABOUT IÇARA'S CONCHIFEROUS SITE FROM THE HUMAN
REMAINS ANALYSIS***

Marina Nogueira Di Giusto
Veronica Wesolowski

Como citar este artigo:

GIUSTO, Marina Nogueira Di; WESOLOWSKI, Verônica. Novas Inferências sobre o Sítio Arqueológico Içara-01 a partir da Análise dos Remanescentes Humanos. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 33-52, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 31/12/2018

Aprovado em: 05/06/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



Novas Inferências sobre o Sítio Arqueológico Içara-01 a partir da Análise dos Remanescentes Humanos

Marina Nogueira Di Giusto^a

Veronica Wesolowski^b

Resumo: A partir de um projeto de pesquisa que objetivou averiguar o comportamento de marcadores osteológicos em remanescentes humanos na perspectiva da longa duração no litoral sul de Santa Catarina, foram obtidos interessantes resultados para o sítio conchífero Içara-01. Foram analisados os marcadores de estresse osteológicos de Hiperostose Porótica (HP), Cribra orbitalia (CO) e Hipoplasia Linear de Esmalte (HLE) em 35 indivíduos de Içara-01 e seus resultados foram comparados com os adquiridos para indivíduos sepultados em períodos concomitantes dos sambaquis Cabeçuda e Jabuticabeira II. As autoras levantam a hipótese de que os indivíduos sepultados em Içara poderiam ser de um grupo litorâneo que utilizou o sítio como cemitério e que teria mobilidade na costa e no planalto, e não provenientes do planalto e que utilizariam Içara como acampamento temporário, como postula a literatura.

Abstract: As part of a research project that aimed to investigate the osteological markers behavior in human remains from a long-term perspective on the south coast of Santa Catarina (Brazil), interesting results were obtained from the Içara's conchiferous site (Içara-01). The authors analyzed osteological stress markers of Porotic Hyperostosis (HP), Cribra orbitalia (CO) and Linear Enamel Hypoplasia (LEH) in 35 individuals from Içara-01. They compared the results with those obtained for individuals buried in concomitant periods at Cabeçuda and Jabuticabeira II shellmounds. The hypothesis is that the buried individuals in Içara-01 could be members from a coastal group that used the site as a cemetery and had mobility through the coast and the highland, and not that came from the highland and used Içara-01 as a temporary camp, as the literature postulates.

Palavras Chave:

Bioarqueologia; Estilo de Vida; Marcadores de Estresse Osteológicos.

Keywords:

Bioarchaeology; Lifestyle; Osteological Stress Markers.

^a Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (MAE/USP). Financiamento: Bolsa CAPES. E-mail: marina.giusto@usp.br

^b Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP); Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGARq-USP). E-mail: wesolowski@usp.br

INTRODUÇÃO

O litoral sul de Santa Catarina, sobretudo ao sul do município de Laguna, possui uma impressionante quantidade de sambaquis, dos pequenos aos monumentais. Desde o século XIX, pesquisadores e projetos de pesquisa têm voltado suas atenções a esses sítios arqueológicos, interessados em entender diversos aspectos dos grupos que os produziram.

Os sambaquis marcam a paisagem inequivocamente; são fartos em vestígios arqueológicos, inclusive sepultamentos, que neles se preservam relativamente bem e, apesar de sofrerem com a exploração comercial no passado e com as pressões turísticas e imobiliárias no presente, resistem graças a seu próprio gigantismo. Assim, de certo modo, sua onipresença e imponência acabaram por quase invisibilizar a pesquisa de registros arqueológicos distintos deles e que poderiam ser mais facilmente destruídos em sua integralidade, ou recobertos pelo asfalto e o concreto da expansão urbana.

Esse mesmo quadro geral também se reflete nas pesquisas de Bioarqueologia que utilizam remanescentes humanos como fonte de estudo para compreender diversos aspectos do modo de vida dos grupos pré-coloniais que ocuparam essa região. Em sua enorme maioria, estudos bioarqueológicos focaram em grandes séries esqueléticas oriundas de sambaquis, dentre as quais se destacam Cabeçuda e Jabuticabeira II, amplamente estudadas (MENDONÇA DE SOUZA, 1995, 1999; RODRIGUES-CARVALHO; MENDONÇA DE SOUZA, 1998; OKUMURA; EGGERS, 2005, 2012; PEZO-LANFRANCO et al, 2018, entre outras).

Uma exceção a este quadro geral é o sítio Içara-01, escavado entre os anos de 1992 e 1995 por uma equipe do Instituto Anchieta de Pesquisas, coordenada pelo arqueólogo Pedro Ignacio Schmitz (SCHMITZ et al, 1999). Entre os vestígios arqueológicos recuperados nas escavações destaca-se uma expressiva série esquelética humana, a única do litoral sul catarinense não relacionada a grupos sambaquieiros, *a priori*. Essa série, ainda pouco estudada, apresenta condições desejáveis para estudos bioarqueológicos, devido ao seu tamanho razoável e à boa conservação dos esqueletos (SCHMITZ et al, 1999; IZIDRO, 2001; DEMAMMAN, 2004)

As pesquisas bioarqueológicas realizadas nas últimas duas décadas nos litorais norte e central de Santa Catarina incluíram séries esqueléticas oriundas de sambaquis típicos (p.ex. Morro do Ouro, Rio Comprido e Ilha de Espinheiros II), de sambaquis tardios (a partir de 2000 anos AP, no sentido do termo empregado por DeBlasis e colaboradores [2014]), de sambaquis com cerâmica em suas ocupações mais recentes (p.ex. Forte Marechal Luz e Enseada I) e de sítios rasos (p. ex. Armação do Sul)¹. Estas pesquisas indicaram diversidade sincrônica e diacrônica em aspectos ligados ao processo saúde-doença (como estresse, traumas, patologias dentárias e infecções), que sugerem também uma variabilidade interna na maneira de viver dos grupos que produziram estes registros arqueológicos (WESOLOWSKI; NEVES, 2001). No entanto, para o litoral sul do estado não existiam, até o momento, abordagens semelhantes.

Este artigo apresenta os resultados obtidos na análise da série esquelética de Içara-01 para três marcadores inespecíficos de estresse: Hipoplasias Lineares de Esmalte (HLE), *Cribra orbitalia* (CO) e Hiperostose Porótica (HP). Estes são uma parte dos resultados da pesquisa de mestrado desenvolvida por uma de nós (MNDG) a qual objetivou entender, em uma perspectiva de longa duração, as variações diacrônicas, intra e inter-sítios nos padrões de estresse observados em séries esqueléticas de sambaquis, de sambaquis tardios e de sítios usualmente considerados acampamentos relacionados a populações vindas do planalto (neste caso Içara-01) do litoral sul-catarinense (GIUSTO, 2017).

Os dados aqui apresentados são provenientes de uma abordagem inédita para esta série esquelética de Içara-01 e cuja discussão pode lançar uma nova perspectiva sobre a natureza da ocupação do sítio.

1 Para uma revisão da terminologia empregada na designação de sítios arqueológicos do litoral sul-sudeste brasileiro ver Villagran (2013).

BIOARQUEOLOGIA E MARCADORES DE ESTRESSE FISIOLÓGICO

A Bioarqueologia é uma área de estudo que investiga questões que abrangem os modos de vida das populações humanas a partir da análise de remanescentes de corpos humanos arqueologicamente contextualizados, para compreender como tais grupos viveram. Essa disciplina tem se desenvolvido a partir de uma perspectiva biocultural, na qual as dimensões biológicas e culturais dos corpos humanos são indissociáveis de aspectos como processo saúde-doença, adaptabilidade, natalidade, mortalidade, entre outros. Essa perspectiva articula dados biológicos (estimativas sexual, etária, estatura, patologias, traumas ósseos, etc.), arqueológicos (cultura material, contextos funerários, etc.) e tafonômicos para compreender os modos de vida de populações humanas pretéritas em vários aspectos (BUIKSTRA, 2006; MENDONÇA DE SOUZA, 2014).

Ossos e dentes são formados por tecidos parcialmente mineralizados e preservam-se relativamente bem no registro arqueológico. Os ossos são órgãos vivos, dinâmicos, plásticos, que respondem aos estímulos decorrentes da vida dos indivíduos (tais como traumas, infecções, atividades físicas, déficits nutricionais, entre outros), podendo sofrer alterações em sua morfologia, as quais podem acompanhar o indivíduo ao longo de toda a sua vida (MENDONÇA DE SOUZA, 1995; LUNA, 2006). Os dentes são mais mineralizados que os ossos, mas possuem plasticidade e capacidade regenerativa limitadas (GOODMAN et al., 1980).

Estas duas características, plasticidade em vida e resistência após a morte, fazem do esqueleto excelente material para o estudo e inferência de vários aspectos do modo de vida de grupos do passado.

Entre as alterações ósseas e dentárias mais observadas em remanescentes esqueléticos humanos estão as porosidades presentes na superfície externa do crânio (denominada Hiperostose Porótica [HP]) e na região ântero-superior das órbitas (denominada *Cribra orbitalia* [CO]) e as linhas de diminuição de espessura do esmalte dentário (denominada Hipoplasia Linear de Esmalte [HLE]). Esses três tipos de alterações são considerados Marcadores Inespecíficos de Estresse (MIE).

Os MIE são alterações ósseas e dentárias que sinalizam a ocorrência de interrupções ou perturbações fisiológicas durante a vida dos indivíduos, sendo provocadas por uma variedade de estressores, patológicos ou não, em geral resultantes da combinação de fatores ambientais, culturais e individuais (MARTIN et al., 1985; MENDONÇA DE SOUZA, 1995; LARSEN, 1997; ARMELAGOS, 2003).

Tanto a HP quanto a CO são alterações que ocorrem devido à expansão da medula hematopoiética e têm sido amplamente relacionadas tanto com a presença de anemias congênitas (talassemia e falciforme) quanto com anemias adquiridas (deficiência de ferro crônica, seja de origem nutricional, infecciosa, parasitária ou metabólica) (ANGEL, 1966; ARMELAGOS, 2003; BRITTON et al., 1960; CARLSON, ARMELAGOS, 1974; EL-NAJJAR, ROBERTSON, 1976; GOODMAN et al., 1984; LARSEN, 1997; MELLO E ALVIM, GOMES, 1989; MENDONÇA DE SOUZA, 1995; MENSFORTH et al., 1978; MOSELEY, 1965; WALKER et al., 1998; STECKEL et al., 2002; STUART-MACADAM, 1985, 1992)

A condição anêmica é caracterizada pela baixa concentração de hemoglobina, uma proteína presente nas hemácias do sangue e responsável pelo transporte de oxigênio (MOREIRA, SILVA, 2014). Sob essa condição, o organismo gera uma resposta fisiológica que leva a produção de mais hemácias na tentativa de superar essa baixa concentração de hemoglobina. As hemácias são produzidas na medula vermelha presente na região trabecular dos ossos, especialmente do crânio, que se expande para produzi-las em maior quantidade, o que muitas vezes é acompanhado pelo afinamento da cortical externa da região atingida. Superada a condição anêmica, a trabecular do osso volta ao seu tamanho normal e as porosidades cicatrizam-se (EL-NAJJAR et al., 1975; MELLO e ALVIM, GOMES, 1989; MENSFORTH et al., 1978; MOSELEY, 1965; STUART-MACADAM, 1985, 1992; WALKER, 1986; WALKER et al., 2009; ZUCKERMAN et al., 2014). A figura 1 esquematiza o desenvolvimento da condição anêmica e da formação das porosidades de HP e CO.

As prevalências de HP e CO têm se mostrado particularmente elevadas entre grupos litorâneos, tanto na América do Norte como na do Sul, apesar das evidências arqueológicas indicarem a existência de uma dieta baseada em recursos proteicos ricos em ferro nesses contextos. Embora altas prevalências de HP e CO sejam mais comumente vinculadas às anemias congênitas, essas nunca foram evidenciadas em esqueletos humanos de grupos americanos pré-coloniais, levando a que este tipo de anemia seja desconsiderada para explicar a ocorrência dos marcadores nestas populações. Assim, tem-se considerado que HP e CO nessas populações costeiras, inclusive as brasileiras, poderiam estar relacionadas a anemias decorrentes de processos infecciosos e parasitários (WALKER, 1986; MELLO e ALVIM, GOMES, 1989; MELLO e ALVIM et al., 1991; MENDONÇA DE SOUZA, 1995, 1999; BLOM et al., 2005; SUBY, 2014).

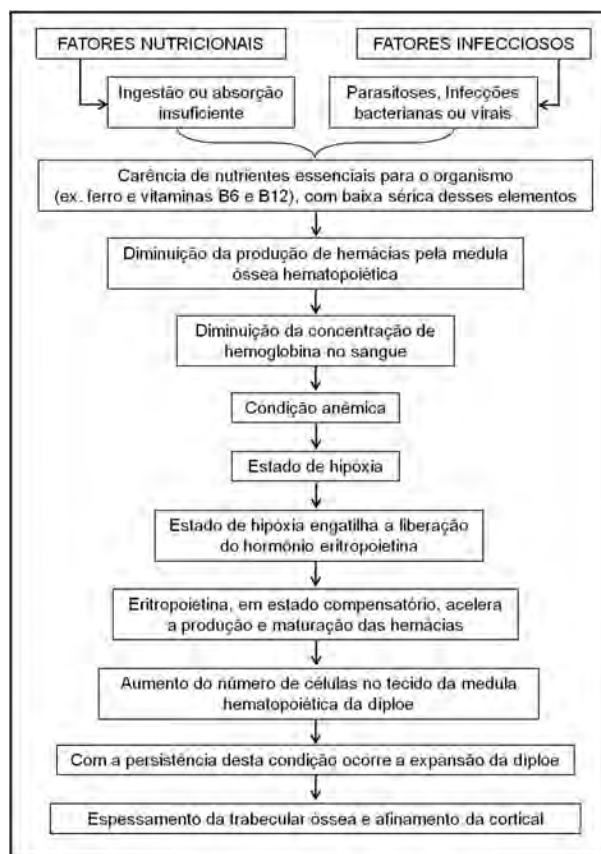


Figura 1: Esquema de desenvolvimento da condição anêmica adquirida e desenvolvimento da HP e CO (Fonte: Giusto, 2017).

Em relação às HLE, essas são observadas como linhas de diminuição na espessura normal do dente, paralelas à superfície oclusal, que se formam quando um evento de estresse sistêmico (aquele que acomete o organismo e não apenas o dente afetado) interrompe a produção de ameloblastos, que são células precursoras do esmalte dentário, durante o período de formação da coroa dentária. Não há relação direta entre a severidade do estresse que ocasionou o distúrbio e a severidade do defeito hipoplásico (GOODMAN et al., 1980, 1984; FISCHER, 2012; HASSETT, 2014). A figura 2 esquematiza o desenvolvimento das HLE nos dentes.

Uma série de elementos fisiológicos, patológicos e nutricionais foi apontada como causas das HLE, entre os quais podem ser citados raquitismo, escorbuto, doenças infecciosas, aspectos nutricionais e processo de desmame (COOK, BUIKSTRA, 1979; HUTCHINSON, LARSEN, 1988; UBELAKER, 1992; WRIGHT, 1997; FISCHER, 2012; PRIMEAU et al., 2015).

A coroa dentária possui um padrão de desenvolvimento, que na dentição decídua (i.e. dentição “de leite”) começa em torno do quarto mês intrauterino e completa-se antes do início da erupção do dente, enquanto que na dentição permanente começa logo após o nascimento, estando completo por volta dos dez anos de idade (exceto 3º molares). Através da posição das linhas de hipoplasia no dente é possível estimar a idade que o indivíduo tinha em vida quando sofreu a paralisação ou diminuição do ritmo da amelogênese² (BUIKSTRA, UBELAKER, 1994; REID, DEAN, 2000; MARTIN et al., 2008; RITZMAN et al., 2008; HASSETT, 2014). A figura 3 ilustra o padrão de desenvolvimento da dentição permanente com intervalos de um ano.

2 Processo de secreção dos ameloblastos, células que formam o esmalte dentário.

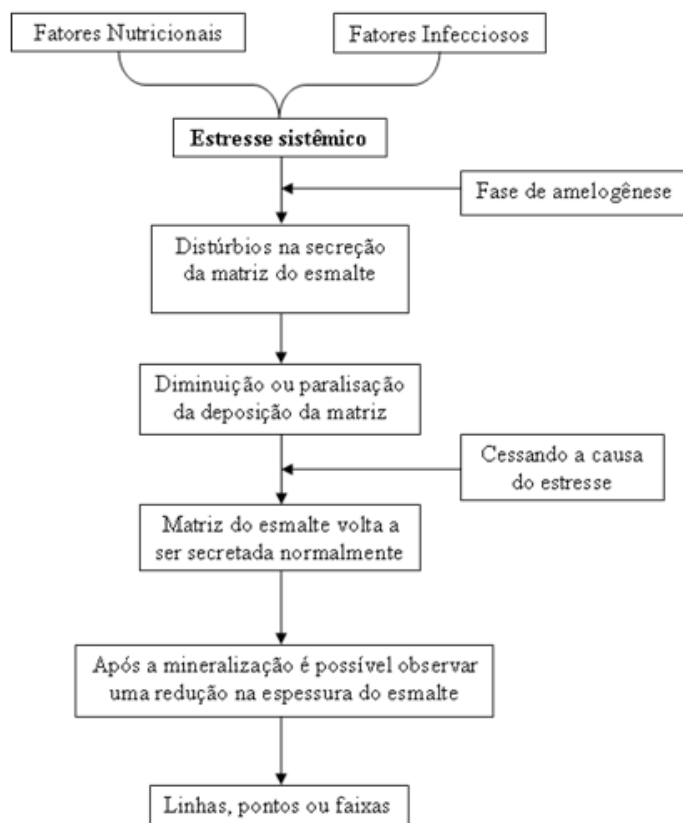


Figura 2: Esquema do desenvolvimento da HLE (Fonte: Giusto, 2017).

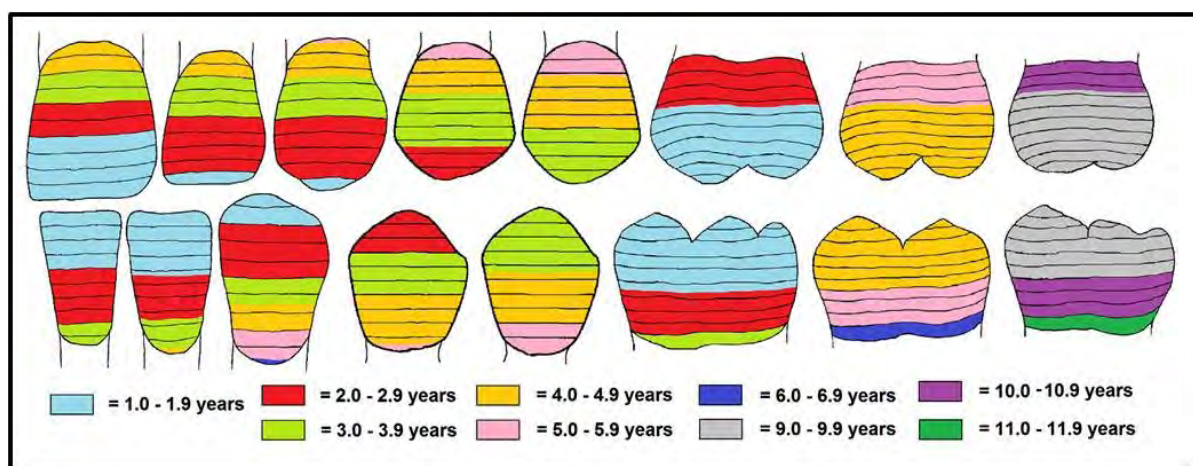


Figura 3: Desenvolvimento da dentição permanente em intervalos de 1 ano (Fonte: Primeau et al., 2015).

O SÍTIO IÇARA-01 E SUA SÉRIE ESQUELÉTICA

O sítio arqueológico Içara-01 (SC-IC-01) está localizado no município de Içara, litoral sul de Santa Catarina, em uma faixa de dunas adjacente à desembocadura do rio Araranguá, distando 1 km da costa (Figura 4). Com dimensões aproximadas de 300m de comprimento por 30m de largura, Içara-01 destaca-se na paisagem como um montículo de conchas e tem sido considerado por diversos pesquisadores como um acampamento conchífero (SCHMITZ, 1996, 1998; SCHMITZ et al., 1999; IZIDRO, 2001). Existem duas datações para o sítio, uma obtida em amostras coletadas na área mais periférica, junto ao seu limite leste, de 1630-1530 anos cal AP, e outra obtida em amostra coletada em área mais central do sítio, de 1510-1390 anos

cal AP (SCHMITZ et al., 1999).

A região na qual Içara está localizado apresenta uma conformação ambiental constituída por campos de dunas, formações lagunares e vegetação de restinga, que estabelece um contínuo com as regiões de Campo Bom, Arroio Correntes e Jaguaruna, mais ao norte. Embora a região de Içara seja menos intensamente estudada do ponto de vista arqueológico, a ocupação pré-colonial parece seguir o mesmo padrão encontrado em regiões mais ao norte, com a presença de sambaquis, de montículos ictiológicos mais rasos sem cerâmica e de sítios Tupi-guarani (SCHMITZ et al., 1999).

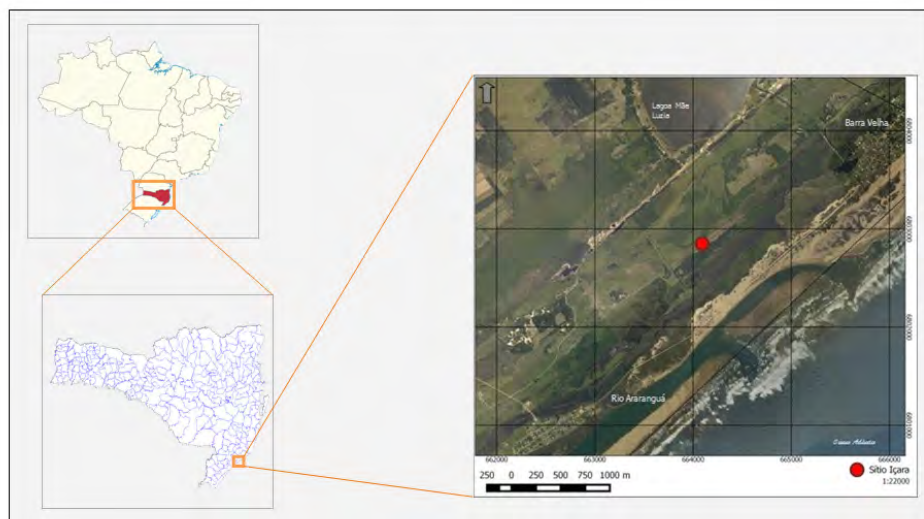


Figura 4: Localização do sítio conchífero Içara

Schmitz e colaboradores (1999) entendem o sítio Içara-01 como um acampamento de verão ocupado por grupos provenientes do planalto, possivelmente antepassados do atual grupo indígena Xokleng, que também o utilizavam como cemitério. Incorporando o litoral sul do estado de Santa Catarina como território, esses grupos teriam em Içara-01 um local de valor ritual voltado para o sepultamento de seus mortos (SCHMITZ, 1996, 1998). Tal hipótese foi construída pelos autores a partir da integração de dados arqueológicos e etnográficos sobre os Xokleng e os Kaingang (SCHMITZ, 1996).

Dentre os vestígios zooarqueológicos presentes no sítio há uma grande quantidade de ossos de bagre (que sobem o rio Araranguá no verão), indicando a exploração majoritária de peixes marinhos, com ausência de vestígios de fauna invernal (SCHMITZ et al., 1999). Também foram identificados em menor quantidade moluscos, mamíferos terrestres, aves e répteis (ROSA, 2006). Essa composição faunística estabeleceria um contraponto entre Içara-01 e os sambaquis do litoral sul de Santa Catarina, inclusive o sambaqui de Içara 06 (SC-IÇ-06) localizado próximo, nos quais há uma presença mais expressiva de aves e de mamíferos marinhos que em Içara-01 (ROSA, 2006).

O conjunto de artefatos recuperado pela escavação é bastante exíguo. A cerâmica está completamente ausente, mas foram observados artefatos em ossos e conchas assim como líticos, entre os quais destaca-se a presença de mãos-de-pilão, cuja origem seria o planalto e que estariam relacionadas à preparação de certos alimentos, tal qual o pinhão (SCHMITZ, 1996).

Exceto pelos vestígios faunísticos, os remanescentes esqueléticos humanos constituem os vestígios arqueológicos mais comuns em Içara-01. Durante as escavações dos 364m² foram identificadas quatro áreas funerárias que concentravam sepultamentos, tendo sido exumados pelo menos cinquenta e seis (56) indivíduos (GIUSTO, 2017) em trinta e quatro (34) sepultamentos, entre primários, secundários, simples, múltiplos e cremações (SCHMITZ, 1996; SCHMITZ et al., 1999). As áreas funerárias estavam localizadas próximas ao limite do sítio, três delas junto ao limite leste e uma junto ao oeste e, além delas, foram exumados dois sepultamentos isolados na área central do sítio (IZIDRO, 2001). Os diversos modos de sepultar os corpos, assim como a ausência de vestígios que indicariam alguma distinção social no grupo, levam Içara a ser considerado um sítio singular na região (IZIDRO, 2001).

Uma hipótese admitida para explicar essa variedade de tipos de sepultamento propõe que Içara-01 funcionaria como o cemitério preferencial do grupo, de tal maneira que mesmo indivíduos que morreram longe do sítio tinham seus ossos transportados para que tivessem naquele local seu sepultamento final. Assim, os sepultamentos secundários e cremações decorreriam dessa prática, enquanto que os indivíduos que morreram próximo ao sítio durante os períodos sazonais de

ocupação eram imediatamente nele sepultados, resultando nos sepultamentos arqueologicamente interpretados como primários (SCHMITZ, 1996, 1998; SCHMITZ et al. 1999).

MATERIAL

A série esquelética humana de Içara-01 está sob guarda do Instituto Anchieta de Pesquisas na UNISINOS (São Leopoldo/RS). Os esqueletos passaram por uma curadoria logo após sua escavação, ocasião em que foi apontada a presença de algumas patologias orais e ósseas e contabilizado o número mínimo de 84 indivíduos (SCHMITZ et al., 1999; IZIDRO, 2001; DEMAMMAN, 2004).

Nesta pesquisa, dos 56 indivíduos que puderam ser efetivamente confirmados e avaliados para estimativas de sexo e idade, foram analisados 35 indivíduos para pelo menos um dos marcadores de interesse (HP, CO, HLE), sendo: 3 lactentes (idade entre 1 mês e 1 ano de idade), 6 crianças na 1ª infância (entre 1,1 e 5,9 anos), 2 crianças na 2ª infância (entre 6 e 12 anos), 4 jovens (entre 13 e 18 anos), 2 adultos jovens (entre 19 e 25 anos), 4 adultos (entre 26 e 34 anos), 11 adultos maduros (entre 35 e 49 anos), 2 adultos velhos (mais de 50 anos) e 1 adulto com idade indeterminada. Dentre os adultos, 7 são do sexo feminino e 13 do sexo masculino. As análises para estimativa de sexo e idade foram baseadas em manuais específicos (BUIKSTRA, UBELAKER, 1994; SHAEFER et al., 2009).

Para HP, foram analisados todos os indivíduos que possuíam pelo menos 50% do parietal esquerdo e/ou direito e/ou frontal presentes, perfazendo 23 indivíduos. Para CO, foram analisados todos os indivíduos que possuíam pelo menos 50% dos tetos das órbitas direita e/ou esquerda presentes, perfazendo 15 indivíduos. Para HLE, foram analisados os indivíduos que possuíam dois ou mais dentes anteriores (permanentes e/ou decíduos), com no mínimo 1/3 da coroa presente e formação do esmalte completa, superiores e/ou inferiores, perfazendo 17 indivíduos (13 indivíduos para a dentição permanente e 4 para dentição decídua). A Tabela 1 indica os indivíduos analisados, suas estimativas de sexo e idade e o marcador de estresse observado.

Tabela 1: Indivíduos analisados em Içara, com indicação do marcador de estresse observado.

SEPULTAMENTO	ESTIMATIVA SEXO	ESTIMATIVA IDADE	ANÁLISE HLE	ANÁLISE HP	ANÁLISE CO
Sep. 92.2	Indeterminado	Lactente	X	-	-
Sep. 92.3 a	Feminino	Adulto	X	X	-
Sep. 92.3 c	Masculino	Adulto Maduro	-	X	-
Sep. 92.3 d	Indeterminado	1ª Infância	-	-	X
Sep. 93.8	Indeterminado	Jovem	X	-	-
Sep. 93.9	Masculino	Adulto Velho	-	X	-
Sep. 93.10	Feminino	Adulto Maduro	-	X	-
Sep. 94.1 a	Indeterminado	1ª Infância	X	-	-
Sep. 94.1 b	Indeterminado	1ª Infância	X	-	-
Sep. 94.3	Feminino	Adulto Maduro	-	X	-
Sep. 94.4 a	Masculino	Adulto Ind.	-	X	X
Sep. 94.5	Indeterminado	2ª Infância	X	-	-
Sep. 94.8 a	Masculino	Adulto	-	X	-
Sep. 94.8 b	Indeterminado	Jovem	-	-	X
Sep. 94.8 c	Indeterminado	1ª Infância	-	-	X
Sep. 94.9	Feminino	Adulto Jovem	X	X	X
Sep. 94.10	Feminino	Adulto Maduro	-	X	X
Sep. 94.12	Indeterminado	Jovem	X	X	X
Sep. 94.13	Feminino	Adulto Maduro	X	X	X
Sep. 94.14 a	Indeterminado	Jovem	X	-	-
Sep. 94.15	Masculino	Adulto Jovem	-	X	X
Sep. 94.16 c	Indeterminado	1ª Infância	X	-	-
Sep. 94.17	Indeterminado	2ª Infância	X	-	-
Sep. 94.18	Masculino	Adulto Maduro	X	X	X
Sep. 94.19 c	Ind.	1ª Infância	-	-	X
Sep. 94.20	Masculino	Adulto Maduro	-	X	X
Sep. 94.21 a	Masculino	Adulto Velho	-	X	-

Sep. 95.1	Masculino	Adulto Maduro	X	X	-
Sep. 95.2 a	Masculino	Adulto Maduro	-	X	X
Sep. 95.4 a	Feminino	Adulto	X	X	-
Sep. 95.4 b	Masculino	Adulto Maduro	X	X	-
Sep. 95.5 a	Ind.	Lactente	-	X	-
Sep. 95.5 b	Ind.	Lactente	X	X	X
Sep. 95.6	Masculino	Adulto Maduro	-	X	X
Sep. 95.7	Masculino	Adulto	-	X	-

MÉTODOS

Os métodos de análise dos três marcadores estão consolidados na literatura especializada e não envolveram o uso de técnicas destrutivas³. Todos os sinais de estresse (HP, CO e HLE) foram analisados macroscopicamente, com auxílio de uma lupa manual com aumento de 10 vezes e iluminação artificial. No caso das HLE, a iluminação foi utilizada tangencialmente às lesões. As sessões de análise foram de 50 minutos com intervalos de 10 minutos de descanso.

As análises de HP e CO seguiram critérios diagnósticos e formas de registro estabelecidos com base em Stuart-Macadam (1985) e Buikstra, Ubelaker (1994). Tais lesões foram analisadas quanto à localização (lado direito/esquerdo ou bilaterais) e quanto à atividade no momento da morte (lesões ativas, cicatrizadas ou em processo de cicatrização).

A CO é considerada na literatura como frequentemente, mas não necessariamente, bilateral. Dessa forma, quando a lesão estava presente somente em uma órbita, o indivíduo foi considerado analisável. Caso contrário, ele foi considerado não observável. Ainda que se tenha em conta que isso possa subestimar ligeiramente a análise, essa decisão foi tomada pela impossibilidade de garantir que um indivíduo que não possuísse a lesão na órbita presente, não possuísse lesão na órbita ausente.

A análise de HLE seguiu critérios diagnósticos e formas de registro estabelecidos com base na literatura publicada sobre o tema (BUIKSTRA, UBELAKER, 1994; FISCHER, 2012; GOODMAN et al., 1980; PRIMEAU et al., 2015). Porções dentárias muito alteradas por desgaste e cálculo dentário foram desconsideradas da análise e da quantificação, pois prejudicam a visualização e as análises das HLE. Desse modo, as prevalências de HLE em determinada faixa etária foram calculadas considerando-se apenas as porções dentárias correspondentes àquela faixa etária efetivamente analisada.

Apesar de todas as HLE observadas terem sido registradas, foram consideradas para os cálculos de prevalência apenas as hipoplasias sistêmicas, ou seja, presentes em pelo menos dois dentes na mesma faixa de intervalo etário. Para a dentição permanente foram consideradas as faixas etárias conforme ilustração na Figura 5. Para a dentição decídua, foi seguido o proposto em Fischer (2012) e foram consideradas três faixas etárias para cada dente, correspondentes aos terços oclusal, médio e distal da coroa.

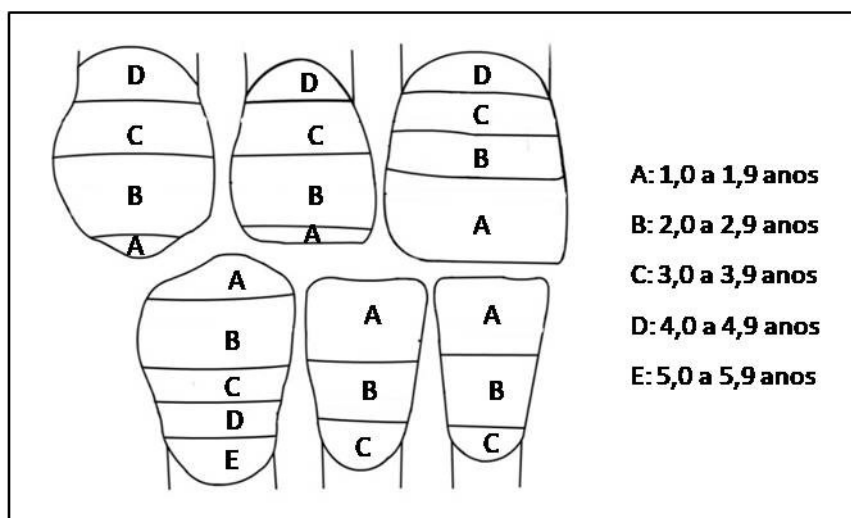


Figura 5: Ilustração das idades de crescimento estabelecidas para dentição permanente anterior

3 Para detalhes ver Giusto (2017).

No momento de efetuar o cálculo das prevalências por faixa etária, foi considerado um período etário ampliado com intervalo entre 0 e 2 anos, devido à baixa quantidade de indivíduos que puderam ser observados e a inexistência de indivíduos com HLE desenvolvidas nessas idades. As prevalências foram estatisticamente testadas utilizando o Teste de Fisher.

Os resultados obtidos para Içara foram considerados comparativamente aos resultados obtidos em análises feitas em outras séries esqueléticas oriundas de sambaquis, cujos resultados estão disponíveis na literatura (ex. MELLO e ALVIM, GOMES, 1989; MENDONÇA DE SOUZA, 1995; WESOŁOWSKI, 2000; DEMAMANN, 2004; FISCHER, 2012).

RESULTADOS

As porosidades no crânio relacionadas à HP observadas na série de Içara-01 são, em sua maioria, pequenas, puntiformes e difusas, mas assumem aspecto serpenteado quando concentradas. As bossas parietais e a área de intersecção das suturas coronal e sagital foram as regiões com maior ocorrência. As lesões cicatrizadas (inativas) são rasas e apresentam bordos arredondados, com dispersão difusa na maioria dos indivíduos, embora em alguns casos tenham se apresentado em áreas de concentração (Figura 6). Já as lesões ativas são mais profundas, de maiores dimensões e bordos mais afiados, estando mais concentradas nas bossas parietais.

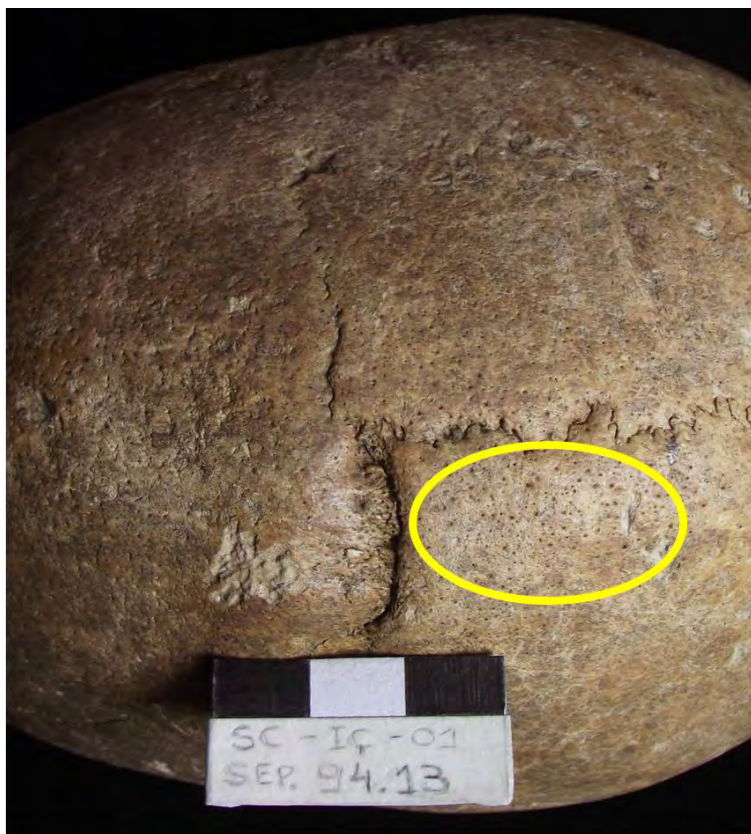


Figura 6: Hiperostose Porótica inativa em parietal direito (Foto: Marina Di Giusto)

As lesões relacionadas à CO apresentaram características muito semelhantes às das HP, arredondadas ou alongadas quando cicatrizadas e serpenteadas quando ativas, sendo em sua maioria bilaterais. Foram observadas lesões cicatrizadas e também ativas com evidência de cicatrização (Figura 7).

Em Içara-01 as prevalências de HP e CO foram altas, atingindo respectivamente 83% e 53% dos indivíduos analisados, sem diferença estatisticamente significativa entre elas. Se comparados homens e mulheres, essas últimas apresentam prevalências de HP ligeiramente mais altas (respectivamente, 85% e 100%), quadro que se inverte quando se considera a CO (respectivamente 50% e 33%). No entanto, mais uma vez as diferenças observadas não são estatisticamente significativas (Gráfico 1).



Figura 7: Cribra orbitalia ativa em órbita direita (Foto: Marina Di Giusto)

As análises sobre variações etárias nas prevalências de HP e CO ativas foram prejudicadas pela pequena quantidade de indivíduos passíveis de análise, e os dados disponíveis foram considerados de maneira exploratória. Dos 6 indivíduos subadultos disponíveis para análise de HP e CO em Içara-01, há três indivíduos com CO ativa com idades de 3 anos (± 12 meses), 4 anos (± 12 meses) e um jovem de aproximadamente 16 anos. Quanto aos adultos, foi observado um indivíduo feminino, com idade entre 26 a 34 anos, com lesões de HP ativas com sinais de cicatrização.

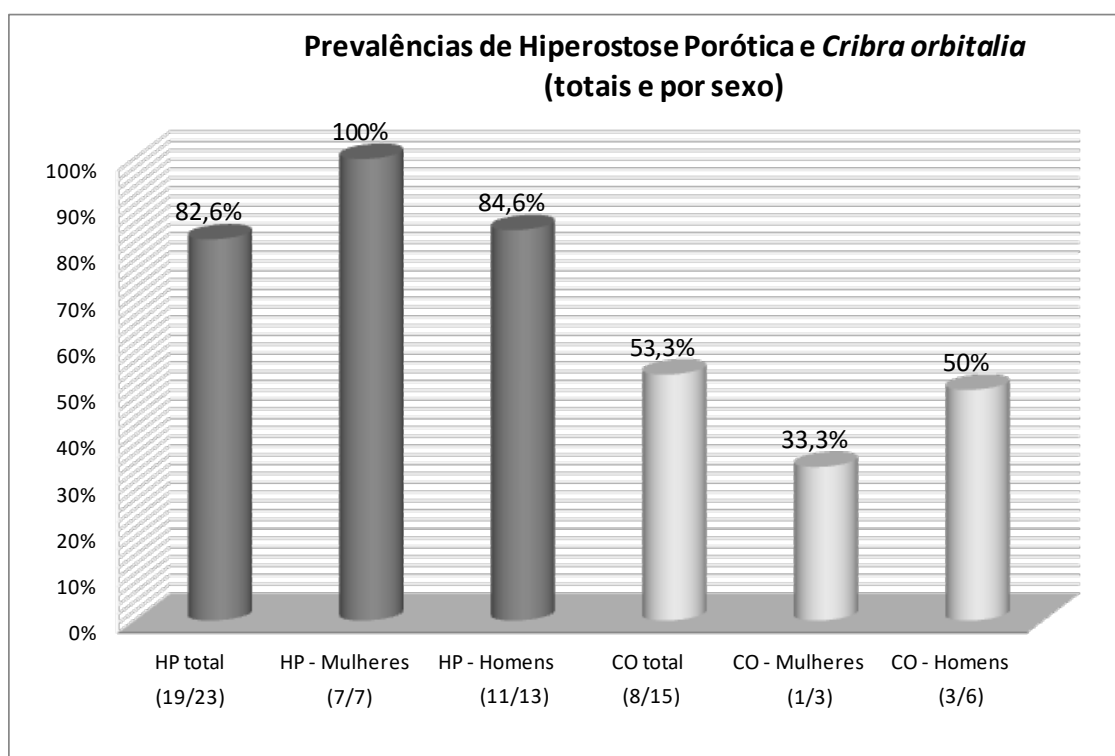


Gráfico 1: Prevalências de HP e CO observadas nos indivíduos de Içara-01. As frações abaixo das barras indicam, respectivamente, a quantidade de indivíduos que apresentam as lesões e a quantidade de indivíduos totais observáveis para cada classificação.

Dentre os indivíduos analisados para HLE, nenhum apresentou HLE sistêmica na dentição decídua, o que sugere condições de desenvolvimento estáveis, tanto intrauterina quanto nos primeiros seis meses de vida pós-natal, sem ocorrência de eventos de estresse que tenham levado a descontinuidades fisiológicas que resultariam na formação de HLE. Este quadro

sugere que a saúde e nutrição maternas eram suficientes para manter condições adequadas para a formação do feto e para a amamentação. Além disso, sugere-se também uma boa capacidade de adaptação do recém-nascido ao meio e de cuidados parentais nos primeiros meses de vida.



Figura 8: HLE em dentes anteriores inferiores - Sep. 95.1 (Foto: Marina Di Giusto)

Por outro lado, a prevalência total de HLE na dentição permanente é alta, com 85% dos indivíduos analisados apresentando pelo menos uma linha hipoplásica sistêmica. As mulheres apresentam prevalências ligeiramente mais baixas (75%) que os homens (100%). Em ambos os casos não houve diferença estatisticamente significativa. As linhas observadas são bem definidas, embora não sejam particularmente largas ou profundas (Figura 8).

O número de HLE sistêmicas apresentadas por um mesmo indivíduo sugere o número mínimo de vezes em que ele esteve submetido a eventos de estresse que provocaram parada de crescimento, o que pode ocorrer em uma única faixa etária ou em faixas etárias diferentes, ou seja, em um ou mais intervalos de idade. No caso da série de Içara-01 o mais comum é que os indivíduos apresentem duas linhas (sinalizando duas paradas de crescimento), condição encontrada em 31% dos indivíduos, semelhante às prevalências observadas para 3 e 4 linhas (sinalizando 3 e 4 paradas de crescimento observadas em 20% dos casos, respectivamente). Por outro lado, apenas uma minoria de indivíduos (8%) apresentou apenas uma HLE sistêmica (somente uma parada de crescimento).

Esse quadro precisa ser ponderado pelo número de faixas etárias em que um mesmo indivíduo foi afetado e pelos eventos de estresse que resultaram em HLE, uma vez que um indivíduo ser afetado mais de uma vez em uma mesma faixa etária ou ser afetado ao longo de várias faixas (ou seja, ao longo de um período maior de tempo), significam padrões de estresse distintos. No caso de Içara-01, os dados indicam que os indivíduos foram afetados com maior frequência em múltiplas faixas de idade, com a maioria tendo sido afetada em pelo menos duas faixas (38%). Considerando-se qualitativamente e em conjunto o número de linhas e o número de faixas afetadas, os dados indicam que um indivíduo foi afetado mais de uma vez na mesma faixa etária e que dois indivíduos apresentaram eventos de estresse continuados ao longo de um intervalo etário prolongado (Gráfico 2).

Considerando a distribuição das hipoplasias segundo faixas de idade, o pico de ocorrência é entre 3-4 anos, período em que 85% dos indivíduos apresentam HLE, seguida pela faixa de 4-5 anos, na qual 61% dos indivíduos apresenta HLE. As faixas que correspondem a idades mais tardias (5-6 anos) e mais precoces (2-3 anos) apresentaram frequências de indivíduos afetados por HLE de 33% e 38%, respectivamente, o que para a faixa mais tardia é bastante elevado⁴. Embora tenham sido analisados dez indivíduos para o período de 0 a 2 anos, nenhum apresentou HLE sistêmica (Gráfico 3).

4 O intervalo de 5 a 6 anos de idade é considerado de baixo risco quanto à suscetibilidade ao estresse. Segundo a Organização Mundial da Saúde, o intervalo mais importante em que as crianças estão em maior risco de serem afetadas por fatores exógenos, tais como infecções, acidentes e má nutrição, é no intervalo entre 1 e 4 anos (WHO, 2015).

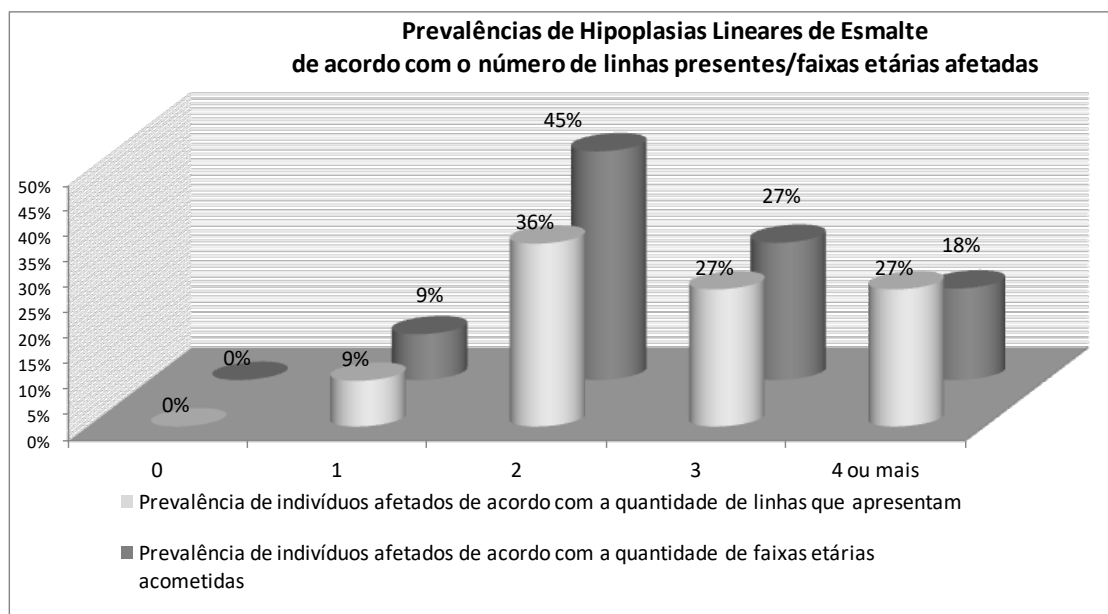


Gráfico 2: Prevalência de indivíduos de Içara-01 de acordo com o número de linhas de HLE presentes (colunas claras) e a quantidade de faixas etárias afetadas (colunas escuras).

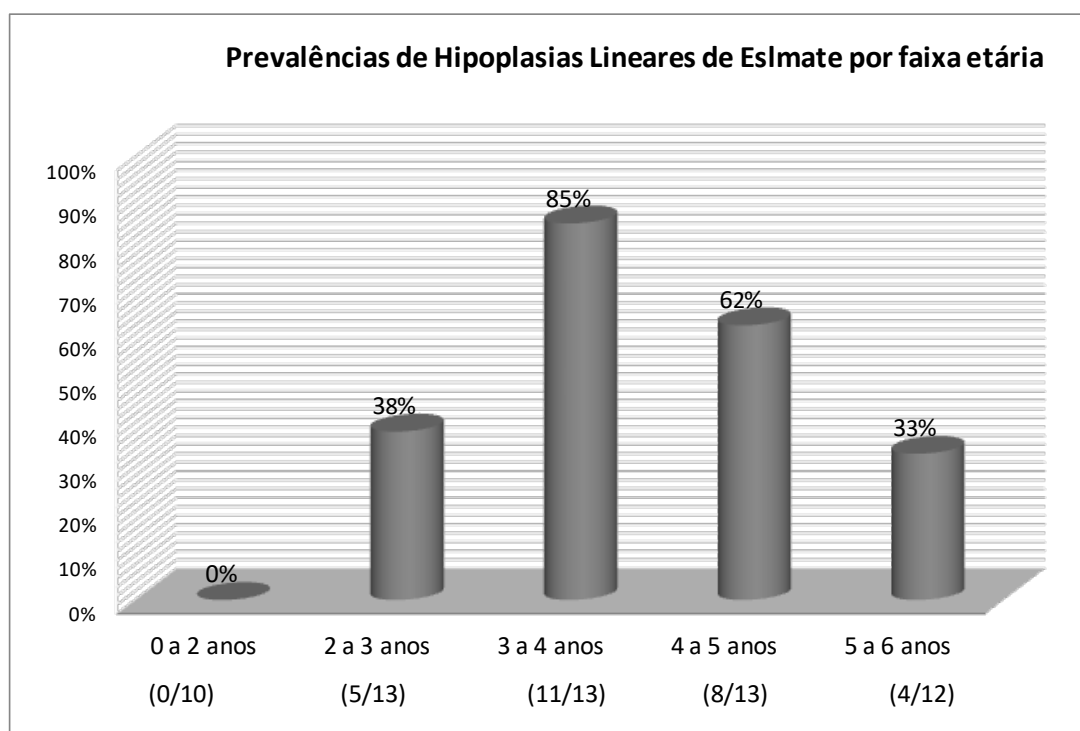


Gráfico 3: Prevalência de HLE por faixa etária. As frações abaixo das barras indicam, respectivamente, a quantidade de indivíduos que apresentam as lesões e a quantidade de indivíduos totais observáveis para cada faixa etária.

DISCUSSÃO

Depois de quase 6.000 mil anos de ocupação sambaqueira, considerada muito estável em termos de cultura material (GASPAR et al., 2008; DeBLASIS, GASPAR, 2009; FISH et al., 2013), no litoral catarinense o quadro começa a mudar significativamente a partir de aproximadamente 1800 anos AP, quando começam a ser observadas mudanças no registro arqueológico em vários pontos da costa de Santa Catarina.

Nos onipresentes sambaquis, as conchas parecem perder importância como elemento construtivo, dando lugar a um substrato predominantemente constituído de sedimentos de origem mineral (areia), ossos de peixes e carvão, com uma quantidade de conchas muito menor (NISHIDA, 2007; KLÖKLER et al., 2010; VILLAGRAN, 2013; DeBLASIS et al., 2014).

No litoral sul-catarinense, em alguns casos estes depósitos dão continuidade à construção de alguns sambaquis (como no caso emblemático de Jabuticabeira II), sendo que em outros aparecem formando montículos que não se sobrepõe a qualquer sambaqui. De qualquer modo, estes depósitos mais recentes apresentam registro funerário, faunístico e artefactual semelhantes aos sambaqueiros (VILLAGRAN, 2013) e são denominados por alguns autores como “sambaquis tardios” (DeBLASIS et al., 2014) e por outros como “sítios mistos” ou “montículos ictiológicos” (VILLAGRAN, 2013). Nesse mesmo período ocorrem variações semelhantes também nas porções norte (Baía da Babitonga) e central (Ilha de Santa Catarina) do litoral catarinense, tais como aquelas vistas na camada superficial dos sambaquis Enseada I e Forte Marechal Luz (WESOLOWSKI, 2000) ou nos sítios Tapera e Base Aérea (BECK, 1972).

O aparecimento de cerâmicas associadas às tradições Taquara e Itararé, usualmente vinculadas a grupos Jê do planalto, constitui outro elemento da variação nesse momento. Apesar de presente desde pelo menos 1800 anos AP em vários pontos do litoral catarinense, se tornará efetivamente prevalente apenas cerca de 900-800 anos AP, quando aparecem sítios indubitavelmente identificados como associados a grupos Jê do planalto, como Galheta IV no município de Laguna (DEBLASIS et al., 2014).

A questão da chegada de populações do planalto ao litoral tem sido constantemente investigada na pesquisa arqueológica, levada a cabo na região desde a década de 1970. Os modelos mais antigos para explicar a presença de cerâmica Itararé-Taquara no litoral e as subsequentes mudanças que acabaram por levar à interrupção da construção de sambaquis, trazem consigo a idéia de substituição populacional completa de forma relativamente rápida, com a prevalência dos grupos horticultores do planalto prevalecendo sobre os sambaqueiros, que depois de 6000 anos de estabilidade desapareceriam completamente do registro arqueológico em menos de 1000 anos.

Mais recentemente, modelos alternativos têm surgido, sendo o trabalho de DeBlasis e colaboradores (2014) uma das primeiras tentativas de fazê-lo. Algumas mudanças fundamentais envolvem ideias como: (1) os processos de contato entre populações do planalto e do litoral foram distintos em regiões e épocas diferentes, (2) antes da chegada efetiva no litoral de contingentes populacionais importantes vindos do planalto, os contatos já existiam e podiam ser mediados por trocas de vários tipos, incluindo alimentos e pessoas. Essas ideias não aparecem de forma explícita e articuladas, mas estão subjacentes em vários trabalhos que vêm sendo desenvolvidos nos últimos quinze anos (ex. WESOLOWSKI, 2007; DeBLASIS et al., 2014).

É nesse contexto de mudança e “inovação” no registro arqueológico do litoral catarinense que se enquadra o sítio Içara-01, com datações que o colocam no mesmo período temporal que as ocupações mais recentes do sambaqui de Cabeçuda e de Jabuticabeira II (neste caso já na camada preta) (GIUSTO, 2017), ou ainda em período muito semelhante ao das ocupações recentes do sambaqui de Enseada I e Forte Marechal Luz (WESOLOWSKI et al., 2007) no litoral norte.

Içara-01 é entendido pelos pesquisadores que o tem estudado como um acampamento temporário de grupos Jê do planalto que estariam expandindo seu território para o litoral sem, no entanto, deixar o planalto. Dessa forma, esses grupos incursionariam à costa sazonalmente em busca de recursos costeiros de verão e para realizar os rituais funerários necessários (IZIDRO, 2001).

Sob essa hipótese e sob uma perspectiva teórica na qual o padrão de estresse refletiria aspectos do modo de vida dos grupos, o esperado seria encontrar padrões de HP, CO e HLE distintos entre a série esquelética de Içara-01 e séries esqueléticas sambaqueiras, em particular aquelas da região sul de Santa Catarina. Tal resultado seria mais evidente se for considerado que este grupo seria horticultor, que passaria o ano em duas condições ambientais e de moradia bastante distintas (planalto e litoral) e que teria um padrão de mobilidade que envolveria um deslocamento grande entre esses dois ambientes.

As prevalências de HP e CO encontradas em Içara-01 são muito elevadas, estando coerentes com aquelas encontradas em grande parte dos grupos litorâneos do continente americano, incluindo grupos sambaquieiros, para as quais têm sido referidas prevalências superiores a 50% (WALKER, 1986; MELLO e ALVIM, GOMES, 1989; MENDONÇA DE SOUZA, 1995; WESOLOWSKI, NEVES, 2002; BLOM et al., 2005; SUBY, 2014; GIUSTO, 2017).

Comparativamente, Walker (1986) indica prevalências muito mais baixas (em torno de 30%) para grupos cuja dieta esteve baseada em milho, mesmo quadro encontrado por Mello e Alvim, Gomes e Uchôa (1991) e Wesolowski (2000), que referem prevalências mais baixas (entre 20% e 40%) em séries oriundas de sítios litorâneos com impressiva quantidade de cerâmica, como Enseada I, Forte Marechal Luz e Itacoara.

Partindo do pressuposto de que em grupos costeiros americanos pré-coloniais a anemia ferropênica crônica é consequente de infecções e parasitoses (MELLO e ALVIM, GOMES, 1989; MELLO e ALVIM et al., 1991; MENDONÇA DE SOUZA, 1995; WESOLOWSKI, 2000; DEMAMANN, 2004; MENDONÇA DE SOUZA et al., 2009) e que pode ser representada pelos marcadores de HP e CO, pode-se entender que esta condição configurar-se-ia como endêmica no grupo que ocupou Içara-01. Tal resultado está em conformidade com o que também é visto em sambaquis da região, como Jabuticabeira II e Cabeçuda, que apresentam prevalências de HP acima de 70%, sem diferença estatística significativa em relação às prevalências observadas em Içara-01 (GIUSTO, 2017 para dados completos).

Tendo em vista que (1) a presença de HP e CO em adultos pode ser reflexo da condição anêmica na infância e (2) tanto mulheres quanto homens foram afetados de modo semelhante em Içara, é possível propor uma ausência de tratamentos socioculturais e de acesso à alimentação distintos entre meninas e meninos na infância. Este mesmo quadro é observado em séries sambaquieiras no litoral sul (GIUSTO, 2017) e no litoral norte de Santa Catarina (WESOLOWSKI, 2000).

Em relação às HLE, a prevalência de 85% encontrada é compatível com as verificadas em séries esqueléticas sambaquieiras do litoral norte e sul de Santa Catarina (WESOLOWSKI, NEVES, 2002; GIUSTO, 2017) e sugerem que as crianças estavam rotineiramente expostas a períodos de estresse fisiológico a partir do terceiro ano de vida, com maior risco entre 3 e 4 anos. A série esquelética de Içara-01, contemporânea às séries esqueléticas dos períodos de ocupação mais recentes de Jabuticabeira II e Cabeçuda, apresenta um comportamento muito semelhante a estas no que diz respeito à distribuição etária das HLE, que apresenta o pico de ocorrência entre 3 e 4 anos, mas com cerca de 33% dos indivíduos afetados entre 5 e 6 anos (GIUSTO, 2017 para maiores informações comparativas). Esse pico de ocorrência no terceiro ano de vida é o mesmo padrão verificado em séries sambaquieiras do litoral norte, mas é distinto daquele verificado em séries oriundas de camadas que já apresentam cerâmica nessa mesma região (p.ex. Enseada I e Forte Marechal Luz), que apresentam pico de ocorrência mais tardio entre 4 e 6 anos (WESOLOWSKI, 2000; WESOLOWSKI, NEVES, 2002).

A existência de um indivíduo em Içara-01 portador do que entendemos hoje por necessidades especiais permite uma reflexão individualizada, que lança uma perspectiva particular sobre o quadro geral apresentado pelo grupo. Trata-se de um indivíduo de sexo masculino, com idade estimada entre 35 e 49 anos e que apresenta um quadro de alterações congênicas compatíveis com Deficiência Focal Proximal do Fêmur (DFPF)⁵, as quais envolvem a má formação do fêmur e do acetábulo direitos. Nesse indivíduo também são encontradas alterações no rádio e na ulna esquerdos, em alguns ossos do carpo e tarso, e na patela, estando presente também fenda palatina (IZIDRO, 2001, MENDONÇA DE SOUZA, *com. pess.*). Essa é uma condição incapacitante que no mundo contemporâneo frequentemente leva ao uso de prótese. Com o comprometimento de sua capacidade de marcha e locomoção, seria necessário que esse indivíduo fosse carregado, que se locomovesse de modo a não envolver caminhada ou que utilizasse um dispositivo de auxílio (ex: muletas). Além disso, a fenda palatina provavelmente dificultou sua alimentação desde o período de aleitamento materno. Sua condição era evidente desde o nascimento, acentuando-se quando deveria começar a andar. Entretanto, apesar das dificuldades, esse indivíduo não foi removido da sociedade por qualquer mecanismo de controle cultural (como infanticídio ou exposição) nem foi a óbito por complicações associadas a má nutrição ou cuidados insuficientes, tendo sobrevivido até uma idade bastante avançada.

No que diz respeito à HP e CO, esse indivíduo apresenta o padrão observado para a maioria dos indivíduos analisados: HP cicatrizada, indicativa de anemia na infância, sem sinais de CO. Quanto à HLE, ela não pode ser avaliada devido ao alto desgaste dentário, que é compatível com o observado em outros indivíduos da série, indicando um padrão alimentar coerente com os dos demais adultos.

5 Diagnóstico realizado por Sheila Ferraz Mendonça de Souza, comunicação pessoal, trabalho apresentado em congresso e não publicado.

Apesar dessa condição e dos problemas dela decorrentes, tais efeitos não parecem tê-lo feito particularmente mais suscetível do que outras crianças e adultos aos processos que afetavam o grupo como um todo. Tendo em vista as altas prevalências para HP em Içara, ao menos para a condição anêmica, ele apresenta um padrão semelhante ao restante do grupo, apesar de sua condição específica condicionar riscos individuais completamente distintos daqueles aos quais as demais crianças e adultos estavam sujeitas. Se por si só sua sobrevivência para além da quarta década de vida já sinaliza cuidado social do grupo para com ele, seu perfil de estresse, semelhante ao dos demais indivíduos, parece sugerir que foi cuidado com atenção pelo grupo.

CONCLUSÃO

No geral, os dados conjugados de HP, CO e HLE sugerem que os sepultados em Içara-01 foram afetados na infância por eventos estressores que acometeram a maioria das crianças de modo semelhante, em particular aqueles que levaram ao desenvolvimento de anemia, assim como ocorre nos sambaquis do litoral sul e norte de Santa Catarina. Entretanto, um pequeno grupo esteve sujeito a eventos de estresse por um período mais prolongado da infância (sinalizado pela frequência de HLE na faixa de 4-5 anos), aproximando-se, neste caso, do padrão que foi observado para a série esquelética mais recente de Jabuticabeira II (camada preta) (GIUSTO, 2017).

Do mesmo modo, admitindo-se que o pico de HLE esteja relacionado ao processo de desmame e aos riscos ocasionados pela transição alimentar e subsequente parada total do aleitamento materno (que expõe a criança a maiores riscos de contaminação alimentar e reduz a imunidade passiva resultante dos anticorpos ingeridos com o leite materno), o pico observado em Içara-01 indica a ocorrência de um padrão semelhante ao dos sambaquis e, ao mesmo tempo, diverso ao que é observado em séries relacionadas a grupos horticultores ou ainda a séries litorâneas mais recentes, associadas à presença de cerâmica Itararé-Taquara.

O quadro pintado pelos padrões de estresse fisiológicos aqui observados sugere que o grupo de Içara-01 provavelmente tinha uma relação mais próxima com o litoral do que apenas a prática de acampamentos temporários de verão, sendo possível que tivessem residência permanente no litoral, ou pelo menos, ali permanecessem por períodos mais prolongados do que aquele até agora cogitado. Esse quadro parece, sobretudo quando comparado com o que ocorre na ocupação mais recente de Jabuticabeira II (GIUSTO, 2017), falar a favor de modelos mais complexos de interação entre grupos Jê e sambaquieiros nesta região do litoral sul de Santa Catarina. Essa complexidade já vinha sendo indicada no âmbito da Bioarqueologia por trabalhos com foco na craniometria, como o de Hubbe e colaboradores (2003), que concluíram que os crânios masculinos de Içara estariam biologicamente mais associados aos grupos construtores dos grandes sambaquis do litoral sul, enquanto que os crânios femininos estariam associados a grupos ceramistas da tradição Itararé do litoral e interior. Esse resultado encontrou eco nas descobertas recentemente publicadas de pesquisa arqueogenética, cujos resultados demonstram uma relação genética bastante próxima entre indivíduos de Jabuticabeira II datados em torno dos 2000 anos e grupos Kaingang (POSTH et al., 2018).

Para completar e detalhar o quadro sobre o modo de vida do grupo de Içara-01, inclusive quanto à mobilidade e relação com outros grupos litorâneos, seria necessário mais estudos de marcadores de estresse e patologias ósseas e dentárias, análises isotópicas para Estrôncio, Carbono e Nitrogênio, além de análises arqueogenéticas.

Agradecimentos: Ao Pe. Pedro Ignácio Schmitz pela autorização de acesso à série esquelética de Içara. À Sheila Mendonça de Souza pela cessão de informação inédita sobre o indivíduo especial de Içara.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGEL, J. L. Porotic Hyperostosis, Anemias, Malarías and Marshes in the Prehistoric Eastern Mediterranean, *Science*, Vol. 153, pp.760-763, 1966.
- ARMELAGOS, G. Bioarchaeology as Anthropology. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, Vol. 13, Issue 01, pp. 27-40, 2003.
- BECK, A. *A Variação do Conteúdo Cultural dos Sambaquis do Litoral Sul de Santa Catarina*. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.
- BLOM, D.E.; BUIKSTRA, J.E.; KENG, L.; TOMCZAK, P.D.; SHOREMAN, E.; STEVENS-TUTTLE, D. Anemia and Childhood Mortality. Latitudinal Patterning Along the Coast of Pre-Columbian Peru. *American Journal of Physical Anthropology*, Nº 127, pp. 152–169, 2005.
- BRITTON, H.; CANBY, J.; KOHLER, C. Iron Deficiency Anemia Producing Evidence of Marrow Hyperplasia in the Calvarium. *Pediatrics*, Nº 25, pp.621-628, 1960.
- BUIKSTRA, J.E. Preface. In: J.E. BUIKSTRA, L.A. BECK (orgs.), *Bioarchaeology: The Contextual Analysis of Human Remains*. Elsevier Inc, 2006.
- BUIKSTRA, J.; UBELAKER, D.H. Standards for Data Collection From Human Skeletal Remains. *Arkansas Archeological Survey Research Series*, Nº 44, Fayetteville, Arkansas, 1994.
- CARLSON, D.; ARMELAGOS, G.; GERVEN, D. Factors Influencing the Etiology of Cribra Orbitalia in Prehistoric Nubia. *Journal of Human Evolution*, Nº 3, pp. 405-410, 1974.
- DeBLASIS, P.; GASPAR, M.D. Sambaquis do Sul Catarinense. Retrospectiva e Perspectivas de Dez Anos de Pesquisas. *Especiaria*, UESC, Vol. 11/12, pp. 20-30, 2009.
- DeBLASIS, P.; FARIAS, D.S.; KNEIP, A. Velhas Tradições e Gente Nova no Pedaco: Perspectivas Longevas de Arquitetura Funerária na Paisagem do Litoral Sul Catarinense. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Vol. 24, pp. 109-136, 2014.
- DEMAMANN, M.G.T. Estudos de Sinais de Anemia (Hiperostose Porótica e Cribra Orbitalia) nos Esqueletos Humanos de Içara, SC In: CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA, XII, 2003, São Leopoldo. *Anais do XII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira – Arqueologias da América Latina*, 2004.
- EL-NAJJAR, M.; LOZOFF, B.; RYAN, D. J. The Paleoepidemiology of Porotic Hyperostosis in the American Southwest. Radiological and Ecological Considerations. *Science*, Vol. 124, Nº 4, pp. 918-924, 1975.
- EL-NAJJAR, M.; ROBERTSON, A. L. Spongy Bones in Prehistoric America. *Science*, Vol. 193, pp. 141-143, 1976.
- FISH, P.R.; FISH, S.K.; DeBLASIS, P.; GASPAR, M.D. Monumental Shell Mounds as Persistent Places in Southern Coastal Brazil. In: THOMPSON, V.; WAGGONER, J. (orgs.). *The Archaeology and Historical Ecology of Small Scale Economies*. University Press of Florida, pp. 12-140, 2013.
- FISHER, P.F. *Os Moleques do Morro e os Moleques da Praia: Estresse e Mortalidade em um Sambaqui Fluvial (Moraes, Vale do Ribeira de Iguape, SP) e em um Sambaqui Litorâneo (Piaçaguera, Baixada Santista, SP)*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- GASPAR, M.D.; DeBLASIS, P.; FISH, S.; FISH, P. Sambaqui (Shell Mound) Societies of Coastal Brazil. In: SILVERMAN, H.; ISBELL, W.H. (Org.), *Handbook of South American Archaeology*. New York, NY, Springer, pp. 319-335, 2008.
- GIUSTO, M.N.D. *Os sambaquieiros e os Outros: Estresse e Estilo de Vida na Perspectiva da Longa Duração - O caso do Litoral Sul de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- GOODMAN, A.H.; ARMELAGOS, G.J.; ROSE, J.C. Enamel Hypoplasias as Indicators of Stress in Three Prehistoric Populations from Illinois. *Human Biology*, Vol. 52, Nº 03, pp. 515-528, 1980.

- GOODMAN, A.H.; MARTIN, D.L.; ARMELAGOS, G.J. Indications of Stress from Bone and Teeth. In: *Paleopathology at the Origins of Agriculture*, Academic Press, Inc, 1984.
- HASSET, B.R. Missing Defects? A Comparison of Microscopic and Macroscopic Approaches to Identifying Linear Enamel Hypoplasia. *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 153, pp. 463-472, 2014.
- HUBBE, M.; NEVES, W.; SCHMITZ, P. I.; BERNARDO, D. Afinidades Morfológicas do Grupo Humano de Içara com outras Séries Esqueléticas do sul do Brasil: Primeiros Resultados. In: *Congresso da Sociedade Brasileira de Arqueologia XII*, São Leopoldo. Anais do XII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, São Leopoldo, 2003.
- HUSS-ASHMORE, R. Introduction: Health and Lifestyle Transition. In: *Health and Lifestyle Change*. R. Huss-Ashmore, J. Schall, M. Hediger (orgs.). *MASCA, Research Papers in Science and Archaeology*, Pennsylvania, Vol. 09, pp. 07-12, 1992.
- IZIDRO, J. M. *O Jazigo Funerário de Içara no Contexto Litorâneo Catarinense*. Dissertação (Mestrado), Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do rio dos Sinos, São Leopoldo, 2001.
- LARSEN, C. S. *Bioarchaeology: Interpreting Behavior from the Human Skeleton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LUNA, L.H. Alcances y Limitaciones del Concepto de Estrés en Bioarqueología. *Antípoda*, Vol. 03, pp. 255-279, 2006.
- MARTIN, D.L.; GOODMAN, A.H.; ARMELAGOS, G.J. Skeletal Pathologies as Indicators of Quality and Quantity of Diet. In: R. GILBERT, J.H. MIELKE (orgs.), *The Analysis of Prehistoric Diets*. Academic Press, pp. 227-279, 1985.
- MARTIN, S.A.; GUATELLI-STEINBERG, D.; SCIULLI, P.W.; WALKER, P. Brief Communication: Comparison of Methods for Estimating Chronological Age at Linear Enamel Formation on Anterior Dentition. *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 135, pp. 362-365, 2008.
- MELLO E ALVIM, M.C.; GOMES, J. C. Análise e Interpretação da Hiperostose Porótica em Crânios Humanos do Sambaqui de Cabeçuda (SC-Brasil). *Revista de Pré-História*, São Paulo, Nº 7, pp. 127-145, 1989.
- MELLO E ALVIM, M.C.; GOMES, J.C.O.; UCHÔA, D.P.; Cibra Orbitalia e Lesões Cranianas Congêneres em Populações Pré-Históricas da Costa Meridional do Brasil. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Vol. 01, pp. 21-53, 1991.
- MENDONÇA DE SOUZA, S.M.F. *Estresse, Doença e Adaptabilidade: Estudo Comparativo de Dois Grupos Pré-Históricos em Perspectiva Biocultural*. Tese (Doutorado em Saúde Pública), Escola Nacional de Saúde Pública, FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 1995.
- MENDONÇA DE SOUZA, S.M.F. Anemia e Adaptabilidade em um Grupo Costeiro Pré-Histórico: Uma Hipótese Patocenótica. In: TENÓRIO, M.C. (org.). *Pré-História da Terra Brasilis*. Ed. UFRJ, Rio de Janeiro, pp. 171-188, 1999.
- MENDONÇA DE SOUZA, S.M.F. Bioarchaeology in Brazil. In: O'DONNABHAIN, B.; LOZADA CERNA, M.C. (Org.). *Archaeological Human Remains: Global Perspectives*. 1ed.: Springer eBooks, v. 1, p. 25-45, 2014.
- MENDONÇA DE SOUZA, S.M.F.; RODRIGUES-CARVALHO, C. Uso de Adornos Labiais pelo Construtores do Sambaqui de Cabeçuda (SC). Uma Hipótese Baseada no Perfil Dento-Patológico. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, Nº 11, pp. 33-46, 1998.
- MENSFORTH, R.P.; LOVEJOY, C.O.; LALLO, J.W.; ARMELAGOS, G. The Role of Constitutional Factors, diet and Infectious Disease in the Etiology of Porotic Hyperostosis and Periosteal Reactions in Prehistoric Infants and Children. *Medical Anthropology*, Vol. 02, pp. 01-59, 1978.
- MOREIRA, A.S.; SILVA, R.A.A. Anemia Ferropriva em Portadores de Anemia Falciforme: A Importância de se Avaliar o Estado Nutricional do Ferro. *Revista de Ciências Médicas e Biológicas*, Salvador, BA, Vol. 13, Nº. 02, pp. 236-241, 2014.
- MOSELEY, J.E. The Paleopathological Riddle of Symmetrical Osteoporosis. *The American Journal of Roentgenology, Radium Therapy, and Nuclear Medicine*, Vol. 95, Nº 01, pp. 135-142, 1965.
- OKUMURA, M.M.; EGGERS, S. The People of Jabuticabeira II: Reconstruction of the Way of Life in a Brazilian Shellmound. *Journal of Comparative Human Biology*, Nº 55, pp. 263-281, 2005.
- OKUMURA, M.M.; EGGERS, S. O que a Biologia Não Explica: Grupos de Afinidade no Sambaqui Jabuticabeira II. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Vol. 22, p. 191, 2012.

- PEZO-LANFRANCO, L.; DeBLASIS, P.; EGGERS, S. Weaning Process and Subadult Diets in a Monumental Brazilian Shellmound. *Journal of Archaeological Science: Reports*. 10 mai. 2018.
- POSTH, C.N.; LAZARIDIS, N.; SKOGLUND, I.; MALLICK, P.; LAMNIDIS, S.; ROHLAND, T.C.; NÄGELE, N.; ADAMSKI, K.; BERTOLINI, N.; BROOMANDKHOSHBAKHT, E.; COOPER, N.; CULLETON, A.; FERRAZ, B.J.; FERRY, T.; FURTWÄNGLER, M.; HAAK, A.; HARKINS, W.; HARPER, K.; HÜNEMEIER, T.K.; LAWSON, T.; LLAMAS, N.A.M.; MICHEL, B.; NELSON, M.; OPPENHEIMER, E. *et al.* Reconstructing the Deep Population History of Central and South America. *CELL*, v. 175, p. 1185, 2018.
- PRIMEAU, C.; ARGE, S. O.; BOYER, C.; LYNNERUP, N. A Test of Inter – and Intra – Observer Error for an Atlas Method of Combined Histological Data for the Evaluation of Enamel Hypoplasia. *Journal of Archaeological Science, Reports*, Vol. 02, pp. 384-388, 2015.
- REID, D.J.; DEAN, M.C. Brief Communication: The Timing of Linear Hypoplasias on Human Anterior Teeth. *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 113, pp. 135-139, 2000.
- RITZMAN, T.B.; BAKER, A.J.; SCHWARTZ, G.T. A Fine Line: A Comparison of Methods for Estimating Ages of Linear Enamel Hypoplasia Formation. *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 135, pp. 348-361. 2008.
- ROSA, A. O. Composição e Diversidade da Arqueofauna dos Sítios de Içara: SC-IÇ-01 e SC-IÇ-06. *Pesquisas, Antropologia*, Vol. 63, pp. 33-54, 2006.
- SCHMITZ, P.I. Acampamentos Litorâneos em Içara, SC. Um Exercício em Padrão de Assentamento. *CLIO, Série Arqueológica*, Vol. 11, pp. 99-118, 1996.
- SCHMITZ, P.I. Continuidade e Mudança no Litoral de Santa Catarina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Vol. 8, pp. 25-31, 1998.
- SCHMITZ, P.I.; ROSA, A.O.; IZIDRO, J.M.; HAUBERT, F.; KREVER, M.L.B.; BITENCOURT, A.L.V.; ROGGE, J.H.; BEBER, M.V. Içara: Um Jazigo Mortuário no Litoral de Santa Catarina. *Pesquisas, Antropologia*. Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo-RS, Nº 55, 1999.
- STECKEL, R.; SCIULLI, P.; ROSE, J. A Health Index From Skeletal Remains. In: STECKEL, R.H.; ROSE, J.C. (orgs.). *The Backbone of History: Health and Nutrition in the Western Hemisphere*. Cambridge University Press, UK, 2002, pp. 61-93, 2002.
- STUART-MACADAM, P. Porotic hyperostosis: Representative of a childhood condition. *American Journal of Physical Anthropology*, Nº 66, Vol. 4, pp. 391-398, 1985.
- STUART-MACADAM, P. Porotic hyperostosis: A new perspective. *American Journal of Physical Anthropology*, Nº 87, Vol. 1, pp. 39-47, 1992.
- SUBY, J.A. Porotic hyperostosis and cribra orbitalia in human remains from southern Patagonia. *Anthropological Science*, Vol. 122, Nº 02, pp. 69–79, 2014.
- VILLAGRAN, X. O que sabemos dos grupos construtores de sambaquis? Breve Revisão da Arqueologia da Costa Sudeste do Brasil, dos Primeiros Sambaquis até a Chegada da Cerâmica Jê. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Vol. 23, pp. 139-154, 2013.
- WALKER, P.L. Porotic Hyperostosis in a Marine-Dependent California Indian Population. *American Journal of Physical Anthropology*, Nº 69, pp. 345-354, 1986.
- WALKER, P.L.; BATHURST, R.; ROCHMAN, R.; GJERDRUM, T.; ANDRUSHKO, V.A. The Causes of Porotic Hyperostosis and Cribra Orbitalia: A Reappraisal of the Iron-Deficiency-Anemia Hypothesis. *American Journal of Physical Anthropology*, Nº 139, pp. 109-125, 2009.
- WESOLOWSKI, V. *A prática da horticultura entre os construtores de sambaquis e acampamentos litorâneos da região da Baía de São Francisco: Uma abordagem Bio-Antropológica*. Dissertação (Mestrado em Ciência Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

- WESOLOWSKI, V. *Cáries, Desgastes, Cálculos Dentários e Micro-Resíduos da Dieta entre Grupos Pré-Históricos do Litoral Norte de Santa Catarina: É Possível Comer Amido e Não ter Cárie?* Tese (Doutorado em Saúde Pública), Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2007.
- WESOLOWSKI, V.; NEVES, W. Variabilidade de Subsistência Entre os Grupos Costeiros Pré-Históricos do Litoral Norte de Santa Catarina, Brasil. *Anais do XI Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, 2001.
- WESOLOWSKI, V.; MENDONÇA DE SOUZA, S.; REINHARD, K.; CECCANTINI, G. Grânulos de Amido e Fitólitos em Cálculos Dentários Humanos: Contribuição ao Estudo do Modo de Vida e Subsistência de Grupos Sambaquianos do Litoral Sul do Brasil. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Vol. 17, pp.191-210, 2007.
- WHITE, T.; FOLKANS, P. *The Human Bone Manual*. Elsevier Academic Press, 2005.
- ZUCKERMAN, M.; GAROFALO, E.; FROHLICH, B.; ORTNER, D. Anemia or Scurvy: A Pilot Study on Differential Diagnosis of Porous and Hyperostosis Lesions Using Differential Cranial Vault Thickness in Subadult Humans. *International Journal of Paleopathology*, Nº 05, pp. 27-33, 2014.

**COMUNIDADES QUILOMBOLAS, CIGANAS E INDÍGENAS NA AMÉRICA
LATINA: RACISMOS INSTITUCIONAL E EPISTEMOLÓGICO.
QUILOMBOLAS, GIPSIES AND INDIGENOUS COMMUNITIES IN LATIN AMERICA:
EPISTEMOLOGICAL AND INSTITUTIONAL RACISM**

Organizadores

Cláudia Santamarina

Marta Araújo

Mônica Sacramento

DOSSIÊ TEMÁTICO

DOSSIÊ TEMÁTICO

Como citar este texto:

SANTAMARINA, Cláudia; ARAÚJO, Marta; SACRAMENTO, Mônica. Apresentação: Dossiê Comunidades Quilombolas, Ciganas e Indígenas na América Latina: Racismo Institucional e Epistemológico In. Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31, p. 53-55, Jan-Jun. 2019

Recebido em: 23/06/2019

Aprovado em: 28/06/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



Comunidades Quilombolas, Ciganas e Indígenas na América Latina: racismos institucional e epistemológico.

Em 2018, a Universidad de Salamanca, na Espanha, realizou o 56º Congresso de Americanistas que, desde 1875, é reconhecido como importante e ininterrupto fórum de produção de conhecimento científico sobre as Américas. Convocado inauguralmente pela Société Américaine de France, o congresso tinha o objetivo de “contribuir para o progresso de estudos etnográficos, linguísticos e históricos relativos às duas Américas, especialmente em tempo anterior a Cristóvão Colombo, e de promover o intercâmbio entre interessados nesses estudos”. Acolhendo a reorganização das produções científicas, cada vez mais convocadas ao diálogo interdisciplinar para a observação e estudo dos fen menos sociais, o congresso ampliou, progressivamente, seu escopo, reunindo trabalhos de especialistas vinculados ao americanismo em diversas disciplinas: antropologia, arqueologia, arte, direito, economia, educação, filosofia, geografia, história, ling stica, literatura, sociologia, urbanismo, incluindo também disciplinas tradicionalmente vinculadas à área científico-tecnológica.

O chamado   reflexão sobre a dialética entre a universalidade e os particularismos na produção do conhecimento, lema do congresso, oportunizou a realização do Simpósio Comunidades Quilombolas, Ciganas e Indígenas na América Latina: racismos institucional e epistemológico, que abordou o racismo como mecanismo social e politicamente construído e sustentado pelas instituições e epistemologia dominantes. Produzindo uma divisão abissal entre brancos e não-brancos, baseada na invenção da superioridade branca, o racismo se manifesta em normas, práticas sociais e comportamentos discriminatórios e excludentes.   reforçado cotidianamente na segregação e exclusão de populações racializadas em relação ao acesso e fruição de bens e privilégios gerados pelo Estado e por instituições privadas, tais como a educação, saúde, assistência social, habitação, segurança e justiça. O racismo é igualmente sustentado por uma dimensão epistemológica: nos espaços onde o conhecimento é produzido ou dele dependem decisões organizativas, legais ou políticas, o racismo tem mostrado sua radicalidade, expressando-se na recusa em reconhecer como válidos os conhecimentos produzidos por populações racializadas – por exemplo, negros/negras, ciganos/ciganas, indígenas –, negando a legitimidade de repertórios e cânones não-ocidentais, designadamente às concepções dominantes de racismo.

A qualidade dos trabalhos apresentados por ocasião do simpósio e a potência das discussões provocadas nos levou à ideia, acolhida valorosamente pelos Cadernos do LEPAARQ, de produzir esse dossiê com o desejo de ampliar a visibilidade dos trabalhos que analisam as tensões provocadas pelo racismo nas relações sociais e políticas e os dispositivos de violência e violações de variadas naturezas – física, psicológica, social, explícita ou simbólica, insidiosa ou bélica–, e provocar novas reflexões sobre as estratégias utilizadas pelas comunidades dissidentes para defenderem sua sobrevivência e enfrentarem a sustentac o, reedi o ou reificação cotidianas de imaginários racistas e práticas discriminatórias observados em todas as esferas do tecido social.

Ao oferecer a leitora e ao leitor a possibilidade de explorar as interseções entre os processos coloniais de racialização, as iniciativas institucionais contemporâneas em torno do racismo e as práticas políticas que reforçam as injustiças cognitivas (por exemplo, desarticulando a implantação de políticas afirmativas), os textos selecionados para esta edi o se debruçam não somente sobre comunidades quilombolas, ciganas e indígenas, mas também sobre aspectos teóricos relacionados ao racismo e ao antirracismo de forma mais ampla. Pretende contribuir para a reflexão crítica das formas de colonialismo e colonialidade de poder que dão suporte   edificação cultural que insiste produzir subjetividades a partir de uma estimulada percepção de superioridade/inferioridade entre grupos que designa como raças ou etnias, reiterando processos de inferiorização, subalternização, expropriação e exclusão como práticas sociais correntes e que, por consequência, fragilizam o pacto social de Direitos

Humanos, reprimindo pessoas não-brancas de forma sistêmica – explícita ou insidiosamente -no exercício de sua cidadania e no acesso aos bens e serviços sociais dispostos como públicos. A compreensão do fenômeno do racismo como estrutural e estruturante é indissociável da possibilidade de se construírem relações humanas mais equânimes e justas.

Esperamos que este dossiê estimule novos debates acadêmicos interdisciplinares, e que apoie estudantes e professoras/es vinculadas/dos aos campos das Ciências Sociais e Humanas a avançarem nas análises sociais considerando a perspectiva antirracista.

Às autoras e autores, nossa gratidão por compartilharem seus trabalhos e o nosso desejo de que esse dossiê contribua para a divulgação e incremento de suas pesquisas. Às leitoras e leitores, a nossa aspiração de que disseminem as reflexões provocadas pelos textos e que sejam estimuladas/os a também produzirem novos conhecimentos sobre o tema partindo de suas experiências locais.

Cláudia Santamarina

Marta Araújo

Mônica Sacramento

**MILITÂNCIA SINDICAL AFIRMATIVA, ANTIRRACISTA, DECOLONIAL NA
EDUCAÇÃO**

*ANTI-RACIST, DECOLONIAL AND AFFIRMATIVE MILITANCY UNION IN
EDUCATION*

Josiane Nazaré Peçanha de Souza
Eliane Souza Peçanha

Como citar este artigo:

SOUZA, Josiane Nazaré Peçanha de; PEÇANHA, Eliane Souza. Militância sindical afirmativa, antirracista, decolonial na educação. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 56-66, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 29/10/2018

Aprovado em: 24/03/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



Por uma militância sindical afirmativa, antirracista e decolonial

Josiane Nazaré Peçanha de Souza^{a,c}

Eliane Souza Peçanha^{b,c}

Resumo: O presente artigo discorrerá sobre o processo de consolidação de uma militância sindical antirracista, decolonial, interseccional, dentro de um sindicato dos profissionais da Educação Pública. Apresentaremos a construção de uma militância sindical cada vez mais atuante, em relação à luta pela implementação das ações afirmativas e na discussão interseccional, junto às redes públicas de nossa cidade, estadual e municipal, através da articulação do Coletivo de Combate às Opressões. O processo de consolidação da discussão e materialização da luta antirracista, decolonial (CLAUDIA; RIASCOS, 2016), foi potencializador para a construção de práxis insurgentes, dando visibilidade a outras epistemologias, articulando as ações afirmativas: as leis 10.639/03 e 11.645/08, que obrigam o ensino da história e cultura afrobrasileira, africana e indígena.

Abstract: This article will present the process of consolidating an anti-racist, decolonial, intersectional union militancy within a union of public education professionals. We will present the construction of an increasingly active union militancy, in relation to the struggle for the implementation of affirmative actions and in intersectional discussion, together with the public networks of our city, state and municipal, through the articulation of the Collective to Combat Against Oppressions. The process of consolidating the discussion and materialization of an anti-racist and decolonial struggle, (CLAUDIA; RIASCOS, 2016), that potentializes the construction of an insurgent praxis, giving visibility to other epistemologies, articulating affirmative actions: the laws 10.639/03 and 11.645/08, which obligate the teaching of Afro-Brazilian, African and indigenous history and culture.

Palavras Chave:

Militância Sindical Afirmativa; Interseccional; Decolonial.

Keywords:

Affirmativ Militancy Union; Intersecting; Decolonisation.

a Professora da rede municipal de ensino de Niterói, orientadora pedagógica em Duque de Caxias, especialista em Direitos humanos, diversidades e questões sociais e raciais, em História e Cultura afrobrasileira e africana e mestranda em História pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Faz parte da ABPN e do GPMC, professor Luiz Fernandes de Oliveira (UFRRJ). E-mail: josspecan@gmail.com

b Professora de Geografia da rede estadual de ensino e da rede municipal do Rio de Janeiro. Formada em Geografia pela Universidade Federal Fluminense.

c dirigente e Secretária de Combate ao Racismo do Sindicato dos profissionais da Educação (SEPE-NITERÓI).

JUSTIFICATIVAS E PANORAMAS GERAIS DAS LUTAS:

Este artigo mostrará como foi pensado o projeto sindical, a partir da necessidade de se consolidar a discussão de uma militância sindical mais atuante em relação à implementação das ações afirmativas junto às redes públicas de nossa cidade, estadual e municipal, assim nasce a construção do conceito de militância sindical afirmativa, antirracista. Reconhecendo que, da década de 90 até os anos de 2007, o SEPE-CENTRAL iniciou a militância, objetivando reafirmar a importância das ações afirmativas na educação pública da rede estadual, preocupando-se com a formação continuada dos profissionais da educação neste sentido, principalmente com a dos professores de História, conforme nos conta Oliveira (2012, p. 178). A discussão, no entanto, será focalizada em nosso núcleo de Niterói, nas militâncias sindicais afirmativas desenvolvidas entre os anos de 2015 e 2018, uma vez que, não há ações documentadas anteriores às nossas, inclusive nesse estudo citado acima.

Uma parcela dos militantes e profissionais da Educação, nas gestões anteriores do SEPE-NITERÓI, discutiam eventualmente sobre a necessidade de travar uma luta mais aprofundada em relação ao combate ao racismo (também ao machismo e LGBTTFobia) nas assembleias e em outros espaços coletivos de construção de mobilizações e lutas. As discussões tinham, entretanto, um caráter de manifesto, através de falas e reivindicações orais, sem muita materialidade nas ações sindicais, políticas e pedagógicas. Havia ações e projetos educativos muito significativos desenvolvidos em algumas escolas, mas ainda isolados e não envolvendo vários profissionais da Educação, alunos e as algumas comunidades escolares que compõem ambas as redes de ensino.

Começou a se consolidar, em setembro de 2015, a partir dos programas de chapa que compunham a direção colegiada anterior, a importância de se reafirmar aquilo que conceituo, como uma **militância sindical afirmativa, decolonial, antirracista, (anti-machista e anti-LGBTTFóbica), também interseccional**¹.

Uma **militância** capaz de potencializar e ouvir todos os profissionais da Educação, com interesse em conhecer, estudar e desenvolver práticas insurgentes *outras*, que sejam construtoras de outros currículos e metodologias, como o ensino obrigatório da História e Cultura Afrobrasileira, Africana e Indígena, para combater o Racismo na Educação e na sociedade brasileira, discutindo as formas de Racismo existentes em nosso país e denunciando o mito da Democracia Racial, num pensamento decolonial, de denúncia, mas também de mudança estrutural. Militância que busca através das ações/teorizações dos movimentos sociais, a valorização de epistemologias *outras*, que atuam como combatentes das diferentes opressões interseccionais nos tempos e espaços educativos públicos. Focalizaremos a discussão sobre a luta racial.

Para localizarmos projetos que apresentam interseções com o pensamento decolonial, é preciso considerar as iniciativas que foram pautadas na solidariedade e na cooperação, na subversão favorecida por práticas comunitárias e desobedientes. Por isso, qualquer proposta educacional terá que partir de uma escuta sensível (no sentido de rever as suas insuficiências em termos do que não conseguimos desnaturalizar a violência também epistêmica e que pode gerar proposições de estratégias) que nos levem a descolonizar nossos corpos e nossas práticas discursivas. (MIRANDA e RIASCOS, p. 570, 2016)

Através da decolonialidade de nossos discursos, inclusive nas Assembleias desenvolvidas, foi potencializada a mudança da compreensão sobre o mundo, a visão do grupo privilegiado, nas relações socioculturais, políticas, econômicas e assim educacionais. Aperfeiçoamos progressivamente a luta mobilizadora e constante que foi construída em nosso sindicato para modificar a compreensão balizada pelo sistema-mundo branco, europeu, opressor, excludente, heteropatriarcal, racista,

¹ Categoria instituída por Kimberlé Crenshaw que contribui para dar visibilidade a todas as características ou orientações *outras* que eram subalternizadas/marginalizadas nas práticas e discussões institucionais no escopo dos direitos humanos, aprofundando principalmente a discussão sobre discriminação racial de gênero.

machista, xenofóbico e cristão. No contexto brasileiro atual, enfrentamos ataques severos aos direitos civis, políticos, econômicos e trabalhistas, como há muitos anos não presenciávamos com tamanha intensidade em nosso país - desde os duros *anos de chumbo* da Ditadura Militar -, principalmente em relação à população negra, que se vê ameaçada a sofrer ainda mais racismos e exploração mais desigual e desumana de sua força de trabalho.

Fazemos esta luta sindical afirmativa, decolonial, acreditando fortemente na necessidade de articulação entre as categorias de raça-classe-gênero, visto que a riqueza construída em nosso país foi conquistada graças a exploração escravizada, desumanizada e animalizada de trabalhadores negros e negras, indígenas, que foram subalternizados e bestializados em suas forças de trabalho, intelectualidade, subjetividade e corporalidade.

Os negros e negras sequestrados ao longo de 300 anos, foram desterritorializados de sua *terra mater* africana, expropriados de sua organização étnico-racial, de sua cultura, de suas estruturas política, social, econômica, espiritual e, inclusive, educacional. Esses povos, entretanto, resistiram e se reinventaram étnico-racialmente, através de inúmeras formas de lutas negras no decorrer da escravização, conforme nos contam historiadores como Amilcar Pereira (2012, 2013) e Carolina Vianna Dantas (2012, 2013). Neste país/lugar em que a colonialidade do pensamento ainda rege, segmenta, disciplina e hierarquiza os corpos e mentes de trabalhadores e trabalhadoras negras, mulheres, indígenas e LGBTTQIs, é preciso que se construa no sindicato uma militância afirmativa e interseccional; que se articulem as categorias de análise de classe, raça e gênero, para estudar toda a complexa rede de exploração fomentada atualmente pelo Sistema Capitalista - sistema esse que gradua a expropriação da força de trabalho, à medida que corpos e mentes representam mais ou menos diferenças e potências em fomentar pensamentos e práxis desobedientes, políticas, principalmente epistemológicas. Os marxistas negros, aprofundando as categorias de análises de Karl Marx, potencializaram uma nova discussão de raça e classe, quando Malcolm-X afirmou, assim como percebeu Steve Biko, Ângela Davis e Abdias Nascimento, que “O capitalismo costumava ser como uma águia, mas agora se parece mais com um urubu, sugando o sangue dos povos. Não é possível haver capitalismo sem racismo” (SILVA, 2014). Apesar de também considerarmos essas contribuições de marxistas negros, temos, no entanto, a necessidade urgente de nos alicerçar em outras categorias de reflexão, de análise e de construção de conhecimentos mais amplas, que consigam responder as complexas realidades globais de acirramento de desigualdades socioeconômicas, políticas e culturais, pautadas na marginalização e nos genocídios das diversidades étnico-raciais e de gênero de nossa complexa realidade brasileira. É necessário, portanto, estabelecermos um paradigma mais desobediente de luta, para a transformação que almejamos.

Percebemos, inclusive, reedições de práticas escravocratas, frutos da colonialidade e que, a partir do sistema-mundo do branco europeu, persistem ditando ideologicamente os lugares dos *outros*, escolhidos dentro do constructo do sistema colonial, à lugares de subalternidades e animalizações para todos os não-brancos (CLAUDIA; RIASCOS, 2016). Percebemos o aumento no número de desempregados e da exploração do trabalho dos terceirizados, sendo a grande maioria constituída de trabalhadoras negras. Na zona rural, propõem o aumento dos anos e equiparação da contribuição previdenciária com os trabalhadores da cidade.

Há ainda vários casos, de negros e negras atingidos pela escravização moderna, que quase foi legalmente restaurada em outubro de 2017, nas regiões mais rurais de nosso país: com o Supremo Tribunal Federal permitindo que trabalhadores possam ser remunerados em troca de alimentos e casa. Realidade grave, com negras e negros sendo direta e concretamente afetados, num país com cerca de 54% de negros autodeclarados. Negros e negras que seguem reféns e vítimas históricas da exploração colonial, que se reedita a cada década, sob a proteção do mito da Democracia Racial. Colonialidade pois desde o “pós-abolição”, como herança escravagista, que ideologicamente naturaliza a animalização/marginalização/extermínio do

povo negro (índio) e que segue praticamente intocada, inclusive após cento e trinta e um anos após a “abolição da escravatura”.

Para além disso, presenciamos no Rio de Janeiro, também como um dos desdobramentos desta colonialidade, um grande ataque à Educação Pública, especialmente na Rede Estadual de Ensino, quando o então governo Luiz Fernando Pezão/Dornelles, através da SEEDUC, promoveu um verdadeiro desmonte da rede por meio de resoluções que inviabilizam o trabalho do professor, reduzem drasticamente o número de escolas do ensino médio e por fim, extingue o ensino fundamental na rede estadual. Na prática significou o fechamento de mais de 600 escolas em todo estado do Rio de Janeiro. Lutamos ativamente contra os fechamentos que, impregnados por racismo institucional e ambiental, ocorreram em sua maioria, nas escolas de periferias urbanas e no interior do Estado - como exemplo o fechamento da EJA, voltado para o atendimento de famílias periféricas, no Colégio Estadual Brigadeiro Castriotto.

Vivenciamos ainda o desmonte proposital da UERJ, da FAETEC e das redes municipais de ensino, afetando principalmente os jovens negros, mulheres e a classe trabalhadora de camada popular. Mais jovens fora da escola, aumento da violência, justificando assim o genocídio do povo negro, segregando inclusive em territórios amplamente desassistidos em termos de políticas públicas fundamentais para a sobrevivência e o bem viver.

Pensamos que a resistência se faz através da luta e que a luta se fortalece, quando há formação política, político-pedagógica, unidade e luta. Neste sentido, o COLETIVO de COMBATE às OPRESSÕES DO SEPE-NITERÓI constitui um grande passo para a unidade entre trabalhadores, estudantes e a sociedade em geral. Precisamos de uma luta sindical antirracista, decolonial e interseccional, que fortaleça a classe trabalhadora para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, com a inclusão daqueles que persistem marginalizados, seguem como “os outros” numa colonialidade do poder, saber e ser.

A colonialidade é a outra face da modernidade, que se assenta na inferiorização/dominação de todos os outros povos do mundo, frente a autoemancipação europeia, que ganha status de padrão universal. Passa a ser “universalidade-mundialidade”, o que se enquadra no modelo eurocêntrico. Tudo aquilo que esteja de acordo com a compreensão de seu sistema-mundo.

A modernidade assenta, através da violência colonial, a dominação sociopolítica, econômica e cultural europeia sobre todos os outros povos do mundo, estabelecendo relações de violências e coerções, como as decorrentes dos processos de inferiorização e aniquilação dos *outros* (os colonizados), dos considerados periféricos, inclusive na construção dos conhecimentos. Essas imposições culturais aqui foram também esculpidas no turbulento processo de escravização negra, fruto da colonialidade do poder, do saber e do ser (MIGNOLO, 2003). Essa colonialidade/modernidade também está presente nas relações estabelecidas entre a classe trabalhadora da Educação, em nosso país.

COMO LUTAMOS PARA O DESENVOLVIMENTO DESSE PENSAR/FAZER NOVO SINDICAL?

Se faz extremamente necessário e urgente potencializar os trabalhadores da Educação para que percebam que vivemos numa sociedade brasileira racista, excludente, opressora, patriarcal, machista, sexista e LGBTTIQfóbica, estimulando-os criticamente para a transformação social e política. Amplificamos esse olhar e esta ação educadora e mobilizadora ao consolidar inicialmente um grupo de trabalho (como tudo começou), o GT foi capaz de planejar e construir metodologias, envolvendo sempre todos os profissionais da Educação que se identificam como negras, negros, indígenas, mulheres e LGBTTIQs e apoiadores brancos, inclusive em suas outras interseccionalidades com autoformação (aquela pensada e construída pelos

próprios educadores, do chão das escolas), autodeterminação, auto-organização e mobilização.

Envolvemos nesse processo, alunos e alunas de escolas públicas, assim como familiares. Engajamos também militantes de movimentos sociais, pesquisadores e estudiosos, que tenham relação com nossas pautas de lutas. Enfim, todos aqueles que lutam por uma escola pública mais igualitária e que prezam pela justiça social.

Além de atuarmos nos espaços deliberativos, como assembleias, reuniões de direção, plenárias e grupos de trabalhos *outros*, recorremos a outras metodologias: rodas de leitura, aulas-passeio, boletins informativos, saraus, debates e cine-debates, seminários, passeatas e outras mobilizações de forma periódica. Realizamos ainda: rodas de estudos; mostras de trabalhos, como já explicado; encontros; reuniões e audiências com a FME, Secretaria de Educação; manifestos; abaixo-assinados e outras metodologias. Além disso, manifestações de rua sobre as pautas de luta antirracista, sexista e LGBTTQIfóbica que envolvam a cidade e o Estado do Rio de Janeiro.

Nas mostras de trabalhos, os profissionais apresentaram suas práxis insurgentes, antirracistas, feministas. Assim como realizamos mobilizações, dentre outras metodologias, para potencializar o desenvolvimento por parte dos profissionais da Educação e dos alunos envolvidos de olhares críticos, de ações transformadoras e contra-currículos dentro da Educação Pública, para desenvolverem práxis comprometidas em construir currículos e metodologias *outros*. Com isso, visando valorizar as memórias, a cultura e a História dos que são marginalizados em nossa sociedade, nesta questão aqui abordada, das negras, negros e indígenas, das mulheres e dos LGBTTQIs, para desenvolver uma Educação decolonial, conforme nos explicam abaixo:

Catherine Walsh (2008, p.45) define: uma proposta de pedagogia decolonial; uma possibilidade de pôr em cena o racismo, a desigualdade e a injustiça, de vislumbrar caminhos e práticas voltadas à transformação. Pensamos com a autora uma interculturalidade concebida como projeto social, político, ético e epistemológico. A decolonialidade, por sua vez, é no bojo a estratégia, a ação e o requisito (idem, ibidem). Na composição de um quadro teórico sobre os outros lugares discursivos advindos dos movimentos sociais, seriam esses os incrementos necessários para o relevo das disputas político-pedagógicas aqui em destaque. Processos decoloniais podem ser oportunidades de estabelecermos diálogos mais inter, menos hierárquicos nos projetos educativos, nas formas de pensarmos as políticas públicas e no modo de representarmos as políticas públicas e no modo de representarmos os outsiders negros, nos termos de Edward Said (1995). (MIRANDA, 2014, p. 1072).

O que também está em consonância com o que diz Hooks (2013):

Minhas práticas pedagógicas nasceram da interação entre as pedagogias anticolonialista, crítica e feminista, cada uma das quais ilumina as outras. Essa mistura complexa e única de múltiplas perspectivas tem sido um ponto de vista envolvente e poderoso a partir do qual trabalhar. Transpondo as fronteiras, ele possibilitou que eu imaginasse e efetivasse práticas pedagógicas que implicam diretamente a preocupação de questionar as parcialidades que reforçam os sistemas de dominação (como o racismo e o sexismo) e ao mesmo tempo proporcionam novas maneiras de dar aula a grupos diversificados de alunos (HOOKS, 2013, p. 20).

Também construímos discursos *outros* junto às assembleias, combatendo a LGBTTQIfobia, o preconceito e a discriminação de raça, materializada, por exemplo, no genocídio da população negra (inclusive discutindo sobre mortes de adolescentes e jovens assassinados nas comunidades e favelas da cidade, em ações da polícia). Debates a discrepância política e econômica percebida entre negros/brancos/indígenas e outras raças, assim como entre mulheres/homens/LGBTTQIs - visível ao observarmos horas de trabalho, formas de contratações e tratamentos/oportunidades no mercado de trabalho, especialmente no que diz respeito às mulheres de maneira geral, principalmente às mulheres negras e LGBTTQIs, em comparação ao homem branco e cisgênero - o que é uma forte marca da sociedade patriarcal, racista, heteronormatizadora e opressora, em que vivemos. Refletimos também sobre as interseccionalidades existentes nas discriminações de raça, dentro

da categoria gênero, graduadas pelas tonalidades de peles negras. (CRENSHAW, 2002).

O renovar de pensamentos, de discursos e de nossas ações de forma dialética e dialógica se fez presente nas mobilizações ocorridas envolvendo a categoria de profissionais da Educação de ambas as redes de ensino. Cito especialmente a luta contra a emenda 98, que foi introduzida no Plano Municipal de Educação de Niterói para proibir a discussão em relação à gênero e diversidade, pelo Programa Escola Sem Partido - que cerceia a pluralidade de pensamentos e concepções pedagógicas desrespeitando a cátedra dos professores e a Constituição Brasileira, assim como a LDB/96, dentre outras importantes leis nacionais e inclusive mundiais. A fim de combater o machismo, a LGBTTQIfobia que tem crescido em nossa cidade e na luta pela vida das mulheres, também participamos das Marchas das Mulheres Negras e das Mulheres (o #8M).

Vemos e lutamos, portanto, contra a implementação de ideologias como a “Escola com mordaca” ou “Sem Partido”, que também promove a crescente intolerância e racismo religioso, especialmente contra religiões de matrizes africanas, e aumento do machismo, a LGBTTQIfobia. Defendemos que quaisquer tipos de opressões devem ser combatidos, tanto no chão da escola, quanto em outros espaços de luta e resistência, como os sindicatos, principalmente se for um sindicato que defende a Educação.

Também participamos na luta pela soltura de Rafael Braga, que representou o caso mais grave de racismo institucional e estrutural existente em nosso país. É preciso lembrar que também lutamos pelas cotas raciais no concurso público da cidade, que ainda não foram implementadas.

Estamos lutando por uma Educação pública, antirracista, decolonial, que seja capaz de valorar conhecimentos e saberes negros e ameríndios, germinando a partir do respeito às raízes ancestrais uma Educação Intercultural, de construção coletiva, diversa, democrática, dialógica e dialética, que respalde a busca por um tempo de justiça social: tão demandada e perseguida por todos aquelas e aqueles que lutam por justiça social e igualdade de gênero e de raça, para todxs. Reivindicamos a auto-organização e a autodeterminação dos oprimidos: formato de militância que foi aprovado em vários momentos deliberativos e de luta, pois somente assim, as ditas minorias majoritárias, alcançam o fortalecimento individual e coletivo necessário, para a construção de uma nova sociedade e de uma nova Educação.

Frente a ineficiência dos governos junto aos interesses e necessidades populares, fruto de um projeto político e econômico, de ser mínimo em promover e garantir uma educação pública de qualidade social para todxs, vemos o sindicato também como um espaço legítimo de autoformação, onde profissionais da educação são convocados a formarem político e pedagogicamente os seus pares. Além das mostras de trabalho, desenvolvemos rodas de conversa e seminários Novembros Negros.

Mesmo assim realizamos reuniões com a Secretaria Municipal de Educação de Niterói para cobrar nossos direitos em termos uma Formação Continuada e aumento salarial, cobrando valorização profissional de forma mais ampla, dentre outras metodologias, que foram também capazes de pressionar os governos para que cumpram a sua função política e social, junto aos servidores e da população. Também atuamos para valorizar o compromisso e o esforço profissional da categoria em construir a educação pública desejada, fortalecendo-a enquanto unidade e coletividade, estabelecendo-se também como espaço não formal de formação.

(...) Desde uma abordagem decolonial de educação, interessa investigar outras fronteiras epistêmicas que nos coloquem para além dos muros das instituições do Estado. Espaços ditos “não formais” mudam de status quando aceitamos a relevância dessas ambiências de formação e autoformação. Sob esse ideário, adota-se eixos mais flexíveis para mediações interculturais, que se alinham ao pressuposto das pedagogias alternativas, emergentes, decoloniais, conforme nossa interpretação do quadro analítico defendido por Catherine Walsh (2013;2014). (MIRANDA e RIASCOS, p. 564, 2016)

A nossa sindical afirmativa visa dar organicidade a nossa luta, de negros e negras, mulheres e LGBTTQIs por reconhecimento e visibilidade, com respeito ao protagonismo, dando vez e voz, lutando pelos direitos trabalhistas, políticos, econômicos, culturais e civis. No que tange a questão racial também se expressam na luta e na garantia do ensino de nossa história, cultura e memória na Educação Pública de nossa cidade, tanto municipal, quanto estadual, entendendo a Educação como mola propulsora da transformação social, política e econômica no Brasil, capaz de construir uma sociedade que tenha de fato, uma democracia racial e de gênero.

A prática preconceituosa de raça, de classe, de gênero ofende a substantividade do ser humano e nega radicalmente a democracia. Quão longe dela nos achamos quando vivemos a impunidade dos que matam meninos nas ruas, dos que assassinam camponeses que lutam por seus direitos, dos que discriminam os negros, dos que inferiorizam as mulheres. (FREIRE, 1996, p.40)

OS OBJETIVOS DO COLETIVO DE COMBATE ÀS OPRESSÕES:

Os objetivos principais que englobam a nossa Militância sindical afirmativa e interseccional consistem em: construir um grupo de trabalho (como tudo começou), formado por negras, negros, LGBTTs e mulheres, com total autonomia e protagonismo, numa perspectiva de auto-organização, autodeterminação e de autoformação. Visamos entender a classe trabalhadora como força de trabalho, mas também atentos a questão que a grande maioria são aqueles que passam por uma série de opressões, provenientes do Sistema Capitalista opressor, excludente, heteronormatizador, racista, patriarcal, sexista e LGBTTQIfóbico, visto que as explorações capitalistas sobrecarregam com mais intensidade sobre as ditas minorias majoritárias.

Estamos sempre num processo de autoformação dos profissionais da Educação (alunos e suas famílias que participam), a respeito da história e cultura afrobrasileira, africana e ameríndia, constituinte da memória, cultura e história da cidade de Niterói, proporcionando conhecimentos a respeito das histórias de resistências de negras, negros e indígenas. Tais ações buscam potencializar resistências frente às desigualdades socioeconômicas e políticas que recaem de modo genocida sobre pobres e/ou negros, descendentes de ameríndios, possibilitando o fortalecimento identitário e coletivo desses grupos, questões imprescindíveis.

Fundamentais para potencializar a esperança-ação na construção de uma nova sociedade brasileira, uma nova organização super e infraestrutural. Possibilitar a ressignificação dos currículos e metodologias escolares, em ambas as redes educacionais, através da valorização das ancestralidades indígenas e afrobrasileiras e africanas, em suas culturas e histórias *outras*.

Também temos como objetivo potencializar a integração e parceria com Universidades, grupos de estudo, movimentos sociais, movimentos de mulheres, negros, indígenas etc. fazendo uma rede colaborativa de aprendizado, construção e reconstrução de conhecimentos com dialogicidade, criticidade e participação ativa, para envolver todos os profissionais da Educação, proporcionando o embasamento necessário para que se possa construir e desenvolver práxis insurgentes, com outras epistemologias, no interior das escolas. Visamos fazer frente às ideologias como a *Escola com Mordança*, que possuem visões preconceituosas, homofóbicas, racistas, machistas.

QUE MUDANÇAS POSSIBILITAMOS OU POTENCIALIZAMOS?

Percebemos uma mudança de conscientização a partir das lutas que desenvolvemos através do Coletivo de Combate às Opressões. Paulatinamente, nesses três anos de atividades desenvolvidas junto aos profissionais da Educação e aos alunos, entendendo-os como intelectuais transformadores (GIROUX, 1997), os envolvidos em todas as nossas lutas travadas, têm aumentado suas consciências em relação as suas importâncias históricas enquanto negras e negros, (mulheres e LGBTTQIs), com o fortalecimento de identidades e solidariedades de gêneros e raciais, se vendo como sujeitos críticos, ativos e transformadores na Educação e sociedade. Mas ainda temos muitos atores a alcançar, muito por fazer.

Percebe-se um fortalecimento em relação aos pertencimentos negros, identidades raciais, coletivas e/ou individualidades, assim como às interseccionalidades *outras*, corporeidades, historicidades, intelectualidades. Entendemos a importância política, cultural e em relação a memória e história, individual e principalmente coletiva. Seguimos promovendo a transformação e resistência coletiva nesta mesma realidade, de modo dialético e dialógico, enfrentando o racismo e denunciando o mito da democracia racial, rumo à construção de uma nova Educação pública, uma nova sociedade brasileira e de um novo sistema, com um pensamento decolonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BRASIL, *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília, DF, 2004
- CAMPOS, Andreilino. *Do Quilombo à Favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. *Estudos Feministas*. Los Angeles, Universidade da Califórnia. Ano 10, p. 171-188, 1º Semestre de 2002.
- DANTAS, Carolina Vianna. *Racialização e mobilização negra nas primeiras décadas republicanas*. In.: CADERNOS PENESB, Niterói, n. 12, 4ª ed., p. 135- 146, 2013.
- _____, ; MATTOS, Hebe; ABREU, Martha (org.). *O negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de história*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 85-98.
- FANON, F. *Peunouret masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz & Terra, 2004.
- _____. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. **São Paulo: Paz e Terra, 1996;**
- GIROUX, Henry A. *Os Professores como Intelectuais*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade* (tradução de Marcelo Brandão Cipolla) – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2013.
- GONZALEZ, Lélia. ENTREVISTA À REVISTA SEAF, REPUBLICADA EM UAPÊ REVISTA DE CULTURA N.º 2 . “EM CANTOS DO BRASIL” A DEMOCRACIA RACIAL: UMA MILITÂNCIA. Acesso em: <http://www.geledes.org.br/livros-e-textos-de-lelia-gonzalez/>. Acesso em: 19 de abril de 2016.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias Globais projetos Locais. Colonialidade, saberes e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2003
- MIRANDA, Claudia; RIASCOS, Fanny Milena Quinõnes. *Pedagogias Decoloniais e Interculturalidades: Desafios para uma Agenda Educacional Antirracista*. *Educação em Foco, Juiz de Fora*, v. 21, n.3, p. 545-572, 2016.
- MIRANDA, Claudia. *Afro-colombianidade e outras narrativas: a Educação Própria como agenda emergente*. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v.19, n. 59, p. 1053-1076, 2014.
- MUNANGA, Kabengele. *Construção da Identidade negra no contexto da globalização*. CADERNOS PENESB, Niterói, n. 4, p. 61-83, 2002.
- OLIVEIRA, Iolanda; GONÇALVES, Petronilha (orgs). *Identidade Negra: pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil*. Rio de Janeiro. Anped, p. 17-36, 2003.
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes. *História da África e dos africanos na escola: Desafios políticos, epistemológicos e identitários para a formação dos professores de História*. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012.
- PEREIRA, Amílcar Araújo. *Por uma autêntica democracia racial? Os movimentos negros nas escolas e nos currículos da História*. *Revista História Hoje*, v. 1, p. 111-128, 2012.
- SANTOS, N.S. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SILVA, João Bosco da. *Malcon X e o “racismo do capitalismo”*. <https://www.geledes.org.br/malcolm-x-e-o-racismo->

capitalismo/. Acesso em: 15 de julho de 2018.

WALSH, C. *Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento outro desde la diferencia colonial*.

In: LINEA, A.; MIGNOLO, W.; WALSH, C. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*.

Buenos Aires: Educaciones del signo, P. 17-51, 2014.

_____(org.) *Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. 1 ed., Ecuador: Abya Yala, v. 1, p. 15-18, 2013.

REFLEXÕES SOBRE EXPERIÊNCIAS DE RACISMO INSTITUCIONAL E AMBIENTAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO RECÔNCAVO DA BAHIA.

REFLECTIONS ON EXPERIENCES OF INSTITUTIONAL AND ENVIRONMENTAL RACISM OF REMANESCENT COMMUNITIES OF QUILOMBOS OF THE RECÔNCAVO FROM BAHIA.

Ana Paula Comin de Carvalho

Como citar este artigo:

CARVALHO, Ana Paula Comin de. Reflexões sobre experiências de racismo institucional e ambiental de comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo da Bahia. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 67-78, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 22/11/2018

Aprovado em: 21/04/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



INSTITUTO DE
CIÊNCIAS
HUMANAS
UFRJ



Reflexões sobre experiências de racismo institucional e ambiental de comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo da Bahia.

Ana Paula Comin de Carvalho*

Resumo: O artigo procura fazer algumas considerações sobre as experiências de racismo institucional e ambiental vivenciadas pelas comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo da Bahia e seus reflexos sobre o acesso desses grupos a bens, serviços sociais e a assunção da cidadania plena. Para tal, realizamos uma etnografia sobre os conflitos vivenciados nos processos de regularização territorial dessas coletividades tendo por base nossa experiência de pesquisa na região, dados oficiais, investigações acadêmicas, notícias de jornais, dentre outras fontes. A análise de casos exemplares revela que apesar da existência de leis e políticas afirmativas voltadas para a questão, prevalecem os interesses de grandes proprietários de terras e empreendimentos privados de interesse estatal configurando um ciclo cumulativo de danos e prejuízos a esses grupos.

Abstract: The article tries to make some considerations about the experiences of institutional and environmental racism experienced by the quilombo remnant communities of the Recôncavo of Bahia and its reflections on the access of these groups to goods, social services and the assumption of full citizenship. To this end, we conducted an ethnography on the conflicts experienced in the processes of territorial regularization of these collectivities, based on our experience of research in the region, official data, academic investigations, news from newspapers, among other sources. The analysis of exemplary cases reveals that despite the existence of affirmative laws and policies focused on the issue, the interests of large landowners and private enterprises of state interest prevail, setting a cumulative cycle of damages and losses to these groups.

Palavras Chave:

Racismo Institucional; Racismo Ambiental; Comunidades Remanescentes de Quilombos; Recôncavo da Bahia

Keywords:

Institutional Racism; Environmental Racism; Remaining Communities of Quilombos; Recôncavo da Bahia.

* Professora Associada de Antropologia do Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutora em Antropologia. Professora Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRB e Antropologia da Universidade Federal da Bahia. E-mail: apccarvalho36@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

No presente artigo tecemos algumas considerações sobre as experiências de racismo institucional e ambiental sofridos por comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo da Bahia, que têm dificultado o acesso desses grupos a bens, serviços sociais e a assunção da cidadania plena. Para tanto, realizamos uma etnografia sobre os conflitos vivenciados nos processos de regularização territorial dessas coletividades. Agregamos à nossa experiência de pesquisa na região (entre os anos de 2010 a 2017) dados oficiais, estudos acadêmicos, notícias de jornais, dentre outras fontes. Deste modo, a metodologia de investigação empregada para a elaboração deste trabalho articula pesquisa etnográfica, bibliográfica e documental.

Inicialmente, cabe esclarecer ao que estamos nos referindo quando falamos sobre racismo institucional e ambiental. Compactuamos com o entendimento de que o racismo é um sistema, que se organiza e se desenvolve através de estruturas políticas, práticas e normas capazes de definir oportunidades e valores para pessoas e populações a partir de sua aparência, e que atua em diferentes níveis: pessoal, interpessoal e institucional. No nível institucional, o racismo induz, mantém e condiciona a organização e ação de instituições e políticas estatais e privadas, produzindo uma hierarquia racial. Ele é capaz de gerar e legitimar condutas excludentes, mecanismo seletivos de privilégios e barreiras que vão impregnar a cultura institucional tornando-se invisíveis aos olhos daqueles que não estão sujeitos a eles ou parte da ordem “natural” das coisas, priorizando ativamente os interesses dos brancos e simultaneamente patrocinando a negligência e a deslegitimação das necessidades daqueles identificados como não-brancos (GELEDÉS, S/D)¹.

O racismo ambiental, por sua vez, engloba ações estatais ou privadas sobre o meio ambiente explicitamente racistas ou que tenham impacto racial. Os mecanismos e processos sociais movidos por esse tipo de racismo naturalizam as hierarquias sociais que inferiorizam etnias e populações tradicionais – tais como negros, indígenas, ciganos, ribeirinhos, dentre outros - e percebem como vazios os espaços físicos onde territórios estão constituídos por grupos que se caracterizam por depender prioritariamente do ecossistema no qual se inserem. A preocupação com os valores preservacionistas e ambientalistas, quando existente nesses casos, tende a ignorar essas coletividades, que se tornam alvo de políticas discriminatórias e excludentes em prol do que se convencionou ser um bem maior ou um benefício a uma parcela expressiva da sociedade (HERCULANO, 2008).

Ainda que a legislação² e a política de regularização de territórios quilombolas³ levada a cabo pelos governos federal e estaduais se destine a corrigir uma história de desigualdades e desvantagens sofridas por esse segmento da população negra brasileira frente a um Estado nacional que o discriminou negativamente, isto é, mesmo que se configure numa ação afirmativa que visa reparar e combater o racismo nas suas diferentes expressões, sua implementação é dificultada sistematicamente pelo racismo institucional e ambiental. Antes de demonstrar como isso ocorre a partir da análise de casos específicos, se faz necessário apresentar o contexto regional no qual tais situações se inserem.

1 O racismo institucional também se dá pelo modo como o campo acadêmico produz e reproduz autores, conhecimentos e temáticas, mas devido as limitações deste artigo não abordei esses aspectos.

2 Artigo 68 ADCT/CF 1988, Decreto 4.887/2003, Instrução Normativa INCRA n. 57/2009.

3 A denominação territórios quilombolas empregada nessa passagem se refere aos espaços geográficos ocupados por coletividades que se reconhecem como quilombolas perante o Estado. Do ponto de vista antropológico, entendemos territórios quilombolas enquanto uma forma de territorialidade específica, caracterizada pela resistência histórica de agrupamentos majoritariamente negros em manter e atualizar modos de ser e de viver num determinado espaço geográfico tendo por base relações de parentesco, compadrio e solidariedade, assim com parâmetros de moral, justiça, direito e relação com a natureza particulares.

A REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NA BAHIA E NO RECÔNCAVO:

Embora a Bahia seja o estado brasileiro com o maior número de comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) – 619 certidões expedidas até 2017⁴ – e que a primeira demanda por reconhecimento estatal feita por Rio das Rãs, em Bom Jesus da Lapa, remonte a meados de 1991, as mobilizações de coletividades nesses termos no Recôncavo começaram a ocorrer apenas nos anos 2000. Para entendermos porque isso se deu dessa maneira precisamos ter em conta alguns elementos da história, economia e cultura que conformam esse espaço social.

A ocupação da região remonta ao período colonial, quando os portugueses introduziram nas terras férteis as margens do rio Paraguaçu o cultivo da cana e os engenhos de açúcar, com mão-de-obra escrava. Ao longo de quase trezentos anos, a Baía do Iguape – conformação geográfica formada pelo encontro do referido rio com o mar - foi a principal rota de transporte de alimentos e outras mercadorias do Recôncavo até Salvador (SCHWARTZ, 1988; ZAGATTO, 2013).

Boa parte da vegetação nativa, característica de Mata Atlântica, foi desmatada para dar lugar as plantações de cana, mandioca e, a partir do início do século XIX, do fumo. Contudo, as fazendas e engenhos do entorno preservaram porções de mangue, onde agricultores livres, mas principalmente escravos pescavam e mariscavam. Com o declínio das produções açucareira e fumageira, algumas dessas propriedades foram abandonadas e o comércio portuário diminuiu. As margens dos mangues, em terras antes pertencentes aos engenhos, formaram-se comunidades negras que viviam da pesca artesanal. Quando declarado o final da escravidão, muitas delas continuaram ligadas a essa atividade, como alternativa ao trabalho nos canaviais (FILHO, 2006; ZAGATTO, 2013).

Sendo assim, o êxito de fixação e permanência dessas populações nesses territórios está diretamente relacionado com a decadência econômica que atingiu o Recôncavo a partir de fins do século XIX e se intensificou ao longo do século XX⁵ (CARVALHO, 2014). O descaso com essas áreas antes produtivas resultante da longa crise e estagnação da região permitiu que essas coletividades não apenas constituíssem vilas, mas tivessem também liberdade de explorar os recursos naturais das adjacências por meio de atividades extrativistas e agrícolas. Em muitos casos, em virtude de acordos informais com seus proprietários, cujo interesse era manter um contingente populacional que tanto poderia servir como mão de obra barata, quanto base para a perpetuação do poder político dessas elites na localidade.

Com o passar dos anos, essas terras foram fracionadas entre novas gerações de herdeiros e/ou vendidas a terceiros. Os atuais donos não se sentiram constrangidos em perpetuar as antigas combinações que permitiam tais práticas. Seja porque não possuíam laços de qualquer natureza com os antigos senhores de engenho da região ou com os descendentes dos cativos que ali trabalhavam, ou ainda pelo fato de não partilharem da concepção de que essas propriedades deveriam ser como dádivas coletivamente compartilhadas, de maneira a assegurar a hierarquia e a dinâmica social. A premissa comum que ali se instalava segundo as novas administrações preconizava patrimônios individuais e mercantis⁶. O desencontro entre as perspectivas das comunidades e dos proprietários foi o estopim para o início dos conflitos territoriais vivenciados em toda a região, resultando,

4 Dados disponíveis no site da Fundação Cultural Palmares.

5 Os fatores que contribuíram para esse quadro de decadência econômica foram: o agravamento da crise nas lavouras de cana-de-açúcar e fumo resultante da concorrência de outros estados do Brasil e países; o crescimento populacional da cidade de Salvador e a elevação dos seus padrões de vida que exigiu um abastecimento mais numeroso incentivando o desenvolvimento de novas localidades de produção alimentar; e a superposição de uma rede de estradas de rodagem que privilegiou outros municípios próximos da capital em detrimento dos antigos caminhos e ferrovias do Recôncavo.

6 Consideramos, assim como Bertussi (2009), que a conjugação entre o uso comum e a propriedade privada estabelece vínculos morais e/ou sociais, na medida em que o proprietário das terras as disponibiliza para o uso coletivo. O emprego do paradigma do dom nos permite compreender melhor essa dinâmica da socialidade, em que se aliam a obrigação, a espontaneidade, o interesse e o desinteresse. Nesta perspectiva, o dom é visto como um operador privilegiado dessa socialidade.

dentre outras coisas, na colocação de cercas em áreas que antes não as tinham (cercamento das áreas), fixação de placas proibitivas a entrada de terceiros sem autorização dos proprietários e prisões por invasão de propriedade privada.

Atualmente, 31 comunidades encontram-se certificadas pela FCP e possuem processo de regularização fundiária em curso junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Como podemos observar na Tabela 1, as primeiras autoidentificações⁷ como quilombolas remontam ao ano de 2004. Na interação com os Sindicatos de Trabalhadores Rurais de Cachoeira e Maragojipe e com o Conselho Pastoral dos Pescadores⁸ (CPP), essas populações tomaram conhecimento sobre os direitos trabalhistas e previdenciários de pescadores e agricultores (como defeso de pesca e aposentadoria rural) e a legislação quilombola (ZAGATTO, 2013). A atuação desses mediadores foi o que propiciou posteriormente a leitura nativa nesse contexto específico de que ser quilombola é ser pescador, marisqueira ou lavrador. A partir de discussões realizadas no Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape (CECVI) é que as primeiras demandas por regularização territorial nesses termos emergiram. No ano seguinte foi formado o Conselho Quilombola do Vale do Iguape que na atualidade congrega 14 comunidades da região (CRUZ, 2012).

Tabela 1: Comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo em processo de regularização fundiária⁹:

<i>Nome</i>	<i>Cidade</i>	<i>Ano de certificação pela FCP</i>	<i>Ano de abertura do processo no INCRA</i>	<i>Fase da regularização fundiária</i>
Alto do Cruzeiro e Acupe	Santo Amaro	2010	2010	Apenas processo aberto
Baixa da Linha	Cruz das Almas	2010	2011	Apenas processo aberto
Brejo do Engenho da Guaíba	Cachoeira	2006	2012	Apenas processo aberto
Buri	Maragojipe	2009	2010	RTID* publicado
Calolé, Tombo, Imbiara, Engenho da Vitória e Caimbongo Velho	Cachoeira	2004	2009	RTID publicado
Cambuta	Santo Amaro	2010	2010	Apenas processo aberto
Caonge, Calemba, Dende, Engenho da Ponte e Engenho da Praia	Cachoeira	2004	2011	RTID publicado
Dende	Maragojipe	2006	2011	Apenas processo aberto

⁷ Na medida em que as comunidades comunicam formalmente ao Estado que se reconhecem enquanto remanescentes das comunidades dos quilombos elas são certificadas pela Fundação Cultural Palmares, órgão ligado ao Ministério da Cultura.

⁸ O Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP) é uma pastoral social ligada à Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade Solidária, Justiça e Paz da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O CPP é composto por agentes pastorais, leigos, religiosos e padres comprometidos com o Serviço junto aos pescadores e às pescadoras artesanais para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. O trabalho pastoral com os pescadores foi iniciado em 1968, nas praias de Olinda (PE), pelo Frei Alfredo Schuettgen. Mais tarde, ele se espalhou para os estados de Alagoas, da Paraíba e do Rio Grande do Norte. Em 1976, com apoio de Dom Helder Câmara, o CPP foi reconhecido em nível nacional pela CNBB, tendo como coordenador e animador o próprio Frei Alfredo. Assim, o conselho se expandiu para outros estados do Nordeste e para outras regiões do país, tornando-se, em 1988, uma instituição jurídica.

⁹ O processo de regularização fundiária de territórios quilombolas se desdobra em várias fases ou etapas, desde a abertura do processo, certificação da Fundação Cultural Palmares, produção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (que envolve a produção de um relatório antropológico, levantamento fundiário e consulta a órgãos públicos), publicização, prazo de apresentação e análise de contestações, emissão de portaria de reconhecimento do território e desapropriação. Trata-se de um procedimento bastante complexo e moroso, que na maioria dos casos demora anos. Para saber mais vide: <http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/caminho-da-titulacao-2/>.

* RTDI = Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, que abrange um conjunto diversificado de informações de ordem antropológica, histórica, econômica, social, geográfica e documental.

Engenho da Cruz	Cachoeira	2007	2011	Apenas processo aberto
Engenho Novo Vale do Iguape	Cachoeira	2005	2012	R e l a t ó r i o Antropológico
Enseada do Paraguaçu	Maragojipe	2006	2008	Apenas processo aberto
Porto de Dom João	São Francisco do Conde	2013	2013	Apenas processo aberto
Quizanga, Guerem, Baixa do Guai, Tabatinga	Maragojipe	2006	2007	RTID publicado
<i>Salamina Putumuju</i>	<i>Maragojipe</i>	<i>2004</i>	<i>2005</i>	<i>Decreto Presidencial, INCRA emitido na posse de parte do território.</i>
São Braz	Santo Amaro	2009	2009	R e l a t ó r i o Antropológico
São Francisco do Paraguaçu	Cachoeira	2005	2006	Portaria de Reconhecimento Publicada
São Tiago do Iguape	Cachoeira	2006	2008	R e l a t ó r i o Antropológico
Tabuleiro da Vitória	Cachoeira	2013	2013	Apenas processo aberto
Vila Guaxinim	Cruz das Almas	2012	2014	Apenas processo aberto

Fonte: sites do INCRA e da FCP.

Como em outros contextos de emergência de identidades quilombolas¹⁰, a mobilização das comunidades em termos étnicos foi precedida por outras formas de luta que não lograram reconhecimento pleno dos seus direitos. Nesse caso específico, foi a articulação dessas coletividades em 1997 pela criação de uma reserva extrativista (resex) na Baía do Iguape (enquanto estratégia política de enfrentamento dos danos causados pela Barragem Pedra do Cavalo instalada nessa baía em 1985); a partir dos anos 2000 pela inclusão de seus territórios (mais especificamente da Baixa do Guai) na unidade de conservação para evitar a expropriação; ou entre 2004 e 2005 para pressionar o IBAMA a criar o conselho gestor da unidade de conservação para fazer frente aos problemas enfrentados (tais como os danos gerados pelo início das operações da Usina Pedra do Cavalo na barragem de mesmo nome). Diante da negativa do órgão ambiental em incluir essas áreas na reserva e em decorrência do contato com a legislação quilombola no processo de formação do conselho gestor da resex, os grupos começaram a demandar reconhecimento estatal nesses termos (CARVALHO e HEIMER, 2015).

Tal processo, contudo, foi extremamente turbulento. No ano de 2007, denúncias sobre fraude no procedimento de certificação da FCP envolvendo a Comunidade Remanescente de Quilombo de São Francisco do Paraguaçu, localizada na cidade de Cachoeira, ganharam espaço na mídia nacional¹¹. Fazendeiros contrários ao processo de regularização territorial desse grupo pressionaram vários dos seus integrantes a colar cartazes nas fachadas de suas casas dizendo que não eram quilombolas e a declarar que tinham assinado a solicitação de certidão pensando que era um pedido de canoas de pesca para o governo. Mesmo depois de uma sindicância da fundação apurar que não houve irregularidades nesse caso, novos procedimentos foram estabelecidos para a obtenção da certidão de autoidentificação, com a emissão da Portaria 98, de 26 de novembro de 2007, tornando mais burocratizada a etapa inicial do reconhecimento estatal desses grupos.

10 Estamos falando aqui em processos de etnogênese (Banton, 1977), onde as identidades se constituem num movimento dinâmico de apropriação da condição étnica e de interpretação dos eventos políticos sob um contexto de disputa territorial. Os papéis do movimento negro e de outros mediadores, como advogados e antropólogos, por exemplo, são relevantes na medida em que contribuem para a organização política desses grupos em termos étnicos com vistas a garantir direitos territoriais sobre as áreas que ocupam.

11 Em 14 de maio de 2007, o Jornal Nacional veiculou longa reportagem sobre supostas fraudes no processo de autoidentificação da Comunidade de São Francisco do Paraguaçu. Depois disso, vários outros telejornais e jornais reportaram o caso.

A partir da emissão desta portaria, a Fundação Cultural Palmares estipulou que as comunidades tinham que enviar atas de reuniões ou assembleias de associações quilombolas realizadas para deliberar pela autoidentificação como remanescentes de quilombos com assinaturas e números de documentos da maioria dos seus integrantes, relatos sintéticos da história das comunidades contendo dados, documentos e fotografias e uma solicitação de emissão da certidão. Antes disso, o próprio INCRA poderia remeter a FCP cópia do processo de regularização fundiária do grupo para emissão da certidão, sem que sua ausência impedisse o andamento do feito. Com a emissão da Instrução Normativa do INCRA n.49, em 29 de setembro de 2008, os procedimentos de regularização só poderiam ter início após a apresentação desse documento por parte das comunidades.

Esse é um caso exemplar do modo como o racismo institucional opera a partir do estabelecimento de novos procedimentos que dificultam a plena realização dos direitos dessas coletividades ao autoreconhecimento e a regularização de seus territórios. Tais mecanismos, na prática, têm pouca ou nenhuma incidência sobre possíveis tentativas de fraudes que sequer foram verificadas numa situação específica, conforme relatado anteriormente. As visitas in loco de técnicos da instituição, procedimento utilizado em casos extremos devido ao reduzido número de servidores, seriam muito mais eficazes para averiguar prováveis irregularidades do que exigência de mais documentos e formalidades. No entanto, tais alterações têm grande impacto no tempo, documentação e custos necessários para a emissão da certidão. Principalmente tendo em vista os baixos níveis de escolaridade, renda e familiaridade desses grupos com a produção de atas e relatos que deveriam ser enviados pelo correio para a fundação, uma vez que a mesma conta com pouquíssimos escritórios regionais. Além disso, a emissão das certidões pela FCP e sua remessa as comunidades demoram meses, postergando consideravelmente a atuação do INCRA, que por si só já é morosa devido as numerosas etapas administrativas requeridas, à crescente demanda frente a escassez de pessoal e recursos, a falta de priorização da questão, o racismo institucional, dentre outros fatores.

A maior parte das comunidades listadas na Tabela 1 desenvolvem atividades de pesca, mariscagem e extrativismo na Baía do Iguape ou na Baía de Todos os Santos, que foram significativamente prejudicadas pela instalação de empreendimentos de grande porte na região nos últimos anos, tais como: o Eco-Resort Ilha de Cajaíba, no arquipélago de mesmo nome, localizado entre os municípios de Santo Amaro e São Francisco do Conde, e o Estaleiro Enseada do Paraguaçu, na cidade de Maragójepe. No entanto, para fins desse trabalho, serão abordados de maneira mais detalhada os seguintes casos das coletividades de: São Braz e São Francisco do Paraguaçu.

OS CONFLITOS TERRITORIAIS DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO RECÔNCAVO DA BAHIA:

A aquisição da Ilha de Cajaíba em 2006 por uma empresa espanhola para a construção de um Eco-Resort de luxo¹², deflagrou a mobilização de várias comunidades remanescentes de quilombo pelo reconhecimento estatal de sua existência e de seus direitos territoriais e simbólicos sobre o arquipélago. O impedimento de acesso e de usufruto desse local pelos

12 A empresa de desenvolvimento Imobiliário Property Logic tem sede em Málaga, na Espanha e possui projetos de resorts de luxo no Marrocos e no Brasil. O projeto de aquisição da ilha consistia na implantação de um complexo turístico intitulado Ilha de Cajaíba Beach e Golf Resort e previa a construção de SPA hotéis, residências particulares de luxo, campo de golfe com 18 buracos, centro equestre, clube de pólo, piscina olímpica, academia de tênis, estádio de futebol, marina, clube náutico, lojas e vilas de entretenimento. Seu desenvolvimento ocorreria em quatro etapas e tinha a expectativa de gerar 6 mil empregos diretos. Em 2009, o Rezidor Hotel Group, associado à grife italiana Missoni, anunciou a construção de um hotel de luxo para este complexo com inauguração prevista para 2015. O hotel contaria com 118 habitações e 32 vilas. Em setembro de 2012, o grupo Property Logic anunciou o cancelamento do projeto Cajaíba Beach e Golf Resort em virtude da crise financeira internacional. Um dos proprietários do empreendimento revelou que mantinha a intenção de construir um resort com 50 apartamentos e 50 bangalôs em sociedade com empresários russos.

integrantes dessas coletividades, que passou a vigorar a partir das notícias da instalação do empreendimento turístico na área, configurou uma ameaça a reprodução social e simbólica das mesmas.

A ilha - que ocupa um lugar singular na memória coletiva¹³ por ser um local de martírio de escravos¹⁴ - também tem grande importância econômica para esses grupos. Ela é fonte dos frutos (cajá, goiaba e jenipapo, jaca, saputi, coco, tamarindo, manga, banana, cacau, araçá, licuri e dendê) que são coletados para comercialização in natura, na forma de polpa ou azeite, e nas imediações de Cajaíba peixes, camarões e mariscos se reproduzem. A Comunidade Remanescente de Quilombo de São Bráz, distante doze quilômetros da sede do município de Santo Amaro, composta por 196 grupos familiares, que perfazem mais de 742 pessoas, pleiteia o arquipélago como parte do seu território, ainda que reconheça que o mesmo é utilizado por outras coletividades da região (tais como Porto de Dom João e Acupe, por exemplo) e esteja disposta a compartilhar o seu uso com elas (CARVALHO, 2016).

Tal qual indicado por O'Dwyer (2005), a identidade quilombola emerge como resposta atual diante de uma situação de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre os territórios ocupados por populações afro-brasileiras. A necessidade desses grupos possuírem uma identidade singularizante é contemporânea aos processos de contato interétnico e às tentativas de esbulho dos territórios tradicionalmente ocupados.

Os conflitos com empreendimentos que prejudicam o meio ambiente e recursos naturais dos quais dependem para sobreviver não são algo recente na vida dos moradores de São Bráz. Desde a década de 60 a Companhia Brasileira de Chumbo começou a operar no município, sob a forma de uma usina produtora de lingotes desse material. Em 1989 a empresa foi vendida e incorporada a Plumbum Mineração e Metalurgia, encerrando as suas atividades em 1993. O processo metalúrgico adotado na indústria ocasionou a contaminação de todo o ambiente (ar, solo, água, animais e humanos), devido a tecnologias que não previam o controle seguro sobre os efluentes líquidos e gasosos. Além disso, a escória da produção dos lingotes de chumbo foi depositada criminosamente a céu aberto, sem qualquer tratamento, o que motivou sua utilização como material para pavimentação de ruas, jardins e pátios de escolas. Apesar de várias pesquisas acusarem a contaminação por chumbo da população de Santo Amaro, nenhuma iniciativa para tratar ou reparar os danos causados foi implementada (PORTO, PACHECO e LEROY, 2013). Esse é um tema tabu entre pescadores e marisqueiras de São Bráz e de toda a cidade. Para comercializarem peixes e mariscos em feiras e para a comunidade externa, eles omitem o local de procedência dos mesmos. Embora cientes dos possíveis efeitos nocivos, eles continuam consumindo esses alimentos por falta de alternativas. O caso é um dos exemplos mais emblemáticos do mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil, produzido pela FIOCRUZ e FASE¹⁵.

No fim dos anos 60, os quilombolas de São Bráz passaram a ter que conviver com a Penha Papéis, fábrica de papel reciclado, que se instalou nas imediações, colocando abaixo os roçados dos seus integrantes para o cultivo de bambus e despejando resíduos em maior ou menor quantidade nos afluentes próximos. Tais ações reduziram a área ocupada pelo grupo, suas atividades de subsistência (desde então não há mais espaço para as roças), assim como provocaram a morte de mariscos e

13 Tomamos aqui a memória coletiva nos termos propostos por Halbwachs (2004): enquanto uma imagem partilhada do passado que é lócus de ancoragem da identidade do grupo, assegurando sua continuidade no tempo e no espaço.

14 A ocupação do arquipélago remonta aos tempos coloniais. A família Argolo construiu no local um sobrado e engenho no Século XVIII e um de seus membros, Alexandre Gomes de Argolo Ferrão (1800-1870), recebeu o título de Barão de Cajaíba em 1841. Ele ficou famoso na região por sua crueldade com os escravos e inimigos a partir da prática de jogá-los, ainda vivos, num fosso da ilha. Deste modo o local representa uma parte importante da história de sofrimento e resistência das comunidades quilombolas oriundas dos antigos engenhos da região.

15 PORTO, Marcelo F.; PACHECO, Tania; LEROY, Jean P. Injustiça ambiental e Saúde no Brasil: o mapa de conflitos. Rio de Janeiro: Ed, FIOCRUZ, 2013.

peixes em decorrência do aumento gradativo da poluição de rios e mangues que circundam o território da coletividade, o que influi diretamente na subsistência dessa população. A retirada de tocos de bambus para a fabricação de palitos para espetinhos de churrasco ou queijo coalho assado é uma atividade – mal remunerada e perigosa tanto no que se refere a aquisição da matéria-prima quanto a confecção dos palitos em si - desenvolvida por vários moradores e constitui renda principal ou complementar a advinda da pesca e a mariscagem (CARVALHO, 2016a).

Contemporaneamente, a Prefeitura Municipal de Santo Amaro aluga um terreno próximo aos mangues da comunidade de São Bráz para servir de depósito de lixo. O chorume, produto da decomposição do lixo, não se restringe a propriedade locada, contaminando lençóis freáticos e a terras do entorno. Conforme apontado por Carvalho e Schultz (2014), conflitos envolvendo lixões e aterros sanitários são casos clássicos de racismo ambiental, uma vez que sua alocação elege áreas majoritariamente habitadas por grupos étnico-raciais vulneráveis e de baixa renda¹⁶. Nessa lógica, transfere-se para as populações mais fragilizadas os custos sociais e ambientais da produção capitalista e do atual modelo de desenvolvimento e consumo. Essas zonas de sacrifício, geralmente são destituídas de serviços públicos e infraestrutura, estando distantes dos locais de habitação dos setores mais privilegiados da sociedade.

No caso em questão, observam-se todas essas características: uma localidade afastada do perímetro urbano, não tanto pela distância, mas pela precariedade da oferta de transporte, habitada predominantemente por famílias negras pobres, com poucos anos de estudo, escassos equipamentos sociais e que não possuem título de propriedade das terras em que vivem. Como é possível perceber pelas situações elencadas, a posse precária de seu território (que abrange terra, mangues, mar e ilhas) e a morosidade na regularização da mesma (apenas o relatório antropológico foi elaborado até então¹⁷) facilita as ações de esbulho, contaminação ou de impedimento de acesso perpetradas por empresas ou pelo próprio Estado ao longo dos anos.

O Estaleiro Enseada do Paraguaçu, estimado em 2 bilhões de reais, consiste numa unidade industrial de construção de embarcações, como plataformas e navios para a Petrobrás e a exploração do “pré-sal”, descoberto em 2006. O consórcio responsável pelo projeto foi composto pelas empresas Odebrecht, OAS, UTC Engenharia (em 2010) e Kawasaki (em 2012). Considerado um dos maiores empreendimentos da iniciativa privada na Bahia e na indústria naval brasileira, ele demandou a contratação de mais de sete mil operários até a paralisação de sua construção em 2015 devido a suspensão de repasses financeiro da Sete Brasil, seu principal cliente, e a prisão dos diretores da OAS e UTC no âmbito da Operação Lava-Jato¹⁸. O Estaleiro faz divisa com a Comunidade Remanescente de Quilombo da Enseada e com a Reserva Extrativista Marinha Baía do Iguape (CARVALHO e HEIMER, 2015; CARVALHO 2016b).

Como ele foi instalado em uma área que originalmente pertencia a Resex, sua poligonal¹⁹ foi alterada para comportá-lo sem debate com as comunidades de pescadores e lavradores do entorno, dentre as quais a maioria é quilombola, e sem consulta ao Conselho Gestor da unidade de conservação. Além disso, ocorreu uma ampliação da porção terrestre da reserva abrangendo parte do território quilombola de São Francisco do Paraguaçu, o que trouxe novos problemas ao processo de

16 Na totalidade das situações analisadas pelos autores a partir do mapeamento realizado pela FIOCRUZ, a localização dos lixões encontra-se próxima a bairros periféricos, habitados por populações pobres e majoritariamente negras.

17 O relatório antropológico é uma das peças do Relatório Técnico de Identificação de Delimitação (RTID) do território quilombola. Esta peça só se torna pública e pode gerar efeitos legais com a finalização do RTID. Sendo assim, sua simples produção não produz nenhuma proteção ou garantia territorial a coletividade em questão.

18 Investigação da Polícia Federal (PF), deflagrada em março de 2014, que apura as suspeitas de lavagem de dinheiro de pessoas físicas e jurídicas, pagamento de propinas a políticos, caixa 2 para financiar partidos aliados do governo, corrupção de agentes públicos, sonegação fiscal, evasão de divisas e desvios de recursos públicos da Petrobrás. Para saber mais: <http://g1.globo.com/politica/operacao-lava-jato/inforgrafico.html>

19 Perímetro formado pela ligação entre diversos pontos georreferenciados. É o nome que se dá ao desenho cartográfico dos limites da área da resex.

regularização territorial vivenciado por essa coletividade (CARVALHO e HEIMER,2015; CARVALHO, 2016b).

A área incorporada consiste num núcleo urbano habitado por 450 famílias e conta com praça, escola e posto de saúde, engloba as propriedades dos fazendeiros que tem demonstrado maior contrariedade ao processo de regularização quilombola seja através de recursos administrativos, seja através de ações judiciais. Com a sobreposição, as desapropriações não serão mais atribuição do INCRA, mas sim do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), órgão ligado ao Ministério do Meio Ambiente (MMA) (CARVALHO e HEIMER, 2015; CARVALHO, 2016b).

De acordo com o órgão ambiental, ele tem um passivo de 10 milhões de hectares de terras a regularizar em unidades de conservação no país, orçamento diminuto e número de funcionários insuficientes para a tarefa. O que nos leva a crer que a regularização fundiária por esta instituição seria tão ou mais morosa do que pelo INCRA. Outrossim, essa porção do território não poderá mais ser titulada em nome da associação quilombola como anteriormente previsto, tornando-se propriedade da União sob concessão de uso as comunidades tradicionais existentes no interior da resex. Desse modo, é possível que mesmo após desapropriados, alguns fazendeiros pleiteiem a permanência no local, e que moradores quilombolas que não desenvolvem atividades extrativistas tenham dificuldade em obter esse privilégio (CARVALHO e HEIMER, 2015; CARVALHO, 2016b).

A discussão do plano de manejo em São Francisco do Paraguaçu já tem delineado novos conflitos, agora entre quilombolas e o ICMBio. No interior da unidade de conservação não é possível criar animais de grande porte (como bois, vacas e cavalos) e a expansão ou construção de edificações precisa da permissão do órgão ambiental. Muitas pessoas criam animais desse tipo no local e dependem dessa atividade para o seu sustento. Assim como as reformas ou construção de casas são extremamente frequentes no povoado para acompanhar o crescimento das famílias. Desse modo, a inclusão na resex não proporcionou proteção as moradias quilombolas e ao seu modo de vida como alegado pelo ministro do MMA para modificar a área da unidade de conservação, mas impõe restrições que são incompatíveis com as necessidades do grupo para reproduzir-se social e culturalmente (CARVALHO e HEIMER, 2015; CARVALHO, 2016b).

A alteração da poligonal foi considerada uma medida necessária para o empreendimento, mas os efeitos dela não foram contabilizados como impactos no Estudo de Impacto Ambiental /Relatório de Impacto ao Meio Ambiente (EIA/RIMA) do estaleiro ainda que já fosse de conhecimento público a demanda territorial do grupo e a sobreposição pudesse ser precocemente identificada. Além disso, a mudança foi executada sem consulta prévia a coletividade, conforme preconiza a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, sobre Povos Indígenas e Tribais, da qual o Brasil é signatário através do decreto presidencial 5.051, de 19 de abril de 2004. Mesmo assim, seus representantes se posicionaram contrários a modificação do perímetro da reserva em inúmeras oportunidades (CARVALHO e HEIMER, 2015; CARVALHO, 2016b).

Tal contexto evidencia que, mesmo nos casos em que existe legislação protegendo os interesses das comunidades tradicionais, e das comunidades remanescentes de quilombos em particular, prevalece o ideal de desenvolvimento e a inexorabilidade dos projetos de intervenção territorial, que resulta na limitação dos estudos de proposição de medidas paliativas para a mitigação e compensação dos danos derivados do projeto, configurando um paradigma de adequação ambiental (ZHOURI e GESTA, 2013)

Como apontamos anteriormente, no início dos anos 2000 as coletividades quilombolas tinham demandado alteração da poligonal da RESEX para proteção de seus territórios, sem lograr sucesso. A época o órgão ambiental responsável alegou que a reserva era majoritariamente aquática e que portanto não deveria incorporar novas áreas terrestres. Uma década depois, diante da premissa de que um estaleiro naval teria que ser instalado no local, a mudança da poligonal é feita e recai sobre um perímetro terrestre densamente habitado, sob a pretensa alegação de que deste modo se estaria protegendo um patrimônio histórico e cultural quilombola. Quando a proteção estatal é requerida pelos próprios grupos, ela é negada tendo por base

“critérios técnicos” que não são levados em consideração no segundo momento. Quando ela é concedida, ocorre a revelia dos sujeitos e se materializa em toda a sorte de restrições e obstáculos a efetivação de seus direitos. Nos dois contextos, as comunidades remanescentes de quilombos são prejudicadas pelo racismo institucional e ambiental que permeia esses procedimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme publicação de Terra de Direitos e Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ (2018), desde a promulgação da Constituição Federal em 1988, apenas 116 títulos de terras foram expedidos em prol das comunidades remanescentes de quilombos no país, sendo que nenhum deles foi no Recôncavo da Bahia. Mesmo com o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 3.239 pelo Supremo Tribunal Federal, reafirmando a legalidade do Decreto 4.887/2003, na medida em que a política de regularização dos territórios quilombolas avançou houve uma drástica diminuição dos recursos financeiros para atividades meio e desapropriações levadas a cabo pelo Instituto Nacional Colonização e Reforma Agrária. A morosidade e interpretações jurídicas refratárias aos direitos quilombolas tornam o sistema de justiça mais uma barreira a regularização territorial e se somam ao racismo institucional e ambiental perpetrado pelo Estado e empresas.

No caso específico da Bahia, a publicação de Terra de Direitos e CONAQ aponta para alguns fatores que seriam motivadores do acirramento dos conflitos e da violação de direitos e violência contra quilombolas. Dentre eles, destaca-se o apoio das duas últimas gestões estaduais a projetos de desenvolvimento ligados ao Plano de Aceleração do Crescimento (PAC) que se expressa através da flexibilização da legislação ambiental e da criminalização das mobilizações dessas comunidades contra esses empreendimentos que vão desde construção de estradas, expansão da atividade mineradora, instalação de estaleiros para produção de plataformas e embarcações navais, implantação de ecoturismo de luxo, dentre outros.

A análise dos conflitos vivenciados pelas comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo no decorrer dos seus processos de regularização territorial demonstra que danos causados por projetos desenvolvimentistas executados em décadas anteriores somam-se aos atuais. Apesar da existência de leis e políticas especificamente voltadas para a questão, não há garantias de que os pleitos dessas coletividades sejam atendidos e seus direitos respeitados quando estão em jogo interesses de grandes proprietários de terras e empreendimentos privados de interesse estatal. O que nos leva a concluir que para que tais políticas afirmativas tenham sucesso precisam estar articuladas com outras iniciativas que enfrentem o racismo institucional e ambiental que obstaculiza constantemente a sua efetivação. A realização de pesquisas de cunho qualitativo, em especial etnográfico, que desnaturalizem e revelem os dispositivos, mecanismos, lógicas e práticas que perpetuam o racismo nessas dimensões são contribuições valiosas para subsidiar estratégias de enfrentamento da questão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERTUSSI, Mayra Lafoz. “Faxinais: um olhar sobre a territorialidade, reciprocidade e identidade étnica”. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SOUZA, Roberto Martins de (Orgs.). Terras de Faxinais. Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), 2009.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. Reconhecimentos dos direitos quilombolas na Bahia: Balanços e Perspectivas. Trabalho apresentado na 29ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Natal/UFRN, ago. 2014.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de; HEIMER, Michael. Análise dos impactos do Estaleiro Enseada do Paraguaçu, Maragogipe/BA, com o auxílio da Geotecnologia. Trabalho apresentado no IV Congresso Latino Americano de Antropologia. Cidade do México/UNAM, out. 2015.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. Comunidades Remanescentes de Quilombo na Bahia: conflitos territoriais e articulações identitárias. In: OLIVEIRA, Rosy et al (Orgs). Territorialidades negras em questão: conflitos, lutas por direitos e reconhecimento. Editora UFRB/FT/MC&G Editorial, Brasília, 2016a.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. Tecnologias de governo, regularização de territórios quilombolas, conflitos e respostas estatais. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 131-157, jul./dez. 2016b
- CARVALHO, Márcia Aparecida e SCHULTZ, Gabriel. Conflitos envolvendo lixões e aterros sanitários no Brasil: casos clássicos de injustiça ambiental. In: Simpósio Brasileiro de Saúde e Ambiente: Desenvolvimento, conflitos territoriais e saúde: ciência e movimentos sociais para a Justiça ambiental nas políticas públicas, 2, ABRASCO, Belo Horizonte, 12-22 outubro de 2014
- CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. Costurando os retalhos: um estudo sobre a comunidade Santiago do Iguape. Paper apresentado no III EBECULT. UFRB/Cachoeira, 2012.
- FILHO, Walter Fraga. Encruzilhadas da liberdade: Histórias de escravos e libertos na Bahia (1870- 1910). Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- GELEDÉS. Racismo Institucional. Uma abordagem conceitual. ONU Mulheres.
- HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. In: Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente. v.3, n.1, Artigo 2, jan./ abril 2008.
- O'DWYER, Eliane C. “O quilombo e as fronteiras da antropologia”. In.: Revista Contemporânea de Antropologia – Antropolítica. Universidade Federal Fluminense (UFF), vol. 19, 2005.
- PORTO, Marcelo Firpo; PACHECO, Tania; LEROY, Jean-Pierre. Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o Mapa dos conflitos. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.
- Terra de Direitos; Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Orgs). Racismo e violência contra quilombolas no Brasil. Curitiba: Terra de Direitos, 2018
- SCHWARTZ, Stuart. Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- ZAGATTO, Bruna Pastro. Sobreposições territoriais no Recôncavo Baiano: A Reserva Extrativista Baía do Iguape, Territórios Quilombolas e Pesqueiros e Polo Industrial Naval. In: RURIS. v. 7, n.2, set. 2013.
- ZHOURI, Andréa; GESTA, Raquel Oliveira. Conflitos entre desenvolvimento e meio ambiente no Brasil: desafios para a antropologia e os antropólogos. In: Desafios da Antropologia Brasileira. Bela Feldman-Bianco (Org.). Brasília. ABA, 2013.

**MEMÓRIAS DA (DES)TERRITORIALIZAÇÃO INDÍGENA: A COLONIZAÇÃO
COMO CENTRO IRRADIADOR DAS VILAS**

***MEMORIES OF THE INDIGENOUS DETERRITORIALIZATION: THE COLONIZA-
TION AS THE PROMOTER OF VILLAGES EXPANSION***

Túlio Henrique Pereira
Ramon Queiroz Souza

Como citar este artigo:

PEREIRA, Túlio Henrique; SOUZA, Ramon Queiroz. Memórias da (des)territorialização indígena: A colonização como centro irradiador das vilas. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 79-93, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 09/12/2018

Aprovado em: 12/05/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



Por uma militância sindical afirmativa, antirracista e decolonial

Túlio Henrique Pereira^a

Ramon Queiroz Souza^b

Resumo: Ao tomarmos como objetos de análise a pintura *A primeira missa no Brasil*, de Victor Meirelles, e a planta da Vila de Abrantes, produzida pelo capitão Domingos Alves Branco Muniz Barreto, sobre o território indígena do sertão baiano, objetivamos compreender algumas das memórias da desterritorialização das terras indígenas e as transformações do espaço natural do território brasileiro a partir do contato estabelecido entre portugueses e indígenas no período colonial. Na análise, refletimos sobre como a apropriação do espaço, antes pertencente aos indígenas, se deu acompanhada de símbolos do poder. Neste artigo, pensamos na transformação do espaço natural convertido em símbolo do poder europeu, evidenciando conflitos e reestruturações de significados do território do sertão baiano a partir do século XV.

Abstract: By taking as subject of analysis the painting *A primeira missa no Brasil* (The first mass in Brazil) by Victor Meirelles and the plans of Vila de Abrantes (Abrantes Villa) designed by Captain Domingos Alves Branco Muniz Barreto, regarding the indigenous territory of the Bahian's backland, we aim in this work to understand some of the memories of the deterritorialization of indigenous lands and the transformations of the Brazilian territory natural space since the contact established between Portuguese people and indigenous people in the Colonial Period. In the analysis, we reflect on how the appropriation of the territory happened alongside the use of symbols of power. In this paper, we think about the transformation of the natural space converted in a European symbol of power, revealing conflicts and meaning restructure of the Bahian backland territory from the XV century on.

Palavras Chave:

Memórias da Desterritorialização; Território Indígena; Visualidades; Colônia; A primeira Missa no Brasil.

Keywords:

Memories of deterritorialization; Indigenous Territory; Visuals; Colony; The first Mass in Brazil.

^a Doutor em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Estágio Pós-Doutoral na Universidade Federal do Piauí (UFPI). Bolsista PNPd/CAPES. Teresina – PI – Brasil. E-mail: tuliohenriquepereira@gmail.com

^b Mestrado em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Bolsista CAPES. Jequié – BA – Brasil. E-mail: mom.queiroz@hotmail.com

OBRAS VISUAIS COMO ALEGORIAS DA COLONIZAÇÃO

A proposta deste artigo é pensar sobre o processo de colonização indígena a partir de duas alegorias: a pintura *A Primeira Missa no Brasil* (1859-1861), de Victor Meirelles, e o desenho da planta da Vila de Abrantes, produzida pelo capitão Domingos Alves Branco Muniz Barreto. Essas duas obras nos ajudam a produzir um conjunto de visualidades que denunciam as transformações sofridas, ainda no século XV, pelo espaço natural do sertão baiano devido ao contato estabelecido entre portugueses e indígenas no período colonial. Essas visualidades (re)produzem algumas memórias da desterritorialização¹ das terras indígenas e das transformações do espaço natural do território brasileiro a partir do contato estabelecido entre portugueses e indígenas no período colonial.

O conceito de territorialização cunhado pela filosofia e pela geografia trata, grosso modo, das políticas de circunscrição e delimitações espaciais e identitárias, seja no espaço geográfico natural ou urbano, seja nos corpos e nas mentalidades. Na perspectiva da etno-história, especialmente nos estudos das aldeias missionárias no Brasil colonial da região Nordeste, destacam-se os estudos do geógrafo e etnógrafo Alecsandro J. P. Ratts (1998), do historiador João Pacheco de Oliveira (1999; 2011), e da historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2013).

Embora nosso intuito não seja a observação direta da experiência vivida dos grupos indígenas, tampouco analisar obras produzidas por esses grupos, faz-se necessário estabelecer algumas considerações acerca dos conceitos de territorialização e desterritorialização, haja vista que o nosso objetivo é centrarmos na observação e análise dos movimentos de apropriação do espaço de existência natural da vida indígena representados por não-indígenas. Pretendemos pensar sobre o que nos falam e o que não nos falam essas imagens sobre a história, e o que revela o apagamento desses corpos e desses espaços, a partir das visualidades. Nesse sentido, as concepções dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari parecem-nos produtivas, uma vez que, por meio delas, podemos nos aproximar, segundo entendemos, do campo das visualidades.

A historiadora Maria de Fátima Morethy Couto publicou, em 2008, um artigo na Revista *ArtCultura*, no qual reafirmava o que havia sido dito pelo historiador Donato Mello Júnior em 1962, isto é, a importância e a popularidade atribuídas à obra *A Primeira Missa no Brasil*, de Victor Meirelles de Lima. Morethy Couto endossou as afirmações de Mello Júnior acerca da popularidade e do prestígio da pintura que se destaca na historiografia como sendo a primeira pintura histórica do Brasil, de acordo com a tradição acadêmica francesa daquele contexto.

As imagens são capazes de falar coisas que, muitas vezes não estamos preparados para ouvir, ler ou interpretar. A partir de dois estudos, o historiador inglês Simon Schama (1992; 1996) nos mostra como a atenção aos detalhes cotidianos, aos vestígios, ícones, símbolos e eventos mais insignificantes da vida comum são capazes de nos auxiliar na construção da narrativa histórica, ratificando a importância que as fontes iconográficas resguardam para as populações desde os tempos mais remotos, o fascínio das imagens e sua relevância para historiadores que investigam a história cultural e social. O autor afirma que “paisagem é cultura antes de ser natureza; um constructo da imaginação projetado sobre mata, água, rocha” (SCHAMA, 1996, p. 70), de modo que, por exemplo, uma árvore não é apenas uma árvore; como todos os objetos materiais, naturais ou construídos, uma árvore é também carregada de memórias. A partir disso, é importante ressaltar estudos que nos falam sobre as populações indígenas e suas definições de território, que se distinguem da compreensão europeia, porque se confunde com a ideia de natureza e memória ancestral (CATHARINO, 1995; RATTTS, 1998; ALENCASTRO, 2000; CHAUI, 2000a; 2000b).

¹ As concepções dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972, 1980, 1991) nos interessam, porque pensam o território na relação com a saída do território, de modo que não há desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar. É nessa direção que a desterritorialização desses autores pode se encontrar com a discussão de Oliveira (2011) sobre os movimentos de ressignificação de identidades a partir da territorialização.

Ao nos propormos o diálogo entre a pintura e a planta da Vila de Abrantes, recorremos também a outros documentos, e o fazemos para que seja possível perceber as intermediações, a construção de sentidos acerca dessas imagens e textos, o processo e contexto de suas produções (GOMBRICH, 1999). Toma-se como referência a concepção da dinâmica que possibilita olhar a imagem enquanto um objeto que não é fixo, que pode ser analisado de modo diacrônico, subvertendo a linha evolutiva da história (DIDI-HUBERMAN, 1990). Desse modo, a pintura ou a imagem impressa é compreendida enquanto uma fonte heterogênea que pode ser comparada, confrontada, formulada na companhia de outras fontes também heterogêneas para a formulação de sentidos e códigos visuais que precederam sua condição figurativa.

Para a escrita deste artigo, utilizamos duas possibilidades teórico-metodológicas de contato e investigação das obras. A primeira possibilidade, a partir de Schama (1992; 1996), ultrapassa as técnicas de leitura, estabelecendo-se por entre a técnica e a estética, fazendo observar as formas e os conteúdos das obras. A segunda se ampara em considerações do historiador alemão Aby Warburg (2012) e sua leitura dos movimentos para a percepção, apreensão e interpretação das imagens para a escrita da história.

A análise dos elementos que compõe a planta da Vila de Abrantes permeia o olhar do próprio capitão Barreto, que, ao se ater para os elementos representados na mesma, os elegeram como sendo os mais importantes a serem destacados a partir de suas concepções de mundo, no caso, o mundo “civilizado” do homem branco. Certamente, há outras perspectivas interpretativas e outros caminhos analíticos a partir de inúmeros elementos e fontes para além das obras artísticas que selecionamos, e que seriam capazes de fornecer informações a respeito das transformações sofridas no espaço natural do sertão baiano, a partir do contato. Todavia, restringimo-nos a essas fontes, com o objetivo de compreender algumas memórias visuais acerca da violência colonial sofrida e demarcada no processo de transformação/desterritorialização indígena. Desse modo, não abarcaremos questões que se referem às interferências sofridas na floresta, nos rios, no solo, que são elementos que se caracterizam enquanto essenciais para a manutenção da vida dos grupos autóctones; nos deteremos à perspectiva do espaço aberto enquanto centro irradiador das primeiras vilas.

A PRIMEIRA MISSA NO BRASIL: MARCO DA DESTERRITORIALIZAÇÃO

A Primeira Missa no Brasil é uma tela produzida pelo artista plástico catarinense Victor Meirelles de Lima, entre os anos de 1859 e 1861 e, em seguida, apresentada ao público em exposição solene no Salão Oficial de Paris. O artista era uma grande aposta do diretor da Academia Imperial de Belas Artes, Manuel Araújo Porto-Alegre (1806-1876), responsável por patrocinar a manutenção de Meirelles por três anos em Roma e, depois, na França.

Na tela, a partir da pintura histórica, o artista buscou a representação do que seria a realização da primeira missa no Brasil. Segundo Pereira (1998), partindo de sua leitura sobre o ensaio publicado pelo historiador de arte Jorge Coli, a intenção de Meirelles seria a construção pictórica de tal acontecimento, baseando-se na carta de Pero Vaz de Caminha. É possível destacarmos que “o cerne do texto concentra-se na cerimônia mais significativa: a missa que congregou navegadores e índios” (PEREIRA, 1998, p. 2). De tal modo, acreditava-se que a obra fosse a tradução verossímil do ato solene para os cristãos portugueses, instituindo-se numa “verdade visual do episódio narrado na carta [que] presentificava a primeira missa no Brasil diante do espectador moderno. O documento e a arte asseguravam esta transposição do tempo” (PEREIRA, 1998, p. 2).



Figura 1. MEIRELLES, Victor. *A Primeira Missa no Brasil* (1861). (óleo sobre tela 268 x 356 cm). Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro

A partir das considerações de Couto (2008) ao citar Jorge Coli, entendemos que *A Primeira Missa no Brasil* é a representação do batismo dos primeiros povos originários desse território, o encontro estabelecido entre os indígenas e os portugueses, na confluência daquilo que, à luz dos estudos decoloniais e pós-coloniais, denominaremos de *faíscas de aculturação* e sobreposição cultural, ou seja, indícios que nos remontam ao processo de colonização indígena. Apesar de usarmos a ideia de *faíscas de aculturação*, o fazemos conscientes de que, segundo Ratts (1998), o processo de territorialização não pode ser compreendido como uma experiência de sobreposição ou aculturação, pelo fato de demarcar as fronteiras dos grupos que se movem e se desenhavam apropriando-se e desapropriando áreas, espaços, ideias em permanente atualização; “a territorialidade é antes uma relação entre as pessoas que uma relação com o espaço (RAFESTIN apud RATTS, 1998, p. 125).

Couto (2008) recupera críticas — em sua maioria, elogiosas — publicadas em periódicos com circulação no período de apresentação da obra, quando os críticos de arte consideraram serem os índios as personagens centrais da tela de Meirelles. Eles, os indígenas, estariam surpresos e tomados pela emoção provocada pelo espetáculo promovido pelos portugueses católicos, do qual os próprios indígenas eram as testemunhas. A cena remonta o dia 5 de maio de 1500 e representa, com verossimilhança, os significados que fazemos das palavras de Pero Vaz de Caminha em sua carta sobre aquele marco histórico.

A pintura, aqui, nos serve sobretudo como elemento para pensarmos as aproximações e distanciamentos das representações que nos remetem à construção dos espaços públicos das vilas, especialmente a Vila de Abrantes, e a transformação dos territórios indígenas no Brasil. Ao escrever acerca dos territórios indígenas e negros do Ceará, Ratts (1998) nos fala da construção de imagens de apropriação comum dos terrenos originais, que eram redesenhados e opacizados “pela presença de brancos principalmente na área central, área de morada e de comércio” (RATTS, 1998, p. 122). A apropriação do espaço, antes pertencente aos indígenas, deu-se acompanhada de símbolos do poder em vários pontos dos sertões e fronteiras, da demarcação religiosa do cruzeiro, e das fortificações, por exemplo. Desse modo, as vilas eram parte integrante da estrutura centralizadora da administração e defesa do império, tendo uma localização, assim como a dos aldeamentos, privilegiada, obedecendo às estratégias de defesa, comunicação e de ocupação colonial.

Embora saibamos, grosso modo, que o modelo de construção das vilas no Brasil está relacionado aos padrões jesuítas, portugueses, ibéricos e pombalinos, devemos, na tela de Meirelles, nos ater não apenas à centralidade, mas também à sua composição marginal, onde é possível observar, além da presença do cruzeiro enquanto demarcação do simbolismo da igreja, o espaço indígena que, ao contrário das referências jesuíticas, poderia nos aproximar da ágora grega. A obra também nos fala das referências do autor e de um estilo que nos indica a instrução enquanto referência e continuidade nos modos de ver, pensar, criar e representar.

Conforme a historiadora Junia Marques Caldeira (2007), muitos estudos levam a pensar o modelo de organização espacial indígena em oposição ao de organização das cidades jesuítas, que desmontam o modelo espacial original, marcando o centro desse espaço com o cruzeiro e a igreja, usufruindo da centralidade já existente e que se manifesta em “regras de ocupação que refletem o momento social e político e [que] atendem [a] determinados valores simbólicos” (NETTO apud CALDEIRA, 2007, p. 11).

É a partir da percepção do cruzeiro enquanto signo demarcador da igreja que descrevemos os conteúdos visuais d’*A Primeira Missa no Brasil* (Figura 1). Ao observar o plano central da tela, se percebe a imagem dos sacerdotes católicos em suas vestimentas; entre eles, o Frei Henrique de Coimbra, erguendo o cálice para o alto, na direção do altar, ao encontro do vultuoso crucifixo. Nota-se que o objeto está sobreposto ao plano superior, ocupando de forma alegórica o centro, numa perspectiva clássica ao estilo do pintor francês Emile-Jean-Horace Vernet (1789-1863) na obra *A Primeira Missa na Cabília* (1854). Nesse quadro, a Cabília, região montanhosa no norte da Argélia, se curva diante do altar e do cruzeiro fincado na altura de quatro degraus, protegidos pelas montanhas que circundam o rito.

Assim como na obra de Vernet, a pintura de Meirelles remonta a cena do Evangelho, o ritual de adoração ao cruzeiro e à Igreja, demarcando um espaço ermo na centralidade da obra, ocupado apenas por pares religiosos e guardas. Ao redor deles, protegidos pela guarda portuguesa, pelos sacerdotes e as árvores, estão os índios cujas peles e corpos se confundem com as sombras; o tronco das árvores e os animais entrelaçam-se nos arbustos e em seus corpos. Os planos inferior e lateral da imagem se compõem do chão de vermelho intenso.

No que diz respeito aos modos de representar o corpo e as paisagens, de pintar e organizar a posição dos índios com os pés fixos no solo, e os corpos rechonchudos e curvilíneos entrepostos em meio à paisagem natural, o estilo de Meirelles o aproxima de referências clássicas, ao estilo do pintor neerlandês Frans Janszoon Post (1612-1680). Post, que esteve no Brasil junto ao também pintor e gravador Albert Eckhout durante a missão holandesa sob o comando do conde João Maurício de Nassau (1604-1679), representou indígenas da região nordeste brasileira em uma série de quadros com o paisagismo como o motivo principal. Em *Paisagem Brasileira* (1650), de Frans Post, percebemos, nos detalhes do segundo plano, no centro inferior do quadro, um pequeno grupo de mulheres e crianças indígenas no cotidiano do trabalho, conduzindo fardos preenchidos por objetos apoiados na cabeça das mulheres. Nessa obra, ainda é possível observar a presença de três homens indígenas com objetos de pesca sobre os ombros. Os tons de suas peles, seus corpos e os pés em solo nos aproximam da representação indígena feita por Meirelles.

Essa aproximação é ainda mais acentuada em relação à representação da personagem simiesca presente no plano inferior central da obra *Minerva expulsa os vícios do jardim das delícias* (1499-1502), do pintor e gravador renascentista, o italiano Andrea Mantegna (1431-1506). Nessa pintura, uma têmpera sobre lona, a cor e a textura matizada em tons de marrom e cinza da personagem simiesca, e seus pés cravados no solo nos dão aproximações da representação marginal e avermelhada que Meirelles faz dos corpos indígenas em sua pintura.

A terra vermelha, os índios vermelhos, os troncos avermelhados das árvores, os cocares, flechas e arcos, silhuetas e bustos ora iluminados ora assombreados na Figura 1 nos dão o significado do corpo humano desnudo a se confundir com o solo, a selva e os animais. Esse jogo de cena confunde o olhar que o admira, e que, sem a atenção devida, pode se dispersar dos sentidos históricos dos vestígios mnemônicos de conflitos coloniais retratados na pintura.

Não assumimos o entendimento do protagonismo indígena na obra de Meirelles, apontado por críticos da época, haja vista que o plano central iluminado dessa imagem, associada a outras obras plásticas, nos dá o sentido de que o centro dos quadros recebe o maior destaque em uma leitura desatenta, especialmente no contexto de produção da obra de Meirelles. Assim, o ponto central da obra se dá a partir da perspectiva em que se evidencia o ponto de contato do português com o território, e a sua marcha no sentido da ocupação, desterritorializando o ambiente natural, mas também o religioso, moral e ideológico.

A partir das concepções de Oliveira (2011), consideramos que, para além de um processo de “aculturação”, os indígenas do Brasil se compunham de grupos múltiplos, com uma alteridade cultural radical. O constante contato estabelecido entre diferentes grupos indígenas, portugueses e africanos a partir do século XVI foi responsável por misturas intensas, especialmente redesenhadas pela administração portuguesa. Com os aldeamentos, os índios passaram a assimilar ou a se sujeitar à política administrativa estranha às suas práticas originárias, e a relação de contato com essa nova administração baseada em sistemas externos conferira, aos índios, um determinado espaço/território ao qual deveriam se limitar a viver (OLIVEIRA, 2011). Entendemos, portanto, o território enquanto um espaço vivido, assim como “um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente em casa” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323), e, sendo assim, as matas e as florestas, as práticas culturais, o trabalho índio, os cânticos, a cultura, o espaço, a estética, a mentalidade, a linguagem, todos esses elementos compõem a subjetividade desses múltiplos grupos indígenas, e assim, compõem o seu território.

Oliveira (2011) discute o processo de apropriação subjetiva do espaço sem tornar-se refém da discussão sobre a ameaça ou apagamento do espaço indígena, preferindo pensar em movimentos de ressignificação e formação de novas identidades surgidas a partir do conceito de territorialização, estabelecendo novas políticas, nova ordem, novos significados para a vida.

Os contatos vivenciados pelo homem branco europeu e os povos nativos da América Portuguesa a partir do século XV mobilizaram não apenas uma gama de estratégias numa tentativa de angariar os mais diversos tipos de proventos para a Coroa lusa, mas também provocaram mudanças profundas nos espaços ocupados pelos indígenas, os quais foram transformados e repensados para comportar os agentes envolvidos no processo de colonização. Isso contribuiu significativamente para a gestação de alterações nas relações de trabalho, na cultura, especialmente, na língua e na religião, nas relações afetivas, bem como nos usos e desusos das terras pelas diversas comunidades indígenas do Brasil Colonial.

O controle exercido pela Coroa sobre as terras e sobre os índios foi expresso antes dos setecentos; no Regimento de 1548 de Tomé de Sousa, nomeado para o cargo de governador-geral, já havia instruções político-administrativas para esse fim. Contudo, o que chama atenção no documento é a justificativa utilizada para a condição de conquista e colonização: “a principal cousa que me moveo a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertese a nossa santa fee católica [...]” (RIBEIRO, 2009, p. 322-323). Ainda segundo a autora, lançavam-se oficialmente, por meio do Regimento, as primeiras bases da política indigenista estabelecida pela Coroa portuguesa, de caráter jurídico e político, mas que possuía como principal argumento a fundamentação na doutrina cristã. Essa condição seria repensada no século XVIII, com a decretação do Diretório dos Índios, sobre o qual ainda falaremos.

Os principais agentes responsáveis pela concretização do projeto político da Coroa sobre os índios, ao menos até a primeira metade do século XVIII, foram os jesuítas, membros da Companhia de Jesus, que se destacaram em relação às outras ordens religiosas já que possuíam autorização direta do rei para o desenvolvimento das missões, fundação de aldeias e descimentos dos índios. Tal supremacia foi findada ainda no século XVIII, no reinado de D. José I, quando Portugal passou por uma série de transformações que tiveram como objetivo final a “reorganização e reforço do aparelho do Estado” (FALCON, 1982, p. 374). Nessa perspectiva, a Companhia de Jesus requereu maior atenção, constituindo-se em alvo direto de uma série de proibições que culminaram na expulsão da Ordem Religiosa de Portugal e do vasto Império Ultramarino português, incluído o Brasil, no ano de 1759.

No Brasil, principal colônia portuguesa, devido aos dividendos que proporcionava à Coroa, os ecos de tais reformas fizeram-se sentir também no trato dado às populações indígenas. Assim, um conjunto de leis foi gestada e aplicada, a exemplo da Lei do Diretório dos Índios, de 1758. De acordo com Coelho (2007), o Diretório é composto por 95 artigos que deveriam ser aplicados com a finalidade de “civilizar” as populações indígenas, configurando-se como um marco na política indigenista, compreendido como uma tentativa de regulamentar definitivamente, na forma da lei, as relações sociais entre os índios, jesuítas e colonos, uma vez que os efeitos desastrosos provocados pelos embates entre esses sujeitos se faziam sentir desde o início da colonização nos quatro cantos do Brasil, sobretudo nas povoações do Norte.

A decretação e cumprimento desse conjunto de leis caracterizam-se como ações diretas do homem “civilizado” sobre os povos indígenas da colônia, estes interpretados pelo olhar do colonizador como bravos, errantes, inocentes, imbecis, inconstantes, indolentes, preguiçosos, enfim, com um vasto repertório de qualificações que os colocavam em oposição à ideia europeia de civilidade, calcada sobre características opostas, por isso superiores, às atribuídas aos indígenas.

Construídas e justificadas as diferenças que separavam os dois grupos em contato, caberia ao homem “civilizado” civilizar também o índio. Para isso, mobilizou uma infinidade de esforços, bem como um conjunto de estratégias pensadas e utilizadas sobre as populações indígenas do Brasil, da Colônia ao Império. Ao longo do processo histórico do território nacional, as estratégias de ação sobre os indígenas sofreram mudanças que se evidenciam na comparação entre o documento do Regimento de 1548 e o do Diretório dos Índios de 1758. Se o Regimento lança a catequese dos povos indígenas como base para o processo de colonização, “intensificando a vigilância e opressão nas áreas de concentração de riqueza” (RIBEIRO, 2009, p. 323), o Diretório dos Índios estabelece, de maneira sistêmica, um conjunto de práticas que deveriam ser aplicadas sobre os índios, norteados os conflitos e a organização social, economia e a política da vida na Colônia. A aplicação, cumprimento e vigilância dos 95 artigos do Diretório dos Índios garantiriam o maior controle sobre os indígenas, uma vez que os elevariam ao *status* de “civilizado”.

À medida que se rebuscavam os instrumentos de dominação da Coroa sobre os índios, as comunidades indígenas também se viam obrigadas a se reinventarem, reelaborando e ressignificando vários elementos de sua cultura, a fim de sobreviver num mundo colonial permeado por negociações e conflitos. Um movimento ocorreu também com o homem branco, que precisou aprender a sobreviver com os índios, introduzindo produtos tropicais em sua dieta, a andar nas matas e descobrir os caminhos mais seguros para navegar pelos rios, a conhecer as plantas e animais nocivos, venenosos, comestíveis etc. A assimilação e manipulação desses e outros conhecimentos por parte do homem branco foram de fundamental importância para que ele penetrasse e transformasse o espaço, antes ocupado exclusivamente pelos índios. Como fruto das alterações no espaço dos indígenas, surgiram, em várias regiões do Brasil Colonial, os aldeamentos jesuítas e as vilas, a exemplo do Aldeamento de Nova Abrantes do Espírito Santo, um marco para a constituição do que chamamos aqui de desterritorialização indígena.

ALDEAMENTO DE NOVA ABRANTES DO ESPÍRITO SANTO

Situado aproximadamente a 36 quilômetros ao norte da cidade de Salvador, o Aldeamento de Novo Abrantes do Espírito Santo foi fundado por volta de 1558 pelos padres da Companhia de Jesus, João Gonçalves e Antônio Rodrigues. O número de pessoas na região teria atingido a marca de quatro mil, e, de acordo com os relatos do Padre Manuel da Nóbrega, o contingente populacional ali presente teria sido maior do que em qualquer outra aldeia (BRUNET, 2008).

O sucesso do aldeamento estava atrelado a um conjunto de fatores de várias ordens, já que os aldeamentos jesuíticos foram pensados ao longo do processo de colonização com objetivos específicos (MOISÉS-PERRONE, 1992). Assim, a localização dos aldeamentos deveria incentivar o contato entre os indígenas e os portugueses, a fim de facilitar o processo de “civilização” dos índios quanto à utilização de seus serviços. Nessa lógica, eram situados próximos a povoações coloniais, ou poderiam ser construídos em locais estratégicos, tendo em vista as atividades de defesa contra invasores estrangeiros e índios considerados hostis.

Região estratégica que comportava essas duas lógicas, o Aldeamento do Espírito Santo, após dois anos de sua fundação, já se tornara uma das principais estruturas missionárias da América portuguesa (BRUNET, 2008), o qual amalgamou, na visão dos colonizadores, os elementos primordiais para o sucesso do empreendimento colonial: os interesses religiosos e econômicos.

A apropriação espacial do que antes era densa floresta povoada por índios, requereu, dos jesuítas e colonos das terras, investimentos em uma série de transformações no espaço natural para que o mesmo correspondesse, na medida do possível, aos objetivos religiosos ou econômicos da colonização. Assim, a apropriação do espaço, antes pertencente aos indígenas, vinha também “acompanhada de símbolos do poder em certos pontos dos sertões e fronteiras, como as fortificações e os presídios, nas vilas, as câmaras, cadeias e o pelourinho” (RIBEIRO, 2009, p. 324).

Como parte do projeto das reformas empreendidas a partir do reinado de D. José I, foi erguida a vila no Aldeamento de Nova Abrantes do Espírito Santo, que, em 1758, passou a ser chamada de Vila de Abrantes. Nesse processo, grande parte da estrutura original do Aldeamento construída ainda no tempo dos inicianos foi mantida, tendo sido acrescentados outros elementos que legitimavam a nova condição jurídica.

De acordo com Marcis (2013, p. 203), “a vila ou o município, no período colonial, constituíam, na hierarquia político-administrativa do Império luso, a esfera inferior do poder civil, ou seja, eram unidades autônomas do poder local constituídas pelas câmaras”. Assim, as vilas eram parte integrante da estrutura centralizadora da administração e defesa do império.

Constituída a Vila de Abrantes, os indígenas ali aldeados não mais estavam sob a administração dos jesuítas, mas de um diretor escolhido entre os próprios índios, como determinava o Diretório dos Índios. Ao diretor, de acordo com nova legislação, caberia a função de introduzir a “civilidade” aos indígenas.

Em viagem realizada pela Capitania da Bahia em meados do ano de 1792 a fim de resolver os conflitos envolvendo um grupo de indígenas que haviam fugido de suas antigas vilas, o capitão Domingos Alves Branco Muniz Barreto nos apresenta informações a respeito das várias vilas de índios da Capitania da Bahia. Observador atento, Barreto evidencia a maneira como os índios viviam nas vilas, destacando, ainda que superficialmente, elementos como casas, técnicas e produtos de cultivo.

Ainda mais instigantes que as informações descritivas apresentadas por Barreto, talvez sejam os desenhos feitos por ele, das plantas das localidades que visitou, porque revelam transformações ocorridas nos espaços ocupados pelos indígenas. A fim de compreendê-las a partir de um olhar interpretativo restrito, analisaremos a planta da Vila de Abrantes, desenhada por Barreto.



Figura 2. BARRETO, Domingos Alves Branco Muniz. *Planta da Vila de Abrantes*. 1793. Impresso, (s/d). **Fonte:** BARRETO, Domingos Aves Branco Muniz. *O feliz clima do Brasil* de Domingos Alves Branco Barreto/ [edição e pesquisa Anna Paula Martins].- Rio de Janeiro: Dantes, 2008. p. 41.

É importante sinalizarmos que as letras que aparecem na imagem são acompanhadas por legendas que as identificam, sendo possível perceber transformações ocorridas nesse espaço em três momentos distintos. No primeiro momento, o espaço era unicamente ocupado por indígenas. Essa situação nos remete aos primeiros anos do processo de colonização, quando a densa floresta e seus perigos eram desconhecidos pelo europeu, constituindo-se como o principal desafio para a colonização.

Ao recuperarmos a alegoria d'A *Primeira Missa no Brasil* (Figura 1), em caráter comparativo para o entendimento da apropriação de um espaço natural no imaginário e memória do pintor, podemos considerar que a imposição da ordem ocorre de fora para dentro, de modo que o estrangeiro, detentor de algum bem material ou simbólico, de racionalização difusa e orquestrada, demarca o território, fazendo sua assepsia e removendo os nativos para a implantação e projeção dos seus símbolos naquele mesmo espaço, o qual agora passará a ser percebido como um lugar de memória, memórias das conquistas e também das vitórias de um grupo em detrimento de outro, e por que não, uma memória e um espaço de demarcação de poder.

Na Figura 1, todavia, há a presença de inúmeras personagens que representam, numa perspectiva macro, pontos de confluência em sincronia e diacronia. Essas imagens denunciam a presença de elementos e/ou personagens internos e externos aos territórios que habitam, sejam os portugueses invadindo o espaço dos indígenas, sejam os indígenas invadindo a cerimônia do Evangelho.

De modo geral, a interação e utilização dos grupos indígenas com a natureza compreendia perspectivas e valores bastante diferentes da lógica do homem branco (BRUNET, 2008). Por isso, a apropriação desse espaço exigiu do colonizador mais que força física; foi necessário manipular um conjunto de elementos para que o espaço fosse ressignificado de modo a servir objetivamente aos pretextos da colonização, da conversão dos índios à exploração econômica do espaço.

O segundo momento corresponde ao da fundação do Aldeamento. As situações de contato entre indígena, homem branco, jesuíta, colono e autoridade colonial desencadeariam as principais transformações no espaço dos indígenas como forma de legitimação do domínio do homem branco sobre os povos nativos. Assim, a fundação do Aldeamento de Nova Abrantes do Espírito Santo obedeceria a uma lógica que fosse capaz de cumprir tal objetivo.

Os aldeamentos eram administrados pelos jesuítas, o que contrapunha a forma de viver dos indígenas antes do contato. Os inicianos eram os responsáveis não somente pela catequese, mas também pela organização da aldeia e a repartição dos trabalhadores indígenas, que realizavam serviços tanto nas aldeias quanto para os moradores e para a Coroa (MOISÉS-PERRONE, 1992).

Consoante Santos (2014), no aldeamento, eram proibidas as práticas de antropofagia e de guerra entre nações indígenas. Os líderes religiosos indígenas foram, aos poucos, sendo substituídos pelos jesuítas, o que foi facilitado pelo trabalho constante de catequese realizado pelos missionários, propiciado pelo próprio aldeamento.

A apropriação do espaço, reiteramos, vem acompanhada por um conjunto de símbolos de poder, como podemos perceber nas Figuras 1 e 2. No caso da planta, começa pela própria distribuição das casas dos índios e oficiais maiores. (NB) Igreja, (A) habitação do vigário, (B) casa de olaria e (D) demais construções estão organizadas de maneira a formar um quadrilátero, modelo típico dos aldeamentos construídos pelos jesuítas (BRUNET, 2008).

A igreja (A), localizada próxima à casa do vigário (B), ocupa um lugar de destaque na construção, situando-se em um ponto mais elevado; situação semelhante ocorre com o cruzeiro (a cruz) presente na praça. Isso fazia com que esses dois elementos simbólicos, legitimadores do catolicismo, pudessem ser facilmente avistados e, assim, assimilados por todos os moradores do aldeamento.

As vias terrestres indicadas pelas letras H, I, L, M, N funcionavam como elementos de grande importância para o aldeamento, já que eram as responsáveis por ligá-lo a outras regiões, fazendo com que não ficasse isolado do mundo colonial; pelo contrário, havia rendeiros residindo nas imediações e que, provavelmente frequentavam a mesma igreja que os índios (SANTOS, 2014).

Segundo Barreto (1973), “H” correspondia à estrada que dava a uma localidade denominada Capoame e à feira de gado que vinha do sertão para fornecimento da cidade. “I” ligava o aldeamento a Arambepe, à Povoação da Torre e aos sertões. “L” dava acesso às terras que os índios utilizavam para a agricultura, além das que eram arrendadas aos portugueses. Em “M”, temos a estrada que ligava o aldeamento à Freguesia de Santo Amaro da Ipatinga. “N” correspondia à estrada que vem do Rio Joanes.

O terceiro momento corresponde a quando o Aldeamento de Nova Abrantes do Espírito Santo torna-se Vila de Nova Abrantes. A planta desenhada pelo capitão Barreto corresponde justamente ao período em que se fez cumprir as diretrizes do Diretório dos Índios em Abrantes, o que exigiu uma série de ações do Tribunal do Conselho Ultramarino instalado na Bahia, a fim de realizar as modificações e adaptações no documento original para que o mesmo atendesse, na medida do possível, à realidade das vilas espalhadas pela Bahia (SANTOS, 2014; MARCIS, 2013).

Como Vila de Nova Abrantes, o espaço ocupado pelos indígenas, mais uma vez, sofreria uma série de modificações, já que, juridicamente, tem-se outra lógica de poder político-administrativo, que seria exercido pelo Conselho da Câmara, vereadores, juízes e oficiais (MARCIS, 2013).

De acordo com Santos (2014), a criação da Vila de Abrantes resultou de uma série de idas e vindas, bem como da resolução de inúmeras dúvidas surgidas a partir da diligência de Bittencourt e Sá, o responsável pela criação da Vila. Resolvidos os percalços, Bittencourt informou que mandou levantar o pelourinho no meio da praça, como apresentado na planta desenhada por Barreto; essa ação, em certo sentido, oficializou a criação daquela Vila (SANTOS, 2014).

Com base nos estudos de Moreira Neto, Marcis (2013) considera que a criação das vilas, durante as reformas pombalinas, foi responsável por gerar efeitos destrutivos para a cultura e autonomia dos povos indígenas, porque, por exemplo, o carisma religioso e as lideranças religiosas ou tradicionais tiveram de dar lugar a símbolos desconhecidos e autoridades atribuídas a sujeitos segundo critérios estranhos aos povos originais (MARCIS, 2013).

Algumas alterações na composição do espaço do antigo aldeamento de Nova Abrantes do Espírito Santo quando da elevação à categoria de vila são evidentes na planta de Barreto. A igreja matriz, representada pela letra “A”, continua presente no mesmo local; ao que tudo indica, cumprindo com as mesmas funções no que se refere à instrução e disciplina pela fé, embora essas responsabilidades não fossem mais atribuídas aos jesuítas, mas, sim, a um pároco secular residente na habitação representada em “B”. A proximidade de “B” com a igreja matriz e o teto coberto de telhas, diferenciando-se de outras habitações cobertas de palha, indicam a importância da instrução baseada nos princípios religiosos. A casa de câmara, representada em “C”, constitui-se como um espaço de discussões e tomada das decisões político-administrativas da Vila.

Um elemento representado na Figura 2 desperta atenção, porque indica a configuração social da Vila de Abrantes com a implantação das diretrizes do Diretório dos Índios. Trata-se da casa do capitão mor (“F”) que não passou por melhorias; destaca-se que, apesar de corresponder, juntamente com o de sargento-mor, a um cargo de alta patente, ambos eram ocupados por índios. A condição financeira (o telhado de palha) parecia estar dissociada, nesse caso, da condição jurídica, esta sim atestada por Brunet (2008) ao apresentar alguns dos conflitos envolvendo os indígenas de Abrantes, reivindicando legalmente as terras que lhes pertenciam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi possível perceber, na obra *A Primeira Missa no Brasil*, os lugares destinados aos indígenas e o modo como seus corpos foram organizados nos espaços. O centro é dado ao sagrado, ao branco europeu, enquanto, aos indígenas, destina-se a margem. A alegoria denuncia o ato da limpeza do espaço central, e que se irradia; o cruzeiro é o ponto mais iluminado que ocupa o território. A (des)ocupação do espaço natural por diferentes personagens na história do Brasil colonial e imperial há que ser estudada de forma mais aprofundada para que sejam compreendidas, com mais propriedade, as dinâmicas sociais de inclusão e exclusão.

Meirelles sintetizou visualmente a alegoria da colonização sob a ótica de Pero Vaz de Caminha; foi patrocinado e foi educado para se tornar o pintor que construiria um lugar de memória acerca dos indígenas e d'*A Primeira Missa no Brasil*. Entendemos que tanto o elemento interno quanto o elemento externo estão presentes no mesmo espaço, embora não o ocupem da mesma maneira. Essas personagens transpõem a imagem do retrato e da pintura para o lugar onde os nossos olhos só podem alcançar com o auxílio do imaginário. É esse imaginário que nos faz tecer a constituição das identidades em suas inúmeras possibilidades.

Ao recuperarmos a análise dos elementos que compõem a planta da Vila de Abrantes, novamente temos o direcionamento de nosso olhar, mas agora orientado pelo prisma do próprio capitão Barreto sobre a aldeia. A perspectiva do capitão é aquela do “civilizado” homem branco, e é sob essa lógica que elege os elementos que merecem ser representados.

Certamente, muitos outros elementos que nos forneceriam informações a respeito das transformações sofridas nesse espaço a partir do contato escaparam do nosso alcance, sobretudo no que se refere às interferências sofridas na paisagem natural, essencial para a manutenção da vida dos grupos indígenas de modo geral.

Destacamos, por fim, os trabalhos de Santos (2014) e Brunet (2008), porque apontam para a compreensão dos próprios indígenas em sua nova condição jurídica, advinda da criação da Vila, bem como para o autorreconhecimento enquanto índios, que foi de fundamental importância para que se inserissem no mundo colonial, não sendo apenas expectadores frente às ações transformadoras do espaço empreendidas pelo homem branco. Pelo contrário, as transformações vivenciadas e percebidas no espaço ocupado pelos indígenas onde se fundou a Vila de Nova Abrantes contaram com a participação ativa deles próprios, que as compreenderam, interpretando-as e ressignificando-as a partir de sua própria cultura e das experiências advindas do contato.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- BARRETO, Domingos Aves Branco Muniz. *O feliz clima do Brasil de Domingos Alves Branco Barreto*. Rio de Janeiro: Dantes, 2008.
- BRUNET, Luciano Campos. *De aldeados a súditos: viver, trabalhar e resistir em Nova Abrantes do Espírito Santo. Bahia, 1758-1760*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2008.
- CALDEIRA, Junia Marques. *A Praça Brasileira: trajetória de um espaço urbano – origem e modernidade*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2007.
- CATHARINO, José Martins. Posse, propriedade e trabalho, In: _____. *Trabalho índio em terras da Vera ou Santa Cruz do Brasil: tentativa de resgate ergonômico*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.
- CHAUÍ, Marilena S. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. 1.ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000. _____. Brasil: o mito fundador. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, n. 19, p. 23-36, out. 2000.
- COELHO, Mouro Cezar. A construção de uma lei: o Diretório dos Índios. *R. IHGB*. v. a n. 168(437), p. 29-48, out./dez. 2007.
- COUTO, Maria de Fátima Morethy. Imagens eloquentes: a primeira missa no Brasil. *ArtCultura*, v. 10, n. 17, p. 159-171, jul-dez. 2008.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 [1991]. _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995 [1980]. _____. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, s/d. [1972].
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant l'image: question posée aux fins d'une histoire de l'art*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- FALCON, Francisco José Calazanas. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo. Ática, 1982.
- GOMBRICH, Ernest H. *Meditações sobre um cavaleiro de pau e outros ensaios sobre a teoria da arte*. São Paulo: Edusp, 1999.
- GUATTARI, E; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MARCIS, Teresinha. *A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus, 1758-1822*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2013.
- MELLO JUNIOR, Donato. Temas históricos. In: *VVAA, Victor Meirelles de Lima*. Rio de Janeiro: Edições Pinakothek, 1982.
- MOISÉS-PERRONE, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII), In: *CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.
- OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

- _____. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.
- PEREIRA, Walter Luiz Carneiro. Pintura histórica no Brasil - Imagem e palavra na historiografia da arte. Primeiros escritos, UFF/LABHOI. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Minc, Funarte, Cia das Letras, 1998.
- RATTS, Alecsandro, J. P. Os Povos Invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. *Cadernos CERU*, v. 2, n. 9, 1998. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/74991>>. Acessado em 05/5/05/2019.
- REGIMENTO DE 1548 DE TOMÉ DE SOUSA. Disponível em: <[http://lemad.ffdch.usp.br/sites/lemad.ffdch.usp.br/files/201804/Regimento_que_levou_Tome_de_Souza_governador_do_Brasil.pdf](http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.ffdch.usp.br/files/201804/Regimento_que_levou_Tome_de_Souza_governador_do_Brasil.pdf)>. Acessado em 10/10/2018.
- RIBEIRO, Núbia Braga. Catequese e civilização dos índios nos sertões do Império Português no século XVII. *História*, v. 28, n. 1, p. 322-323. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v28n1/12.pdf>>. Acessado em 10/10/2018.
- SANTOS, Fabrício Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: UFRB, 2014.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época de ouro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- WARBURG, Aby. *O nascimento de Vênus e a primavera: Sandro Botticelli*. Lisboa: KKYM, 2012.

**O CONCEITO DE RACISMO INSTITUCIONAL NO ÂMBITO DA FORMAÇÃO
ACADÊMICO-PROFISSIONAL DO SERVIÇO SOCIAL**

***THE CONCEPT OF INSTITUTIONAL RACISM WITHIN THE SOCIAL SERVICE
ACADEMIC-PROFESSIONAL QUALIFICATION***

Leonardo Dias Alves

Como citar este artigo:

ALVES, Leonardo Dias. O conceito de racismo institucional no âmbito da formação acadêmico-profissional do serviço social. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 94-106, Jan-Jun. 019.

Recebido em: 09/12/2018

Aprovado em: 30/03/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



O conceito de racismo institucional no âmbito da formação acadêmico-profissional do serviço social

Leonardo Dias Alves*

Resumo: O objetivo desse trabalho é situar a necessidade da apropriação do conceito de racismo institucional no âmbito da formação acadêmico-profissional do Serviço Social. Partimos do processo de formação sócio-histórica brasileira, tendo o período escravista mercantil como um marco histórico essencial para pensar os arranjos das classes trabalhadoras brasileiras em relação à população negra. Apontam-se brevemente os desafios e avanços do Serviço Social na luta antirracista. Demonstrando introdutoriamente as possibilidades de enfrentamento ao racismo institucional na formação acadêmico-profissional.

Abstract: The purpose of this paper is to situate the need for the appropriation of the concept of institutional racism within the scope of the academic-professional formation of Social Work. For that, the materialist-historical method was used. We start from the historical rescue of the process of Brazilian socio-historical formation, with the mercantile slave-holding period as an essential historical framework for thinking about the arrangements of the Brazilian working classes in relation to the black population. The challenges and advances of Social Service in the anti-racist struggle are briefly mentioned. Demonstrating the possibilities of facing institutional racism in the academic-professional formation.

Palavras Chave:

Racismo Institucional; Escravidão Mercantil; Luta Antirracista; Formação Acadêmica; Serviço Social;

Keywords:

Institutional Racism; Commercial Slavery; Anti-Racist Fight; Academic education; Social Work.

* bacharel em Serviço Social pela Universidade de Brasília - UnB, mestrando em Política Social no Programa de Pós-graduação em Política Social – PPGPS/SER/UnB. E-mail: leonardodiasalves93@gmail.com

INTRODUÇÃO

O conceito de racismo institucional foi definido pelos militantes e ativistas do partido norte-americano Panteras Negras, especificamente por Stokely Carmichael – que posteriormente adotou o nome de Kwame Ture – e Charles Hamilton em 1967, enquanto uma falha coletiva das instituições em prover serviços e profissionais de qualidade para as pessoas em detrimento da cor, fenótipos e origem étnica. Souza (2011) destaca que o conceito foi essencial para o amadurecimento teórico-político do enfrentamento ao racismo. Desta forma, a apropriação desse conceito possibilita uma análise dos “obstáculos não palpáveis que condicionam o acesso aos direitos por parte de grupos vulnerabilizados” (SOUZA, 2011, p. 79). O racismo institucional nas políticas adotadas pelas instituições podem não ter o suporte explícito da teoria racista, mas nas práticas cotidianas institucionais produzem consequências que corroboram com as desigualdades políticas, sociais e econômicas para os grupos inseridos em classes subalternas.

É necessário que no âmbito da formação acadêmico-profissional sejam realizadas pesquisas e debates em sala de aula, que possam desvelar qual a relação estabelecida entre as instituições e o racismo institucional, e da mesma forma, como as/os assistentes sociais compreendem a dimensão institucionalizada do racismo. Existe uma real necessidade da apreensão do racismo institucional no âmbito do Serviço Social para possibilitar reflexões sobre as “suas implicações para a intervenção do Serviço Social” (ROCHA, 2014, p. 22), no que se refere a objetivação dos princípios e valores do projeto ético-político profissional, e que proporcione enfrentamento ao racismo institucional.

RACISMO INSTITUCIONAL: RESGATE HISTÓRICO E CONTEMPORANEIDADE DO RACISMO

Para ter uma dimensão histórica do racismo institucional na formação sócio-histórica brasileira, é necessário fazer um resgate histórico de como a sociedade e o Estado têm tratado a população negra. O período do escravismo mercantil é um marco histórico indispensável para analisar a institucionalização do racismo na formação sócio-histórica brasileira e a constituição da população negra enquanto trabalhadoras/es livres, ou seja, cidadãos brasileiros inseridos no sistema de produção, dominação e exploração capitalista. Segundo Moura (2014, p. 43):

A ideologia racista, por seu turno, será manipulada e entrará como componente do pensamento elaborado pelas classes dominantes na sociedade que sucedeu ao escravismo. Foi a muniçadora dos entraves criados através de mecanismos estratégicos que impediram a ascensão de grandes camadas oprimidas e marginalizadas. Esses mecanismos ideológicos (quer da classe senhorial, quer daqueles que a sucederam após a Abolição) determinaram, em grande parte, o *ethos* da nação brasileira que emergiu do escravismo e, ao mesmo tempo, estabeleceram os níveis de subordinação (econômico e extraeconômica) das classes e dos segmentos que se formaram na ordenação dessa sociedade.

O racismo foi institucionalizado com a constituição do comércio de carne humana¹, ou seja, o tráfico sistemático de pessoas negras com o objetivo de exploração de mão-de-obra escravista. É desta forma, que se inicia o processo de mercantilização do sujeito negro oriundo dos países do continente africano, colocando-os enquanto “força produtiva, instrumento de produção e, ao mesmo tempo, mercadoria” (MOURA, 2014, p. 43). O negro escravizado não vendia a sua força de trabalho, pois era tido como mercadoria, enquanto um trabalhador-mercadoria. Nesse momento a sociedade possuía uma organização direcionada para barrar o “processo de mudança qualitativo, através do qual se desestruturasse esse bloco

¹ O termo “comércio de carne humana” é utilizado por Moura (2014, p.78) para exemplificar o tráfico de pessoas oriundas do continente africano, principalmente pelo caráter incipiente desumanizador e animalesco, que esteve presente em todo o processo que foi estabelecido.

de poder que mantinha o escravismo” (MOURA, 2014, p. 51). Portanto, tratou-se da manutenção do cárcere da população negra – inserida compulsoriamente e condicionada na exploração e dominação da vida, corpo e trabalho – que possuía como eixo norteador o processo de desumanização e uma extrema coisificação dos sujeitos negros escravizados.

O tráfico negreiro – comércio de carne humana – inicia a sua declinação comercial quando a Inglaterra começa a perceber que a escravização é um empecilho para o desenvolvimento do sistema capitalista. O tráfico negreiro passou a ser coibido através de ações violentas ordenadas pela Inglaterra por meio das leis Bill Aberdeem² e Eusébio de Queiroz³. Essas estratégias visavam a mundialização do sistema capitalista, e não reparar a desumanização da escravidão contra a população negra escravizada. Porém, destaca-se que a massa negra escravizada organizada foi essencial para impulsionar o processo de abolição. Em todo período do escravismo mercantil houve resistência em todo o Brasil por parte dos escravizados e das/os negras/os que já estavam em situação de liberdade ou fugitivas/os do sistema de produção escravista mercantil. Entende-se que:

[...] a passagem da escravidão para o trabalho livre e os seus subsequentes desdobramentos econômicos, sociais e culturais devemos partir da compreensão de que, ao se falar em revolução, como no caso da Abolição da escravidão no Brasil, isto não implica dizer-se que ela foi feita em favor dos escravos, mas, pelo contrário, jogaram todo o ônus nas costas dos ex-escravos (MOURA, 2014, p. 43).

Na sociedade brasileira o racismo tem uma relação intrínseca com o mito da democracia racial. O racismo não é somente um problema ético, ou uma categoria jurídica, ou meramente um dado. O racismo é compreendido enquanto uma relação social, onde se estrutura econômica, política e socialmente. O racismo não é um devaneio da população que convive com ele cotidianamente. Trata-se de uma relação social estruturante na sociedade capitalista brasileira, possuindo materialidade e historicidade (ALMEIDA, 2016).

Oliveira (2016) afirma que o racismo é elemento estrutural nas divisões de classe, pois, o processo transitório do modo de produção escravista mercantil para o capitalismo, ocorreu sem alteração do protagonismo da elite anterior. O racismo é uma relação social que se embasa na ideologia que se constitui nas matrizes de opressões, sendo estruturante do autoritarismo social. De acordo com o autor, existe uma ausência da reflexão estrutural do racismo, tornando-se uma barreira para o avanço ao enfrentamento do racismo, principalmente da sua dimensão institucional, e dos seus mecanismos de reprodução na sociedade brasileira. Isso é ocasionado por três razões, apontadas pelo autor:

- 1) A primeira e mais importante delas é a redução ou perda de uma visão do Estado brasileiro em sua dimensão institucional e histórica, como um aparelho construído e edificado para a manutenção de um capitalismo singularizado pela dependência externa, concentração de riqueza e racismo estrutural;
- 2) A segunda questão decorre da primeira, é o afastamento do debate ideológico no campo da sociedade civil;
- 3) [...] a terceira consequência é o afastamento do debate do combate ao racismo das questões mais estruturais do capitalismo brasileiro (OLIVEIRA, 2016, p. 34).

O racismo é resultado da própria estrutura econômica, social e política brasileira, ou seja, a concepção estrutural do racismo. Trata-se de uma estrutura que foi absorvida do colonialismo e do modo de produção escravista mercantil, sendo materializada no capitalismo dependente. Como efeito primário é estabelecida uma divisão racial do trabalho, tornando o racismo uma forma de dominação política das camadas populares e das classes trabalhadoras, não sendo apenas uma herança

² Trata-se da lei de 1845 que estabelece a proibição do comércio de carne humana, ou seja, um decreto que legitima e institucionaliza a coerção em relação ao tráfico negreiro, isto é, o sequestro de pessoas do continente africano (SANTOS; MAGALHÃES, 2013).

³ A Lei determinou a suspensão e extinção do tráfico de escravos e que materializou o colapso no tráfico humano até a extinção (SANTOS; MAGALHÃES, 2013).

da escravidão, mas sim uma situação atual que estrutura e dinamiza as relações sociais capitalistas no Brasil (COSTA, 2017). Para Almeida (2018, p. 38), a concepção estrutural do racismo é o modo natural pelo qual “[...] se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional”. O racismo é um eixo estruturante da sociedade brasileira, ou seja, os comportamentos racistas e as práticas racistas cotidianas nas instituições são resultantes de uma sociedade que tem o racismo como elemento fundamental do seu desenvolvimento, e necessita ser analisado sob a concepção institucional e do poder.

A concepção institucional do racismo é um grande avanço teórico para analisar as relações raciais brasileira. Almeida (2018, p. 29) orienta que a concepção institucional do racismo ultrapassa a compreensão do racismo enquanto comportamentos individuais, mas que trata-se do “resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios a partir da raça”, gerando uma subalternização de classe em relação às/aos trabalhadoras/es negras/os. Segundo Oliveira (2016, p. 33), “a despeito dos avanços institucionais, o problema do combate ao racismo ainda é marginal na estrutura do Estado brasileiro”, o que direciona a urgência de se pesquisar e analisar quais as possibilidades e abertura de determinadas instituições para implementarem políticas antirracistas, assim como profissionais que possam estabelecer em suas práticas profissionais cotidianas posicionamentos antirracistas.

Eurico (2013, pp. 59-60) sinaliza que o racismo institucional possui duas dimensões interdependentes e correlacionadas: político-programática e das relações interpessoais. A dimensão político-programática é compreendida enquanto “as ações que impedem a formulação, implementação e avaliação de políticas públicas eficientes, eficazes e efetivas no combate ao racismo, bem como a visibilidade do racismo nas práticas cotidianas e nas rotinas administrativas”. Já a dimensão das relações interpessoais é determinada pelas relações estabelecidas “entre gestores e trabalhadores, trabalhadores e trabalhadores, trabalhadores e usuários, e entre usuários e trabalhadores, sempre pautadas em atitudes discriminatórias”. A autora pontua que o reconhecimento da reprodução do racismo institucional nas instituições é o que possibilita o questionamento de sua manutenção e a possibilidade da criação de estratégias para o seu enfrentamento.

A compreensão do conceito de racismo institucional é extremamente necessária, para entender como ele se estrutura na sociedade e nas instituições (públicas e privadas). Enquanto um mecanismo de legitimação da estrutura racista tem como objetivo a exclusão da população negra no acesso aos serviços sociais, às políticas sociais⁴ e aos programas sociais. Constrói, assim, uma cisão cultural, política, econômica e social desse grupo, agudizando as desigualdades sociais do modo de produção capitalista (CARMICHAEL e HAMILTON, 1967). Desta forma, as reproduções do racismo institucional podem ser compreendidas como:

Um modo de subordinar o direito e democracia às necessidades do racismo, fazendo com que os primeiros inexistam ou existam de forma precária, diante de barreiras interpostas na vivência dos grupos e indivíduos aprisionados pelos esquemas de subordinação desse último (WERNECK, 2013, p. 16).

A professora Magali Almeida, assistente social e doutora em Serviço Social em entrevista para a revista *Libertas*, destaca que o racismo institucional é:

4 Destacamos a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), aprovada pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS) em novembro de 2006, enquanto uma estratégia para o enfrentamento e prevenção do Racismo Institucional, no âmbito do SUS, tendo o racismo “como um dos fatores centrais na produção das iniquidades em saúde experimentadas por mulheres e homens negros, de todas as regiões do país, níveis educacionais e de renda, em todas as fases da vida” (WERNECK, 2016, p. 540), e que aponta a necessidade de um maior e melhor acesso ao sistema de saúde, e que mesmo com a concepção de um sistema universal de saúde com integralidade, equidade e participação social, mostrou não ser suficiente, e que o racismo e a discriminação foram apontados como determinantes associados ao adoecimento e à morte precoce de mulheres e homens negros.

[...] um fenômeno recentemente estudado. São poucas as pesquisas empíricas a respeito. Posso dizer que este racismo é estruturante das relações de dominação e das relações de conquistas de expansão territorial, colonialistas que se estabeleceu nas Américas e no mundo todo. [...] em um país como o nosso, com o sistema Judiciário e o Legislativo comprometido, fica muito difícil dar visibilidade ao racismo institucional porque este racismo fere o acesso, viola direitos individuais e coletivos. Afeta não só a vítima, mas também, de certo modo, a todos que compartilham daquele espaço. Mas, uma das características do racismo institucional é a não presença do agente, porque ele está na norma (ALMEIDA, 2013, p. 237).

Desta forma, o enfrentamento e combate ao racismo institucional envolve um processo de “mudança de postura daqueles que representam e trabalham nas instituições” (EURICO, 2013, p.60) e que também perpassa o âmbito da formação acadêmico-profissional, ou seja, os institutos de ensino superior públicos e privados. Ressalta-se a importância desse processo envolver um posicionamento político, tanto da população que acessa os serviços, como dos trabalhadores e gestores, e que seja desmistificado o discurso embutido nos serviços de uma “universalidade e da igualdade de tratamento, aliada à democracia racial” (EURICO, 2013, p.60).

Portanto, é essencial entender a relação que é estabelecida entre o Serviço Social brasileiro e a população negra, entendendo o escravismo mercantil como marco histórico e que faz parte da formação sócio-histórica do Brasil, assim como a historicidade da institucionalização do racismo. Desta forma, o racismo é uma estrutura consolidada no sistema capitalista brasileiro, e que o racismo institucional é uma concepção do racismo que se proliferou na sociedade e no Estado brasileiro, sendo urgente o aperfeiçoamento da apropriação do conceito de racismo institucional no âmbito da formação acadêmico-profissional do Serviço Social Brasileiro.

SERVIÇO SOCIAL NA LUTA ANTIRRACISTA: BREVE APONTAMENTO DOS AVANÇOS E DESAFIOS

O Serviço Social é uma profissão que se insere na divisão social e técnica do trabalho, compreendida enquanto uma especialização do trabalho coletivo na ordem do sistema capitalista industrial e da expansão urbana. Essa divisão do trabalho supõe relações capitalistas de propriedade, ou seja, quem possui os meios de produção e quem vai depender exclusivamente da venda da força de trabalho para sobreviver, é o que configura as classes sociais (IAMAMOTO, 2012). É uma profissão que possui respaldo legal para a sua atuação, através do Código de Ética Profissional do Assistente Social (1993) e na Lei de Regulamentação da Profissão de Serviço Social (Lei n. 8.662/93).

Iamamoto (2012, p. 416) destaca que a concentração dos espaços ocupacionais dessa profissão é majoritariamente no Estado e nas instituições privadas, sendo o mercado de trabalho um “componente essencial da profissionalização do Serviço Social”. O Estado possui o papel de regulamentação das políticas sociais. Destaca-se que o Estado dispõe de um grau de autonomia, em relação, à condução das políticas econômicas e sociais, portanto, ele pode empregar mais ênfase aos investimentos sociais ou privilegiar políticas econômicas, assim como possui papel fundamental na formulação, regulação e ampliação de direitos sociais (BEHRING; BOSCHETTI, 2011). A sua autonomia nacional em definir quais modalidades e abrangências das políticas sociais, desperta a necessidade de relacionar os mecanismos estruturantes, que podem causar interferência na sua atuação. Por isso, é urgente compreender o conceito de racismo institucional no cerne da formulação dessas políticas, como, por exemplo, as políticas estruturantes de geração de emprego e renda. Estabelecendo uma relação pontual no que se refere às condições de pauperismo experimentadas pela população negra no âmbito da sociedade brasileira (EURICO, 2011). Segundo o artigo 2º do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/10) o dever do Estado e da sociedade é:

Garantir a igualdade de oportunidades, reconhecendo a todo cidadão brasileiro, independentemente da etnia ou da cor da pele, o direito à participação na comunidade, especialmente nas atividades políticas, econômicas, empresariais, educacionais, culturais e esportivas, defendendo sua dignidade e seus valores religiosos e culturais.

Partindo de uma perspectiva dialética das relações sociais, as políticas sociais são entendidas numa relação contraditória de interesses e função. Nesse contexto, é importante destacar os avanços e limites das políticas sociais para a população negra. Como aponta Jaccoud (2008, p. 59):

O aumento expressivo da cobertura da população pelas políticas sociais não tem colaborado significativamente para a redução das desigualdades raciais. Os avanços no sentido da consolidação de políticas sociais universais têm ampliado o acesso e as oportunidades da população negra, mas, em geral, não vêm alterando os índices históricos de desigualdade entre brancos e negros.

De acordo com Salvador e Yannoulas (2013) a insuficiência das políticas sociais e públicas em produzir mudanças substanciais na condição dos grupos subordinados, é localizada no caráter incipiente das elaborações, que não levam em consideração os antagonismos raciais produzidos na sociedade competitiva brasileira. Se as relações sociais “[...] estão marcadas por assimetrias, podemos afirmar que o fator raça/cor é determinante para a exclusão ou inclusão dos indivíduos” (DIAS, 2015, p. 313). Portanto, o racismo institucional, não gera apenas a falta de acesso e de menor qualidade aos serviços, benefícios e direitos, mas que enquadra a população negra em uma condição estruturante de desigualdade na sociedade brasileira.

Assim a luta antirracista que o Serviço Social assume – e que deve aprofundar ainda mais em sua produção teórica e em seus projetos de intervenção profissional – traça o percurso que o projeto ético-político do Serviço Social brasileiro direciona a profissão, optando por um projeto societário que consiste na construção de “uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero” (CFESS, 2011, p.24). O Serviço Social brasileiro se manifesta diferenciado das demais profissões, pois o direcionamento que o projeto ético-político profissional assume é favorável a “classe trabalhadora, composta pela parcela mais empobrecida da sociedade brasileira, negros(as), mulheres, homossexuais, lésbicas, transexuais” (DIAS, 2015, p. 325 e 326). O CFESS (2016, p. 7) aponta na ótica da justiça, que os mecanismos jurídicos legais e institucionais que julgam a materialização do racismo, “não têm dado conta da magnitude do preconceito e da discriminação racial”, apontando um despreparo das instituições no combate ao racismo institucional.

As relações que são estabelecidas entre a/o profissional com o seu objeto de trabalho, ou seja, as expressões da questão social, vão depender do prévio recorte das políticas definidas pelas instituições empregadoras, as quais elencam as demandas e prioridades a serem atendidas. A Questão Social no Brasil é o que dá substrato para a fundamentação da profissão de Serviço Social, tendo em vista que a Questão Social assume um sentido duplo, por um lado abrangendo o conjunto das contradições e conflitos que estão no cerne da origem e natureza da sociedade, barrando os processos de mudanças que fazem parte da formação sócio-histórica brasileira; e por outro lado, trata-se das manifestações concretas e peculiares das mesmas contradições e conflitos que envolvem pessoas, grupos, populações, etc., tendo a necessidade de reconhecimento e enfrentamento pelos sujeitos sociais (ARCOVERDE, 1999). Iamamoto (2012, p. 160) explica que a Questão Social se expressa através das desigualdades das classes sociais e mediatizadas por:

Disparidades nas relações de gênero, características étnico-raciais e formações regionais, colocando em causa amplos segmentos da sociedade civil no acesso aos bens da civilização. Dispondo de uma dimensão estrutural, ela atinge visceralmente a vida dos sujeitos [...] no embate pelo respeito aos direitos civis, sociais e políticos e aos direitos humanos.

Martins (2013, p. 13) em relação às classes trabalhadoras e as/os trabalhadoras/es negras/os ressalta que:

Em uma sociedade onde os trabalhadores só se reproduzem mediante a venda da sua força de trabalho, a destituição/interdição – operado pelo racismo – dessa condição de trabalhador capaz de integrar o conjunto dos trabalhadores assalariados se constitui em violação do direito ao trabalho e, conseqüentemente, do direito à vida. [...] O racismo no Brasil foi operado no sentido de violar os direitos de trabalhadores/as negros/as. Não por acaso, a população racialmente discriminada sequer chegou a se construir em classe operaria no seu distanciamento das formas de proteção social, ensejado pela política contributiva do regime brasileiro.

A autora ainda destaca que:

Se o racismo encerra desigualdades, violação de direitos e violência; indiscutivelmente, ele não deixa de mediar a ‘questão social’. Nesse sentido, não dá para debater o racismo sem minimamente buscar os seus nexos com a ‘questão social’ brasileira e com as suas múltiplas expressões (MARTINS, 2013, p. 11).

Sobre a inserção da população negra no sistema de produção capitalista, ou seja, no mercado de trabalho, argumenta que:

Na estrutura produtiva do capitalismo brasileiro, o racismo determinou o “lugar dos(as) racialmente discriminados(as)” no “exército dos desocupados” e/ou nas ocupações “irregulares e degradadas”. Portanto, o lugar dos negros passa a ser aquele relegado pelos não discriminados racialmente (MARTINS, 2012, p.93, grifos originais).

Entretanto, é necessário ressaltar a urgência pela busca por uma melhor apropriação do conceito de racismo institucional no âmbito do Serviço Social, principalmente, em relação à formação acadêmico-profissional para refletir no exercício profissional, no que se refere à objetivação do projeto ético-político profissional nas instituições. Eurico (2013) aponta alguns dos desafios do Serviço Social em relação ao racismo institucional:

Reconhecimento da importância da discussão racial para o Serviço Social; a proposição de ações que efetivem a inclusão do quesito raça/cor nos instrumentais utilizados com a conseqüente interpretação dos dados; a desconstrução dos estereótipos ainda presentes no discurso profissional que, via de regra, desqualificam a população negra; o exercício da escuta qualificada como um dos caminhos para a reconstrução da trajetória dos sujeitos e para a proposição de alternativas à permanente discriminação racial; e, por fim e sistematicamente, a ampliação do debate sobre a questão racial e os instrumentos normativos nos fóruns e entidades representativas da categoria profissional (p. 307 – 308).

É urgente que o Serviço Social, tanto na atuação profissional como na formação acadêmico-profissional, se aproprie do conceito de racismo institucional, através da análise da formação sócio-histórica do Brasil e da constituição da população negra enquanto trabalhadoras/es livres e cidadãos brasileiros. É necessário romper com as barreiras postas entre o Serviço Social e a questão racial, afinal, a maioria das/os usuárias/os do Serviço Social são negras/os. Reforçando que o combate ao racismo institucional é uma responsabilidade do Estado e da sociedade civil, não apenas de uma única categoria profissional e/ou exclusividade da população negra.

FORMAÇÃO ACADÊMICO-PROFISSIONAL DO SERVIÇO SOCIAL: POSSIBILIDADES DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO INSTITUCIONAL

A formação acadêmico-profissional do Serviço Social brasileiro desde a década de 1980 possui direcionamento crítico expresso em seu projeto ético-político, e que traça um perfil de profissionais. Quando se pensa em formação profissional, compreende-se que “integra conhecimentos, valores, modelos, símbolos, etc., acumulados naquele próprio fazer e no viver de formadores e formandos” (NICOLAU, 2004, p. 83). Trata-se de uma construção histórica que é determinada pelas condições sociais, e que envolvem a articulação das representações sociais da profissão pelos seus sujeitos. E assim, destacamos que a formação acadêmico-profissional:

[...] não é apenas a informação teórica que forma o profissional; a formação atualiza, em seus objetos, a história e o contexto, a experiência e a vivência, de indivíduos e grupos. Logo, integra uma modalização da prática, mediatizada pelo trabalho. É o trabalho, assim circunscrito como fazer profissional, que potencializa um conhecimento novo acerca de objetos do real, do concreto, filtrando-o num movimento que o articula ao viver cotidiano. Nessa filtragem e articulação está o indivíduo ativo que, necessariamente, (re)constrói o que lhe chega, ao se apropriar dos objetos e objetivar esta apropriação em sua prática (NICOLAU, 2004, pp. 83-84).

A formação acadêmico-profissional contemporânea é resultado de um processo de renovação recente. Este processo possui um direcionamento ético-político, que como já mencionado anteriormente, aponta para o favorecimento de uma sociedade sem exploração e dominação de classes, etnia e gênero, e assim, envolve um posicionamento da profissão contra o racismo em seus documentos e leis reguladoras.

É importante analisar os princípios fundamentais que o Código de Ética Profissional da/o Assistente Social (CFESS, 2011, p. 23-25) elenca, pois eles direcionam a formação e a atuação profissional, que são trabalhados em onze princípios. Dentre esses importantes princípios, gostaríamos de dar atenção ao reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas, que envolvem a autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais. Assim como, o que estabelece a ampliação e consolidação da cidadania com a perspectiva de garantir os direitos civis, sociais e políticos das classes trabalhadoras. O reforço da defesa pelo aprofundamento da democracia, enquanto socialização da participação política e da riqueza socialmente produzida. Salientando também o posicionamento favorável a equidade e justiça social, assegurando assim a universalidade de acessos aos bens e serviços relativos aos programas e políticas sociais, assim como a gestão democrática. E destacando em específico: empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças. E que estão relacionados com o que rege a opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero.

Esses princípios e valores devem ser objetivados tanto no âmbito da formação acadêmico-profissional, como também no exercício profissional. Acarreta-se, desta maneira, na importância de se aprimorar a apropriação do conceito de racismo institucional no espaço de formação de profissionais, que posteriormente, vão retornar para a sociedade, enquanto profissionais de Serviço Social. Pois cotidianamente, no exercício profissional, essas/es assistentes sociais lidam com as demandas postas pelo Estado capitalista, nas expressões da questão social, e também com as demandas das instituições empregatícias, que podem ser públicas ou privadas. Apontando, nessa observação, que da forma como as instituições “estão estruturadas pode reforçar o racismo contra amplas parcelas da população, em virtude de sua origem étnico-racial” (EURICO, 2013, p. 291), o que coloca a/o assistente social, na relação direta com as dimensões do racismo institucional: político-programática e das relações interpessoais.

O espaço da formação acadêmico-profissional é um dos espaços contraditórios da sociedade brasileira, sendo essencialmente a forma mais pura da sociedade, pois é onde são fomentadas as produções científicas de conhecimento, podem ser favorável à uma formação que proporcione uma análise crítica e de totalidade da realidade concreta que é experimentada pela população negra, ou pode se blindar no mito da “democracia racial” e naturalizar o racismo institucional. É no espaço da formação acadêmico-profissional que a importância da inclusão do debate e de produções científicas que possam analisar as reproduções do racismo institucional e, elencar as estratégias que podem ser construídas para o seu enfrentamento, e é nesse espaço que deve surgir em caráter de urgência o debate sobre o combate ao racismo institucional.

Os apontamentos realizados em relação à formação acadêmico-profissional indicam que o currículo mínimo é um instrumento de poder, alicerçado na perspectiva do saber transmitido através da formação profissional, que é embutida de conhecimentos, valores, modelos, símbolos, etc., que foram acumulados durante os processos históricos e do fazer e viver daqueles que estão na posição dos sujeitos/os formadoras/es e das/os sujeitas/os em processo de formação (NICOLAU, 2004). Rocha (2005, p. 114) afirma que “o currículo, sem querer simplificar a complexidade que representa, é um forte instrumento de poder”, e assim sendo, pode servir de instrumento que contribua com a manutenção ou a ruptura do *status quo*. Portanto, a formação acadêmico-profissional pode ser encaminhada para dois lados: um que consiste na recuperação da concepção do conhecimento científico que privilegia a história, a criticidade, a totalidade, as expressões da questão social, o racismo institucional e as desigualdades raciais, possibilitando a superação do mito da “democracia racial”, e assim romper como a perspectiva a-histórico na produção do conhecimento e na formação do sujeito assistente social; e o outro que se direciona para a reafirmação dos saberes que priorizam a hierárquica de classe, raça e etnia, de gênero, identidade de gênero e sexualidades (IAMAMOTO, 2008; ROCHA, 2014).

Por fim, a estrutura racista é um alicerce do sistema de produção capitalista, que condiciona a população negra no pauperismo latente. E portanto, desafia a categoria profissional do Serviço Social para assumir o compromisso com a luta antirracista e no enfrentamento ao racismo institucional, pois é um processo dialético a urgência da compreensão das opressões e exploração que essa população sofre antes mesmo dessa vigente ordem social. Pensar em outro projeto societário deve começar desde o currículo até o exercício profissional das/os assistentes sociais nas instituições. Contudo, o debate precisa ser realizado de forma crítica e compromissada com o enfrentamento do racismo institucional, do contrário, a lacuna existente entre as/os profissionais, as/os usuárias/os e o racismo institucional permanecerá.

CONCLUSÃO

Portanto, é urgente afirmar a necessidade do Serviço Social se apropriar do conceito de racismo institucional, e das suas duas dimensões – relações interpessoais e programático-política – e a compreensão do racismo enquanto estruturante na sociedade capitalista brasileira, no âmbito da formação acadêmico-profissional. Desta forma, precisamos compreender que da forma como as instituições – públicas e privadas – estão organizadas, incluindo as instituições de ensino superior, favorece a reprodução do racismo institucional, pois ele possui uma atuação difusa nessas.

O combate ao racismo institucional deve ser um princípio ético e político, vinculado à superação da ordem capitalista vigente. A relação estabelecida entre o combate ao racismo institucional na formação acadêmico-profissional é pensada, primeiramente, por conta da inserção nas instituições, ou seja, nos espaços sócio-ocupacionais, que distribuem serviços e benefícios, além de ser espaço de implementação de políticas públicas e sociais, tendo a/o assistente social como um executor terminal das políticas sociais (NICOLAU, 2004). É necessário ter um debate mais aprofundado, no que tange, a

reprodução do racismo, na lógica institucional, que envolve as dimensões relações interpessoais e político-programática. Portanto, as estratégias estabelecidas para o combate ao racismo institucional devem está na agenda política do Serviço Social Brasileiro, assim como transversalmente inserida no âmbito da formação acadêmico-profissional, para proporcionar uma análise de totalidade da realidade concreta brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Magali da Silva. Entrevista com Magali da Silva Almeida. JANOÁRIO, Ricardo de Souza; ROCHA; Roseli; DIAS; Sheila (entrevistadores). *Revista Libertas*, v. 13, n. 1 jan/jun/2013. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Apresentação. Dossiê: Marxismo e Questão Racial. Margem Esquerda* – Revista da Boitempo nº 27. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ARCOVERDE, Ana Cristina Brito. *Questão social no Brasil e Serviço Social*. Reprodução social, trabalho e Serviço Social. Capacitação em Serviço Social e Política Social. Programa de Capacitação Continuada para Assistentes Sociais. Módulo 2. Brasília: CFESS / ABEPSS / CEAD-UnB, 1999.
- BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. *Política Social: fundamentos e história*. - 9º. ed. – São Paulo: Cortez, 2011. – Biblioteca básica de serviço social; v 2.
- BRASIL. *Estatuto da Igualdade Racial*, Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Brasília, 2010.
- CARMICHAEL, Stokely e HAMILTON, Charles V. *Black power: the politics of liberation in America*. New York: Vintage, 1967.
- CFESS, Conselho Federal de Serviço Social. *Código de Ética do/a Assistente Social. Lei 8.662/93 de Regulamentação da Profissão*. – 9º ed. Ver. E atual. Brasília, 2011.
- _____. *Série assistente social no combate ao preconceito - racismo* – Caderno 03. Brasília, 2016.
- DIAS, Sheila Almeida. Serviço Social e Relações Raciais: caminhos para uma sociedade sem classes. *Temporalis*, v. 15 nº 29. Brasília: ABEPSS, 2015.
- DEVULSKY, Alessandra. Estado, racismo e materialismo. Dossiê: Marxismo e Questão Racial. *Margem Esquerda* – Revista da Boitempo nº 27. São Paulo: Boitempo, 2016.
- EURICO, Marcia Campos. *Questão racial e serviço social: uma reflexão sobre o racismo institucional e o trabalho do assistente social*. 2011. 143 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011. Disponível em: < <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/17519> > Acessado em: 02 de julho de 2017.
- _____. A percepção do assistente social acerca do racismo institucional. *Serviço Social e Sociedade*. 2013, n.114.
- IAMAMOTO, Marilda Villela. O Brasil das desigualdades: “questão social”, trabalho e relações sociais. Desafios da Política Social na Contemporaneidade. *Ser Social: revista do Programa de Pós-Graduação em Política Social*, Universidade de Brasília, v. 15, nº 33. Brasília, 2013.
- _____. *Serviço Social em Tempo de Capital Fetiche: capital financeiro, trabalho e questão social* – 7. Ed. São Paulo: Cortez, 2012.
- IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Situação social da população negra por estado*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasília: IPEA, 2014.
- JACCOUD, L. *Racismo e República: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil*. In: THEODORO, M. (Org). As políticas públicas e as desigualdades raciais no Brasil 120 anos após a abolição. Brasília: IPEA, 2008.
- LÓPEZ. L.C. O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. *Interface – Comunicação Saúde Educação*. V.16, n.40, p. 121-134, jan/mar. 2012. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832012000100010 > Acessado em: 02 de julho de 2017.

- MARTINS, T.C.S. *Racismo no mercado de Trabalho: limites à participação dos trabalhadores negros na construção da “questão social” no Brasil*. 2012. 222 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2012.
- _____. Racismo, questão social e serviço social: elementos para pensar a violação de direitos no Brasil. *Revista Inscrita* nº 10, Brasília: Conselho Federal de Serviço Social – CFESS, 2013
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas* – 5. Ed. São Paulo: Anita Garibaldi coedição com a Fundação Maurício Grabois, 2014.
- NICOLAU, Maria Célia Correia. Formação e fazer profissional do assistente social: trabalho e representações sociais. *Serviço Social e Sociedade*. 2004, n.79.
- OLIVEIRA, Dennis de. Dilemas da luta contra o racismo no Brasil. Dossiê: Marxismo e Questão Racial. *Margem Esquerda* – Revista da Boitempo nº 27. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ROCHA, Roseli da Fonseca. *A incorporação da temática étnico-racial no processo de formação em Serviço Social: avanços e desafios*. 2014. 211 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, UFRJ, 2014.
- SANTOS, Artur Tranzola; MAGALHÃES, David Almstadter. Relações Brasil-Inglaterra pós-1845 e o tráfico de escravos: Bill Aberdeen e a Lei Eusébio de Queirós. *Revista de Iniciação Científica* da FFC. V. 13, n. 2. São Paulo, 2013.
- SOUZA, Arivaldo Santos de. Racismo Institucional: para compreender o conceito. *Revista da ABPN - Associação Brasileira de Pesquisadores [as] Negros [as]*. v.1, n.3 - nov. 2010 - fev. 2011, p. 77-87.
- WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade*, v. 25, nº 3. São Paulo, 2016

CARTOGRAFIA SUBJETIVA EM TERRITÓRIO FEMININO KILOMBOLA: EM BUSCA DA UTOPIA DO *BEM VIVER*

SUBJECTIVE CARTOGRAPHY IN KILOMBOLA FEMALE TERRITORY: SEARCHING FOR THE LIVE WELL UTOPIA

Valéria Viana Labrea
Pedro Eduardo Kiekow
Denise Freitas Dornelles

Como citar este artigo:

LABREA, Valéria Viana; KIEKOW, Pedro Eduardo; DORNELLES, Denise Freitas. Cartografia subjetiva em território feminino kilombola: em busca da utopia do bem viver In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 107-120, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 30/12/2018

Aprovado em: 02/05/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



Cartografia subjetiva em território feminino kilombola: em busca da utopia do *bem viver*

Valéria Viana Labrea^a
Pedro Eduardo Kiekow^b
Denise Freitas Dornelles^c

Resumo: Este artigo traz resultados iniciais do projeto de pesquisa e extensão universitária Pedagogia do Encantamento e Economia do Afeto: Cartografia Subjetiva em Território Feminino Kilombola. Apresentaremos especificamente um primeiro nível deste mapa, a metodologia – a cartografia subjetiva e uma parte da história da Comunidade e seus moradores, organizada a partir das narrativas dos pesquisadores e pesquisadoras e dos outros moradores do kilombo.

Abstract: This article bring initial results of reserch and extension projetc of university Pedagogy of Enchantment and Ekonomics of Affection: Subjective Cartography in Female Territory Kilombola. We will present specifically a first level of this map, the methodology - the subjective cartography and a part of the history of the Community and its inhabitants, organized from the narratives of the researchers and the other inhabitants of the kilombo.

Palavras Chave:

Cartografia Subjetiva; Kilombo; Território; Gênero.

Keywords:

Subjective Cartography; Kilombo; Territory; Gender.

^a Professora Adjunta na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul na área de Política e Gestão da Educação no Departamento de Estudos Especializados. E-mail: valeria.labrea@ufrgs.br

^b Educando do Curso de Licenciatura em Educação do Campo da UFRGS. E-mail: pedro.kiekow@gmail.com

^c Educanda do Curso de Licenciatura em Educação do Campo da UFRGS. E-mail: okarancartografias@gmail.com

INTRODUÇÃO

Eu canto pros antepassados
Pros meus aliados,
Pros meus Orixás.
Peço Ago Yê Mojubá
Pras minhas Yás
Pra saravá!

Semente de Baobá

Este artigo traz resultados iniciais do projeto de pesquisa e extensão universitária Pedagogia do Encantamento e Economia¹ do Afeto: Cartografia Subjetiva em Território Feminino Kilombola², realizado pelo Coletivo de Pesquisadoras e Pesquisadores Kilombolas OKARAN³ formado por kilombolas moradores da Comunidade Kilombola Ecológica Morada da Paz, Território de Mãe Preta (CoMPaz) e pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O projeto de pesquisa tem como objetivos: elaborar uma cartografia subjetiva, que mapeie, descreva e reflita sobre os saberes e fazeres da CoMPaz para salvaguardar o patrimônio material e imaterial kilombola, através das narrativas e da experiência social dos sujeitos que compõem a comunidade. Para isso buscamos descrever e analisar as vivências no Território Kilombola CoMPaz, considerando as estratégias de sustentabilidade do território, especificamente a Economia Afetiva; refletir sobre as práticas e os saberes que caracterizam a Pedagogia do Encantamento e as categorias que a compõem e que buscam romper com o senso comum, racista e patriarcal predominante na sociedade.

A metodologia adotada, a cartografia subjetiva, nos permitiu entender a Comunidade Kilombola Morada da Paz, Território de Mãe Preta, e o modo como ela se organizou coletivamente para participar da pesquisa, a fim de dialogar com características do kilombo: a oralidade, a circularidade, o ensinar pela cultura, tradição e história, o fazer junto, as decisões coletivas no ipadê - que em iorubá significa encontro, união e designa as rodas de conversa na Comunidade. Foi dentro do Território que definimos uma gramática para a pesquisa e as categorias que iríamos privilegiar nessa etapa inicial da pesquisa: a memória dos moradores sobre sua chegada ao Território e como contam essa história, os elementos da cultura e espiritualidade que são incorporadas nos rituais do território, suas estratégias de sustentabilidade e o modo como se educam e

1 Grafamos economia com k para aludir a *oikos* que significa casa no grego. Economia, portanto, é uma grafia que para os kilombolas da CoMPaz tem o sentido de buscar essência da *oikonomia* grega, que visava o *cuidado da casa*. Esta cosmovisão, coerente com os valores e a ética kilombola, se opõe à economia ortodoxa condicionada ao pensamento capitalista, racional, lógico e utilitarista que não incorpora em seus modelos a subjetividade e o bem comum.

2 Queremos esclarecer nossa opção pela grafia de *kilombo*, *kilombola* com k, pois entendemos que ao renomear, tentando capturar um outro sentido, ligado à etimologia da palavra, optamos por ressignificar politicamente estes termos, antes associados historicamente a processos de colonização e ao capitalismo e, agora, redefinidos, falam da experiência social da Comunidade Kilombola Morada da Paz (CoMPaz). A língua, como se sabe, é um dos principais instrumentos de dominação política e cabe, portanto, resistir aos sentidos impostos pelo colonizador e se abrir para a polissemia. Em áreas bantas na África, nos contam as Yás, *kilombo* significava *sociedades de homens guerreiros*. No Brasil colonial, a denominação *quilombo* passou a designar o local para o qual homens e mulheres, africanos e afrodescendentes, que se rebelaram ante a sua situação de escravizados e fugiram das fazendas, se refugiaram em florestas e regiões de difícil acesso, onde reconstituíam seu modo de viver em liberdade. Entendemos que kilombo, grafado com q é uma adaptação do colonizador ao termo africano e a usaremos sempre que citarmos textos de outros autores que foram grafados desse modo. Mas para designar o Território de Mãe Preta, suas práticas e processos educativos e de sustentabilidade, iremos grafar *kilombo* com k a fim de afirmar que estamos em uma disputa que é política e linguística, para que se recupere o sentido africano da palavra.

3 O Coletivo OKARAN é coordenado por uma docente do curso de Licenciatura em Educação do Campo - Ciências da Natureza da Universidade Federal do Rio Grande do Sul que foi convidada pela Yá da CoMPaz, por orientação de Mãe Preta, a organizar um coletivo de pesquisadoras e pesquisadores kilombolas, moradores do Território, a fim de organizar e sistematizar o registro e a memória dos conhecimentos contextuais e das tecnologias sociais que são vivenciados e produzidos no kilombo. Atualmente o OKARAN é formado por um morador (BaOgan) e 4 moradoras (Yashodhan, Yamorô, Yabacê, Opá-Tenondé), uma colaboradora (Folaiyan), um educando e uma docente da EduCampo.

educam os jovens e crianças. Por isso dialogaremos com as narrativas já produzidas pelos pesquisadores e pesquisadoras do OKARAN sobre a CoMPaz, principalmente BaOgan (2017), Yashodhan e Kiekow (2017), Yabacê e Yashodhan (2017), Opá Tenonde e Yamorô (2018), Folaiyan (FLORES, 2018), Labrea (2016). O bem viver enquanto utopia possível de um outro modo possível de viver em comunidade nos foi trazido pela leitura de Acosta (2016).

A cartografia (ROLNIK:1989; DELEUZE; GUATARI:1995) é uma pesquisa-intervenção (KASTRUP et al, 2015 e 2016) que nos permitiu organizar os textos, as falas resultantes das vivências na CoMPaz como narrativas. A narrativa tradicionalmente é atribuída a uma obra literária e suas características são descritas por Todorov (2006, p.211) que atribui a narrativa (literária) duas características: ela é simultaneamente história e discurso. A história evoca uma certa realidade, acontecimentos e personagens. E discurso porque existe um narrador que relata essa história. Na nossa perspectiva, tomamos a narrativa como uma história e um discurso⁴ (Pêcheux: 1997) sobre acontecimentos reais, vividos no cotidiano dos sujeitos da pesquisa. Todorov na mesma obra vai falar que a narrativa literária parte de uma visão ou ponto de vista. Na narrativa kilombola nos identificamos com o lugar de fala (RIBEIRO, 2017) que é falar a partir da perspectiva de mulheres negras e de suas condições de produção, ou seja, suas condições materiais, sociais, culturais, simbólicas, política de existência.

A opção metodológica pela cartografia se justifica porque preferimos deixar que as narrativas já estabelecidas contem essa história. As subjetividades individuais e coletivas adquirem um papel relevante nos “estudos culturais sobre identidades construídas sob a forma de narrativas” (SANTOS, 2005: p.19). Nos propomos, a partir do método cartográfico, entender que práticas são desveladas e como se organizam esses novos sujeitos epistêmicos e seu lugar de fala. Essa abordagem pressupõe um novo modo de produzir conhecimentos, necessita de uma racionalidade mais ampla, em que se amplia a diversidade epistemológica do mundo ao credibilizar a experiência social e ao reconhecer que existem infinitas formas de descrever, ordenar e classificar o mundo.

Na nossa perspectiva, a cartografia subjetiva organiza, de forma participativa, para além da representação geográfica ou territorial de paisagens, as narrativas que descrevem as formas de viver e intervir no território, as experiências e tecnologias sociais ali desenvolvidas, a cosmovisão e a simbologia que agregam camadas, adensando esse mapa. A cartografia subjetiva dialoga com as histórias de vida, o registro pictórico, fotográfico, as filmagens, entendendo-as como narrativas que registram as memórias e a experiência social que o coletivo pesquisador e os demais moradores do kilombo desejam fixar como registro da sua experiência (LABREA:2017).

No OKARAN ficou claro, desde o início, que um dos aspectos fundamentais do kilombo eram as narrativas e as vivências - entendidas como experiências coletivas que atestam o estar no mundo e a forma como se educam e educam as crianças e jovens na CoMPaz.

4 Pêcheux estabelece que o discurso é “efeito de sentidos entre interlocutores que enviam para lugares determinados na estrutura de uma formação social” (PÊCHEUX: 1997, p.82). Por efeito de sentido entende-se que o sentido sempre pode ser outro, dependendo do lugar social em que os interlocutores se inscrevem. As condições de produção mostram a conjuntura em que um discurso é produzido, bem como suas contradições. As CP remetem a lugares determinados na estrutura de uma formação social. As relações de força entre esses lugares sociais encontram-se representadas no discurso por uma série de “formações imaginárias que designam o lugar que o destinador e o destinatário atribuem a si e ao outro”, construindo desse modo o imaginário social (PÊCHEUX: 1997, p. 82).

As vivências são momentos em que nos possibilitamos experimentar, sentir, perceber, transcendendo padrões lógicos e racionais de pensamento. Podemos então “viver” na mais pura acepção da palavra, sem nos preocupar com conceitos, pré-conceitos ou juízos de valor, sentindo-nos plenos e conectados ao nosso real ser e ao cosmos. As vivências em nosso kilombo caracterizam-se além da subjetividade de percepções que provocam em cada um dos irmãos/irmãs, por terem um forte envolvimento coletivo/comunitário e um componente espiritual predominante. O lugar é a base para as nossas vivências e o conjunto de nossas vivências constitui a nossa história e sustentam a nossa territorialidade (BAOGAN, 2017, p.9-10).

Desse modo, foi dentro do kilombo que decidimos o que iríamos pesquisar. Fizemos uma vivência onde participaram desde os mais novos aos mais velhos e todos revelaram aspectos da economia e da pedagogia que eram importantes incluir na pesquisa, também nessa vivência escolhemos as ideias-força que iriam orientar nosso estudo. Essa atividade foi gravada e é a referência a qual retornamos quando queremos retomar os combinados. Essa pesquisa está sendo construída pela própria comunidade: nada sobre nós sem nós é um ethos que direciona a pesquisa e traduz um esforço de construir e difundir um saber kilombola singular, com categorias, metodologias, dinâmicas e expressões próprias. No caso do kilombo, utilizamos o nada sobre nós sem nós para marcar um território enunciativo no qual o lugar de fala sobre nossa pesquisa sobre e com o kilombo pertence a uma kilombola ou a uma pesquisadora que o kilombo autorizou a falar ou escrever sobre ele. Neste processo interessa particularmente reconhecer que essas narrativas criam uma ponte entre mundos - o mundo da experiência e o mundo do refletir sobre a experiência.

A cartografia proposta é relevante para entendermos as dinâmicas e experiências sociais da CoMPaz, ao refletirmos sobre a importância dos saberes e fazeres construídos pelos sujeitos que compõem o Território Kilombola que garantem uma pedagogia para transmissão de seus conhecimentos e seu modo de gerar sustentabilidade. Isso é necessário para a salvaguarda da memória do jeito de ser e de viver da CoMPaz, inspirado no Bem Viver, o Buen Vivir que por sua vez é inspirado no Sumak Kawsay, de origem kichwa e que dialoga com o teko porã dos guaranis e na ética da filosofia africana do ubuntu “eu sou porque nós somos” que preza “viver em aprendizado e convivência com a natureza” e “se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida” (ACOSTA, 2016, p. 11-14; 23).

Na perspectiva adotada, as memórias, os saberes tradicionais, as tecnologias e experiências sociais, retratadas a partir de vivências e narrativas são territórios de pesquisa, campos empíricos férteis para uma cartografia subjetiva que busca relacionar os conhecimentos do passado ao presente e ao futuro, caracterizada por uma narrativa afirmativa que mostra o que a comunidade kilombola possui e sua potência latente.

COMUNIDADE KILOMBOLA MORADA DA PAZ, TERRITÓRIO DE MÃE PRETA

Deus é uma mulher preta
E por natureza sei que vou sobreviver
Deus é uma mulher preta
Benção minha mãe para lutar e escrever

A morte meu país genocida reservou pra mim
Porém minha alma não é uma semente daqui
É semente da mente de Deus é de lá do onde eu vim
Rainhas de ontem e hoje florescem em mim

A morte atravessa os sonhos de pretos aqui
Encaro e grito pro Estado não saio daqui
Minha mãe me abençoe e dê forças pra eu prosseguir
Seus olhos d’água refletem a força que moram em mim
Jéssica da Silva Gaspar

Carvalho et al (2002) descrevem a definição clássica de quilombo, que vigorou até meados da década de 1970. Em 1740, reportando-se ao rei de Portugal, o Conselho Ultramarino descreveu da seguinte forma o quilombo: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”(CARVALHO et al: 2002, p.2). Nessa descrição há a presença de cinco elementos: “a fuga, uma quantidade mínima de fugitivos, isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma natureza selvagem que da chamada civilização, moradia habitual, referida no termo rancho, autoconsumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz” (CARVALHO et al: 2002, p.2). O Decreto 4887/2003 amplia esse entendimento e reconhece que comunidades quilombolas são grupos étnico-raciais segundo critérios de “auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003, p.1). Em 2013, levantamento do governo federal indicava cerca de 214 mil famílias e 1,17 milhões de quilombolas em todo Brasil (BRASIL:2013). Algumas dessas famílias vivem na Comunidade Kilombola Morada da Paz, Território de Mãe Preta.

A CoMPaz é uma comunidade quilombola espiritual e ecológica, em um terreno de 5,57 hectares, habitada por mulheres e homens negros que migraram da região metropolitana de Porto Alegre para a área rural do Distrito de Vendinha, no município de Triunfo, no Rio Grande do Sul, com o intuito de viver de um modo sustentável e solidário, em harmonia com o ambiente e com suas tradições ancestrais como caminho para uma melhor qualidade de vida. A CoMPaz foi reconhecida como um território quilombola pela Fundação Cultural Palmares, conforme publicação no Diário Oficial da União de 20.05.2016. BaOgan, Babá⁵ fundador da comunidade e pesquisador do OKARAN, explica que a CoMPaz tem uma trajetória distinta dos quilombos tradicionais:

Realizamos um movimento com algumas singularidades. Não saímos das fazendas para locais interioranos de difícil acesso e localização, numa migração rural-rural como eles, mas fizemos um percurso da cidade para o campo quando iniciamos na CoMPaz um trabalho de profunda entrega à espiritualidade, de conexão com a terra e todos os seres vivos. (...) Fomos inicialmente nos autorreconhecendo como negros e negras herdeiros(as) de um povo lutador, buscando recuperar a nossa história, a nossa cultura e a nossa identidade. Nosso jeito de ser e de viver, nosso processo de resiliência enquanto comunidade foi reconhecido pela Fundação Cultural Palmares em 2016, que nos certificou como autorreconhecidos quilombolas (BAOGAN, 2017, p.2).

Para chegar ao Território, contam que foram orientados por Mãe Preta que disse que encontrariam “duas velhas centenárias” que lhes mostrariam o caminho. Eles levaram algum tempo para perceber que ela se referia a duas poderosas velhas figueiras e não a duas senhoras idosas como imaginaram inicialmente. Quando viram as árvores no Território enfim compreenderam que ali seria sua Morada. Mãe Preta é uma preta velha que acompanha há mais de 20 anos Yashodhan, a Sangoma⁶, guia espiritual e guardiã da cosmovisão da Nação Muzunguê⁷, a Yá que guarda e comanda os ritos no terreiro.

5 *Baba* é pai e *Yá* é mãe em iorubá. Na CoMPaz as lideranças são chamadas de *Yás* e *Baba*.

6 *Sangoma*, na tradição africana, é a pessoa que é chamada para curar e através dela os ancestrais do mundo espiritual podem se manifestar, dar conselhos para curar doenças e desarmonias.

7 O Muzunguê é oriundo do *kikongo*, cujo significado se aproxima da ideia de acolhimento. É um terreiro de chão batido onde se faz atendimentos espirituais, “assemelham-se às casas de Umbanda, ainda que também não sejam exatamente isso – pois em um mesmo espaço-tempo ritual manifestam-se as entidades do Batuque, do Candomblé e da Umbanda” (FLORES, 2018, p.108), e tem as “*preces práticas* e a *noção de meditação ativa* (...)”, o não consumo de carne e de álcool, a compreensão de que o corpo é formado por pontos energéticos, os *chakras* que são atribuídas ao Budismo”(FLORES, 2018, p.115). No Muzunguê há um trabalho de recuperação dos ritos ancestrais, como, por exemplo, a introdução dos tambores nos rezos ou *orins*, como chamam os pontos cantados em louvação aos orixás.

Como aquela que guarda o poder da unidade, Yá é mãe de outros tantos, não apenas daquelas que compartilham consigo o sangue, mas de outras e outros filhas e filhos espirituais. Cada vez mais entregue à vida espiritual, busca fortalecer, com seus companheiros de vida e com as entidades que a guiam em busca de um mundo mais digno, a existência da Comunidade Morada da Paz: lugar de acolhimento, de cuidado, de cura, de vivências de saberes e de fortalecimento da vida. Aos seus filhos e filhas, ensina muito. Dentre tanto, o poder que cada um carrega de ser a transformação que queremos ver no mundo (MORADA DA PAZ, 2018).

Sua companheira, Mãe Preta, é reconhecida como a Yabá⁸ ancestral e mãe da comunidade. Seu Sete, um Exu-Rei é o pai da comunidade. Conta Flores, em sua tese de doutorado, que Seu Sete e Mãe Preta “acompanharam o processo desde o início e, por isso, por tudo o que produzem e cuidam, são considerados a Mãe e o Pai da comunidade e de todos que dela participam” (2018, p.57). Flores fala do encantamento da sua chegada no território ao se deparar com uma comunidade espiritual feminina kilombola:

Mulheres negras, moradoras de uma comunidade espiritual rural, onde todas as integrantes são filhas de um Exu e de uma Preta-velha. Mulheres negras que definiram suas práticas espirituais como universalistas, a partir da relação estabelecida entre três matrizes: budismo tibetano mahayana, práticas afro-brasileiras – incluindo Umbanda, Candomblé e Batuque – e xamanismo indígena mbyá-guarani (FLORES, 2018, p.15).

Afirmamos que Comunidade Kilombola Ecológica Morada da Paz, Território de Mãe Preta é um território negro feminino, pois a grande maioria das moradoras são mulheres que salvaguardam a cultura matricial de seu povo. Elas nos contam nas rodas de conversa que, aos poucos, “os homens foram indo embora” do território e as mulheres permaneceram. Essa característica não é incomum nos relatos de outras mulheres negras onde as famílias se desagregam e os homens deixam as mulheres, geralmente para criar seus filhos sozinhas. O que é incomum nessa narrativa é como essas mulheres subverteram uma memória histórica de discriminação em função de raça, gênero e classe social porque em seu território reconstróem essa memória a partir das atividades de cuidado que pautam sua organização, suas estratégias educativas e de sustentabilidade comunitárias (LABREA: 2017). Ficar, permanecer no kilombo é resistir e investir na vida comunitária e reinventar um modo de ser e estar no mundo diferente daquele que o mundo lhe apresentava (FLORES, 2018, p.142).

O feminino, nesta perspectiva é considerado uma força e em uma roda do grupo de pesquisas OKARAN, ao abordarmos esse assunto, sobre “as que ficaram” houve a seguinte reflexão: “a comunidade sempre foi uma força feminina, mesmo quando o número de homens era igual. Sempre se pensou como fazer, como falar, como conviver com mais cuidado, mais afeto, com mais flexibilidade” embora reconheçam que “tem momentos que a energia masculina é importante para a comunidade (...) quando se estabeleceram os princípios norteadores precisou de uma força mais dura, mais inflexível” (idem, p.169-170).

O masculino e o feminino enquanto forças estão presentes nos homens e nas mulheres do Território e essa presença gera um equilíbrio, embora tanto os homens quanto as mulheres no Território de Mãe Preta tenham escolhido deliberadamente desenvolver seu lado espiritual⁹ e comunitário e priorizar as atividades de cuidado e cura que são identificadas como forças femininas.

Sobre a chegada no Território BaOgan explica:

8 Yabá é o termo usado no candomblé para as Orixás femininas.

9 Na CoMPaz, entende-se por *espiritualidade* a conexão que qualquer ser pode estabelecer com quaisquer forças que participam do cosmos. O conceito de cosmos é o espaço por excelência da diferença. Atenta para o fato de que há inúmeros povos e seres que o habitam – incluindo ar, sol, árvore, cachorro, homens brancos, mulheres negras, eguns, divindades e outros tantos possíveis de nomear em suas diferenças, outros que não se sabe nomear e outros, ainda, que nem ao menos se sabe da existência. A *espiritualidade* possibilita que essa heterogeneidade possa se comunicar, através do que é chamado de *mediunidade*. Essa, por sua vez, pode ser realizada de muitas formas, por conversas, visões, sonhos, sensações, incorporações, intuições, criações, entre outras tantas (FLORES, 2018, p.174).

Nenhum de nós chegou à Comunidade Morada da Paz em 2002 com o propósito de fundar um kilombo. Com o passar do tempo fomos recuperando a nossa história, a nossa cultura e fazendo um mergulho profundo na espiritualidade. (...)Fomos aos poucos interagindo com esse lugar e nos apropriando de suas características, reconhecendo suas singularidades, desconstruindo conceitos sobre o viver rural e construindo saberes baseados no nosso próprio cotidiano. Esse processo não findou. Podemos dizer que ele é contínuo, pois estamos sempre refletindo sobre os movimentos que desencadeamos (BAOGAN, 2017, p.3-4).

A organização da comunidade é em uma hierarquia circular, há diferentes grupos que dialogam: as Yás e o Baba, as mais velhas e o mais velho da comunidade, fundadores da comunidade e responsáveis pelas principais decisões; as Egbomis, as irmãs mais velhas da comunidade; as Iaós, as iniciadas mais novas. Há também os Odomodês, os jovens, os Omadês, as crianças e os pitocos, que são as crianças de até 5 anos de idade (FLORES, 2018, p.16). As decisões são tomadas nos Ipadês, círculo de diálogos, onde todos, desde os pitocos às Iyás falam e escutam e as entidades protetoras do território indicam caminhos possíveis.

BaOgan conta que as pessoas “vinculadas à irmandade levam a ritualística e o jeito de ser e de viver para os lugares que vão em missão ou que moram em tempo parcial. Com isso o lugar energético CoMPaz extrapola a dimensão física e se constitui em um importante elemento do patrimônio imaterial da Nação Muzunguê” (BAOGAN, 2017, p.3) E que em “nosso lugar as relações são próximas, fortes e intensas. Todos se cumprimentam com o Namastê Odirê¹⁰, se abraçam ao sair e ao chegar, ao iniciar um novo dia. Nos ipadês há o pedido de Ago Yê Mojubá¹¹ para que a fala e a escuta seja sagrada e há muitos momentos de partilha, nas refeições e nos ritos” (BAOGAN, 2017, p.5).

Os moradores e moradoras do kilombo, ao longo do tempo, lutaram para tornar o território um espaço no qual as tradições, a religiosidade e a ancestralidade fossem a base de suas práticas no qual o “bem viver coletivo busca respeitar o direito intrínseco de como cada sujeito se coloca no Kilombo” (YASHODHAN; KIEKOW, 2017, p.18.). Na CoMPaz construíram uma leitura holística de vida e de mundo que contempla aspectos materiais e imateriais que permitem uma vivência da espiritualidade e da vida comunitária como processo de afirmação da possibilidade de outras formas de existir e resistir e “imaginar outros mundos”, nos termos de Acosta (2016).

EKONOMIA AFETIVA

A espiritualidade é um caminho sem volta
Morada da Paz

Na CoMPaz as estratégias de sustentabilidade também passam pelo coletivo e cada um oferece o que pode em termos de dinheiro - há uns poucos que trabalham fora do Território - e o recurso financeiro é utilizado de forma coletiva e nos ipadês de ecogestão decidem como que irão gastar, dando prioridade para as demandas coletivas e, na medida em que é possível, atendem as demandas individuais. Para além do dinheiro, se fala em recursos: o tempo, a força de trabalho, os diferentes níveis de conhecimentos, os interesses são também contribuições que cada morador oferece, a partir das suas condições de existência. Todos esses elementos compõem o que convencionamos chamar de ekonomia afetiva, que condensa as estratégias de sustentabilidade da CoMPaz.

10 Namastê Odirê: O Deus que habita em mim saúda o Deus que há em ti para que tu tenhas o melhor dos teus dias no dia de hoje! Saudação ritual na chegada ou quando cumprimentam alguém.

11 Ago Yê Mojubá: expressão que indica respeito pela fala e pela escuta. Saudação ritual quando se pede o axé (poder, energia ou força em iorubá) de fala.

Para a comunidade tudo pode ser recurso: o tempo e a presença, os braços disponíveis para auxiliar no plantio ou na construção de estruturas dentro do território, pessoas dispostas a cuidar das crianças, a cozinhar, a tecer relações com outros coletivos externos, todo trabalho e dedicação de tempo dados à comunidade são percebidos como recursos. O que chamam espiritualidade, e suas muitas ferramentas, fornece recursos de cura, de cuidado, de “manutenção energética”. A natureza oferece recursos, de cura, de alimento e nutrição, de moradia. As doações de comida, de roupa (a partir da qual a comunidade seleciona o que deseja para si e o restante alimenta o brechó que realizam), de materiais de construção ou outros. Materiais reciclados podem ser recursos de artesanato, assim como retalhos de tecidos. O dinheiro, portanto, não é concebido como o único recurso. Ao contrário, é tomado como um entre tantas possibilidades (FLORES, 2018, p.217)

Na busca pelo bem viver seus doze moradores adultos - três homens e nove mulheres - aos poucos foram deixando seus empregos na cidade, seguindo a orientação de Mãe Preta, e se dedicaram a transformar a Morada em um espaço do qual tiram seu sustento por meio de vários projetos ali desenvolvidos - tem hortas de verduras, legumes, chás e temperos, pomar de frutíferas, tudo orgânico ao lado de matas nativas. As mulheres e jovens confeccionam bolsas e acessórios, oferecem pães e produtos alimentícios em feiras e em um Café situado na universidade. Suas crianças - três meninos e cinco meninas, entre dois e catorze anos - e seus jovens - um homem e uma mulher, ambos na idade de dezessete anos, participam de todo processo, acompanhando seus pais e parentes no horário em que não estão na escola.

Toda a comunidade optou por seguir a orientação de Mãe Preta e se organizar para “viver de projetos, e dedicar a vida às ações em que se acredita. Ações que atuam na “mudança que queremos ver no mundo” (FLORES, 2018, p.219) e a partir daí desenvolveram várias estratégias que passam pela agricultura, pelas atividades de ensino, cura e cuidado, por participar de editais públicos, por chás e almoços comunitários, pela produção e venda de produtos alimentícios e acessórios, por doações e campanhas. O conjunto de estratégias de sustentabilidade da CoMPaz são denominadas *ekonomia afetiva*, atividades de cuidado que buscam garantir a sustentabilidade financeira dos moradores.

Atualmente a CoMPaz desenvolve projetos por meio do Instituto CoMPaz que surge em 2015 para dar sustentação ao que Mãe Preta havia orientado: viver de projetos, possibilitar o oferecimento de cursos de formação e a participação da CoMPaz em feiras e outros eventos. “Mais do que isso, seria uma forma de aliar os diferentes desejos de desenvolverem ações que lhes fossem prazerosas, atuantes na criação de um mundo que se deseja e, ao mesmo tempo, fornecessem as bases materiais para suas vidas” (FLORES, 2018, p.222). Das ações que visam a sustentabilidade do território, destacamos: *Apoiwa*¹² CoMPaz é o braço empreendedor comunitário, presente nas feiras dentro e fora do território CoMPaz, onde são oferecidos produtos artesanais do kilombo, como brinquedos, roupas e alimentos. Na perspectiva da CoMPaz, essas atividades são trabalho de verdade pois estão atreladas à sua espiritualidade e torna possível desencadear processos criativos que possibilitam um bem viver de matriz comunitária no qual apostam em um futuro diferente, em um kilombo que irá “durar dez mil anos”, como bem prediz Mãe Preta.

PEDAGOGIA DO ENCANTAMENTO

Há portas que só se abrem pelo lado de dentro
Mãe Preta

Uma característica importante dos adultos que ali vivem é seu alto grau de escolarização – a grande maioria têm graduação e pós-graduação e continuam estudando – e a valorização da educação, não como um mero instrumento de ascensão

12 *Apoiwá* é um termo em iorubá que significa *saco de criação*.

social ou para se encaixar nos valores defendidos pelo capitalismo e globalização hegemônica, mas como uma forma de acesso ao conhecimento acumulado pela humanidade e direito à memória e história. A educação formal, segundo essa lógica, abre portas que tornam possível o acesso a tecnologias e experiências sociais que podem ajudar na qualidade de vida no kilombo e se contrapor aos ataques de fundamentalistas e à criminalização dos terreiros e quilombos. Para além dessa educação formal, defendem um projeto de escola intercultural, pautada na diversidade e nos direitos dos homens, mulheres e crianças e para isso batalham por uma educação do campo kilombola, que ofereça alternativas credíveis para permanecerem e fortalecerem a comunidade. Como sabem que o nome tem poder, chamam de Pedagogia do Encantamento as práticas educativas que desenvolvem na CoMPaz.

Ela se expressa nos processos de Desformação onde estudam e praticam a mediunidade mensalmente. Entende-se também a desformação como um processo a partir do qual todo sujeito passa na medida em que aceita viver a espiritualidade nos termos propostos pela Morada da Paz. “Desformar é, como Mãe Preta diz, tirar da forma em que fomos formatados, ou aprender a desaprender o modo como fomos ensinados” (FLORES, 2018, p.229).

Há também os Encontros Dialógicos, espaços de partilhas com a rede escolar e demais interessados em dialogar sobre uma visão de educação integral e humanizada que é guiada pela cosmovisão afrobudígena da CoMPaz. Os encontros ocorrem uma vez por mês, iniciando em junho e finalizando em novembro. Cada encontro tem uma temática específica que dialoga com os saberes e fazeres da comunidade (YAMORÔ; OPÁ TENONDÉ, 2018).

O ponto de cultura da infância Omorodê desenvolvem várias atividades de que envolvem a etnoludicidade que é um termo que Yamorô, uma das Yás, criou para designar as brincadeiras tradicionais que vem sendo pesquisadas junto aos mais velhos e às mais velhas dos povos e comunidades tradicionais e que falam dessas brincadeiras tradicionais que aparecem em várias tradições e temporalidades. O brincar educa e ensina a história e a cultura dos povos africanos e afrobrasileiros. No ponto de cultura há atividades de contação de história com a Vó Francisca.

A contação de história da Vó Francisca do Kilombo de Mãe Preta tem como objetivo fortalecer o legado oral do povo africano e afrobrasileiro e de estimular que outras aprendizagens possam se estabelecer no indivíduo que compartilha da vivência de interagir com a história contada. Usando da metodologia da oralidade e da circularidade que são princípios da cosmovisão africana, observamos que as aprendizagens se estabelecem através do convívio em comunidade. Aprende-se a contar história porque se convive com a ancestralidade e a circularidade da vida, onde crescemos e também contamos histórias para as gerações futuras, fortalecendo os valores civilizatórios africanos como estratégia de ensino, de resistência e de fortalecimento da identidade de um povo (YABACÊ; YASHODHAN, 2017).

Todos os jovens e as crianças do Território frequentam regularmente a escola regular, fora da CoMPaz, têm bom rendimento escolar e os jovens se preparam para o vestibular em universidades públicas. As crianças e jovens que cursam o ensino fundamental têm que caminhar muito para chegar à escola porque não há transporte público disponível e os jovens que cursam o ensino médio tem que ir até Porto Alegre para poderem cursar a escola pública.

As crianças pequenas – entre dois e quatro anos – que ainda não frequentam a educação infantil participam de atividades educativas no kilombo, antecipando as vivências de desformação na Comkola, a Escola Comunitária Kilombola Epé Layie, que significa terra viva, gestada desde 2013 e que está em vias de se concretizar: os trâmites burocráticos para sua implementação estão sendo organizados, seu projeto político pedagógico sendo elaborado e o local já viabilizado.

A Comkola surge da necessidade de uma educação biocêntrica, intercultural, baseada na diversidade, na cooperação e nos direitos humanos, que contemple a história e a tradição dos povos africanos que compõem a população brasileira porque apesar de previsto na legislação – Lei 10639/03, as escolas públicas raramente incluem em seu currículo disciplinas de história

e cultura africana e afro-brasileira. A ideia é que os mais novos possam ser alfabetizados já na escola kilombola e ter acesso a uma educação que valorize sua história e cultura.

Sem abrir mão da sua história, tradições e religiosidade, vemos que no Território de Mãe Preta os mais novos produzem várias manifestações culturais contemporâneas como poesias e músicas nas quais traduzem esteticamente a violência simbólica que sofrem em cada episódio de preconceito racial ou de gênero que vivenciam fora do território. Uma jovem moradora declara seu espanto ao perceber pela primeira vez que o motivo de muitos atravessarem a rua perto dela era “o medo pela cor de sua pele preta”. Uma música do Coletivo Maracatu Semente de Baobá, formado pelos jovens moradores e moradoras do kilombo, descreve as situações de preconceito e arbitrariedades que os jovens kilombolas estão sujeitos. Essas arbitrariedades são as mesmas a que todos os jovens negros estão sujeitos:

É, quando eu vou no mercado
Vejo o segurança me seguindo, todo espiado.

Na madrugada todo mundo voltando do fervo
E mesmo assim, a polícia para o negro.
Muitas vezes são de bem, estavam só na curtição
Mas para eles temos mesmo é cara de ladrão.

Ai eu me deparo com a situação:
A polícia gritando e eu deitado no chão.
Não importa quantas vezes eu pare e pense
Nunca parece ter um motivo convincente.

Ayan (2017).

Não obstante todas as dificuldades, todos moradores da CoMPaz veem na educação uma possibilidade de qualificar sua presença no Território e lutam por uma escola enraizada, dialógica, que propõe um projeto humanizado e humanizador, de cunho emancipatório, construído a partir do diálogo que as Yás e o Baba mantêm com a universidade e o conhecimento formal e as orientações de Mãe Preta, Seu Sete e os Orixás que frequentam o território e os educam para reafirmar seu modo de ser e viver kilombola, ancorado na espiritualidade onde o passado é honrado e valorizado porque contém e perpetua a experiência social dos mais velhos e dos ancestrais a partir das narrativas e vivências.

A MORADA COMO UM ESPAÇO DO BEM VIVER

Todas as atividades desenvolvidas no Território são sob a guiança de Mãe Preta e das Yás que compartilham com os mais jovens a organização da comunidade. O conjunto das atividades desenvolvidas pela CoMPaz, aqui rapidamente descritas, sugere que várias tecnologias e experiências sociais são desenvolvidas dentro da comunidade e suas narrativas são importantes fontes de pesquisa. O kilombo, seu terreiro e diferentes territorialidades têm suas regras, uma ética e uma estética: produzem cultura, educam, tem uma economia que garante sua sustentabilidade e simbologia.

Essas práticas, em nossa leitura, indicam um futuro de possibilidades já existentes, “plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, concretizadas através das atividades de cuidado” (SANTOS: 2006, p.116). Dialogam com um saber tradicional, matricial, crítico e autocrítico, contextual que permite gestar projetos produtivos de caráter autosustentáveis e emancipatórios que buscam transformar e transcender a realidade. O Kilombo realiza um trabalho de recuperação da sabedoria ancestral africana e afrobrasileira, que relacionamos com a ideia de Bem Viver que é um “processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p.24). Este autor

sustenta que os indígenas - e nós acrescentamos os quilombolas e demais povos tradicionais - não são pré-modernos nem atrasados.

Seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a Modernidade colonial. Com suas propostas, imaginam um futuro distinto que já alimenta os debates globais. O Bem Viver faz um primeiro esforço para compilar os principais conceitos, algumas experiências e, sobretudo, determinadas práticas existentes nos Andes e na Amazônia, assim como em outros lugares do planeta (ACOSTA, 2016, p.24).

Neste artigo apresentamos uma cartografia possível de uma pesquisa ainda em curso, que vem ao encontro da percepção da comunidade da necessidade de sistematizar toda uma gama de saberes ameadados para qualificar e prosseguir a sua missão de transformação civilizatória. Nesse sentido, entendemos que este estudo se insere no conjunto de uma série de propostas oriundas de diferentes culturas que buscam bem conviver em comunidade e com a natureza, revelando as potencialidades, as contribuições, as articulações, as novas configurações, os alcances, os desafios, os limites e as tensões que a produção de um conhecimento crítico sobre o quilombo, com o quilombo, do quilombo pode visibilizar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Alberto. O bem viver; uma oportunidade para imaginar outros mundos. SP: Editora Elefante, 2016.
- ACSELRAD, Henri (org.). Cartografias sociais e território. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRGS, 2008.
- ALMEIDA, A.W. Os quilombos e as novas etnias In: LEIT O (org.) Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.
- AYIAN. Pare e pense. Triunfo, Música, 2017.
- BAOGAN. Lugar, vivências e territorialidade kilombola: um ensaio sobre a Comunidade Morada da Paz. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – FAGED/EduCampo, 2017.
- BRASIL. Guia de políticas públicas para Comunidades Quilombolas – Programa Brasil Quilombola. Brasília: SEPPIR, 2013.
- BRASIL. Quem são os povos e comunidades tradicionais do Brasil? IN: BRASIL. Desenvolvimento Rural: povos e comunidades tradicionais. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/perguntasfrequentes?catid=16>, acesso em 15/12/2018.
- CARVALHO, M.C.P; TURATTI, M.C.M.; SCHMITT, A. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas IN: Ambiente e Sociedade, Ano V - No 10 - 1o Semestre de 2002.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. Mil platôs; capitalismo e esquizofrenia. Vol1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo, ESCOSSIA, Liliana da. Pistas do método da cartografia; pesquisa intervenção e produção da subjetividade. Porto Alegre, Sulina, 2015.
- KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo, ESCOSSIA, Liliana da. Pistas do método da cartografia; a experiência da e o plano comum. Porto Alegre, Sulina, 2016.
- KIEKOW, Pedro E. Epé Layiè (Terra Viva). Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – FAGED/EduCampo, 2017.
- LABREA, Valéria Viana. Cartografias de memória social, tecnologias sociais e produção de conhecimento contextual na Educação do Campo. Projeto de Pesquisa e Extensão Universitária. Porto Alegre: FAGED/UFRGS, 2017.
- LABREA, Valéria Viana, YASHODHAN, BAOGAN, FLOYAN, YAMORO, YABACE, OPA TENODE, KIEKOW, Pedro, Eduardo. Pedagogia do encantamento e economia do afeto: cartografia subjetiva em território feminino kilombola. Porto Alegre, Faced/UFRGS, 2017 (Projeto de Pesquisa OKARAN)
- ROLNIK, Suely. Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo. SP: Estação Liberdade, 1989.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) Democratizar a democracia: Os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. A gramática do tempo; para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.
- SEMENTE DE BAOBÁ. Negra Essência. Música, 2017.
- YASHODHAN; KIEKOW, Pedro E. Inventário em Comunidade Kilombola Morada da Paz Território de Mãe Preta. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – FAGED/EduCampo, 2017.

O COMPONENTE ÉTNICO NO LICENCIAMENTO AMBIENTAL DE GRANDES PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO: A INVISIBILIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM/PA

THE ETHNIC COMPONENT IN THE ENVIRONMENTAL LICENSING OF LARGE-SCALE DEVELOPMENT PROJECTS: THE INVISIBILIZATION OF QUILOMBOLAS COMMUNITIES IN SANTARÉM/PA (BRAZIL)

Diego Pérez

Como citar este artigo:

PÉREZ, Diego. O componente étnico no licenciamento ambiental de grandes projetos de desenvolvimento: a invisibilização das comunidades quilombolas de Santarém/PA. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 121-133, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 13/01/2019

Aprovado em: 07/04/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



O componente étnico no licenciamento ambiental de grandes projetos de desenvolvimento: a invisibilização das comunidades quilombolas de Santarém/PA

Diego Pérez Ojeda del Arco*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma reflexão sobre algumas das limitações que um licenciamento ambiental de um grande projeto de desenvolvimento pode apresentar ao lidar com a presença de grupos organizados a partir do reconhecimento das suas respectivas identidades étnicas. Dessa forma, serão abordados aspectos do processo de invisibilização de comunidades quilombolas representadas pela Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS/PA). Isso será feito a partir da análise dos Estudos e Relatórios de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) elaborados para responder a viabilidade ou não da construção de um porto exportador de grãos sólidos, que seria construído como parte de um projeto desenvolvimentista para a região norte do país.

Abstract: The purpose of this article is to reflect on some of the limitations that environmental licensing of a major development project can present when dealing with the presence of organized groups from the recognition of their respective ethnic identities. In this way, aspects of the process of invisibilization of quilombola communities organized around the Federation of Quilombola's Organizations of Santarém (FOQS/PA) will be approached. This will be done by analyzing the Environmental Impact Studies and Reports (EIA / RIMA) prepared to answer the feasibility or otherwise of the construction of a solid grain export port, which would be built as part of a development project for the northern region of the country.

Palavras Chave:

Licenciamento Ambiental; Comunidades Quilombolas; Baixo Amazonas; Projetos de “desenvolvimento”.

Keywords:

Environmental Licensing; Quilombola population; Lower Amazon; “Development” projects.

* Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense- UFF. Mestrando em Antropologia Social no PPGA da Universidade Federal do Pará- UFPA. Grupo de Estudos Amazônicos-GEAM/UFF. Email: diegoperezojedadelarco@gmail.com

INTRODUÇÃO

Os ataques decorrentes do desmantelamento de políticas públicas que começaram a ser efetivados desde o primeiro dia de governo do presidente Jair Bolsonaro já se refletem em retrocessos ligados ao campo socioambiental, pondo em evidência a atuação da autointitulada Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA). Esses processos, porém, não são uma novidade para a também chamada “bancada ruralista”, a qual, ao longo dos últimos anos, tentou propor e aprovar a maior quantidade de Projetos de Decretos Legislativos (PDLs), Medidas Provisórias (MPs) e Projetos de Lei (PLs), como parte do empenho constante por beneficiar e potencializar os interesses daqueles setores que abertamente defendem.

Nesse sentido, um dos Projetos de Lei (PL) que a bancada vem pondo em questão desde finais de 2016 é a **PL nº 3.729/2004**¹, apresentada pelo então deputado Mauro Pereira (PMDB-RS). Na prática, a PL, que se encontra agora na pauta da Comissão de Finanças e Tributação da Câmara (CFT), pretende flexibilizar o atual sistema de licenciamento ambiental. Em maio de 2017 o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) publicou uma análise detalhada sobre a mesma, concluindo “não ter condições técnicas ou jurídicas de prosperar sem modificações profundas”².

Fica evidente que a aprovação de uma PL como essa se refletiria numa série de ameaças para a seguridade socioambiental do país, cujo sistema de licenciamento ambiental atual vem apresentando limitações, especialmente quando lida com a presença de grupos organizados pelo critério de reconhecimento étnico. Com isso, o trabalho se pauta na reflexão sobre as diferentes invisibilizações a que foram sujeitadas as comunidades organizadas na Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS), a partir do Estudo e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) realizado como mecanismo obrigatório no processo de licenciamento ambiental requerido pela Empresa Brasileira de Portos de Santarém (EMBRAPS), que tinha o objetivo de instalar um terminal portuário voltado ao escoamento de soja.

CONTEXTUALIZAÇÃO

No dia primeiro de junho de 2017 se noticiou em vários meios de comunicação que, após oito trimestres seguidos de recessão, o aumento de 1,1% no PIB, referente ao primeiro trimestre daquele ano, mostrava que tecnicamente Brasil tinham saído da crise. Uma análise mais aprofundada revelava que o aumento se deu em grande parte em função do crescimento de 13,4% do setor agropecuário, que passou a ser denominado como o novo “carro chefe da economia”. Só no que diz respeito ao cultivo da soja, segundo dados fornecidos pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA)³, o país produziu durante o ano de 2016 uma quantidade de 113,923 milhões de toneladas, se mantendo como o segundo maior produtor de soja a nível mundial, perdendo só para os Estados Unidos⁴.

1 Projeto de Lei nº 3.729, de 2004. Disponível em: <https://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1592274&filename=Parecer-CFT-29-08-2017>. 27/04/2017. Acessado em: 14/12/2018.

2 Parecer nº 001/2017- Presidência/IBAMA. *Análise da proposta mais recente encaminhada pela Frente Parlamentar da Agropecuária para a Lei Geral do Licenciamento Ambiental*. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br/phocadownload/noticias/noticias2017/parecer_001_2017_e_ane-xos.pdf>. 05/05/2017. Acessado em: 18/12/2018.

3 Instituição pública vinculada ao hoje em dia único Ministério de Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) devido à desapareição do Ministério de Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agrário (MDA) como resultado das reformas efetuadas pelo governo Temer.

4 Nos dados apresentados pela EMBRAPA referentes à safra 2017/2018 se evidencia um aumento na produção de soja no Brasil, que chegou aos 116,996 milhões de toneladas. Os Estados Unidos continuam sendo o maior produtor de soja a nível mundial com 119,518 milhões de toneladas. Porém as distancias entre ambos países vem-se reduzindo exponencialmente. *Soja em números (safra 2017/2018)*. Disponível em: <<https://www.embrapa.br/soja/cultivos/soja1/dados-economicos>>. maio de 2018. Acessado em: 18/12/18.

Como demonstram as estatísticas, a grande preocupação da agroindústria diante destes *commodities* não gira em torno à sua produção, que inclusive se encontra em um dos seus melhores momentos. O que realmente os preocupa é a maneira como estes produtos serão exportados. Os Portos de Santos/SP e Paranaguá/PR, localizados ao Sudeste e Sul do Brasil respectivamente, foram por muito tempo as rotas prediletas dos navios cargueiros de grãos e cereais para a exportação. Porém, com o aumento exponencial da produção de soja e trigo, estes portos têm esgotado a sua capacidade de exportação. Por isso, uma das principais apostas recentes, tanto do agronegócio quanto do Estado brasileiro, cujos interesses as vezes se confundem, tem sido a invenção do chamado Arco Norte. Nas próprias palavras do atual presidente da Câmara de deputados, Rodrigo Maia (DEM):

[...] (O Arco Norte) propõe a implantação de uma nova logística intermodal de transporte que vai, a um só tempo, diminuir a pressão sobre os portos da Região Sudeste e **aproximar mais os produtores nacionais de nossos parceiros comerciais no resto do mundo.** (Presidente da Câmara de deputados Rodrigo Maia - grifos meus)⁵.

Assim, pode-se observar como o projeto do Arco Norte, ao propor soluções específicas para continuar com as exportações e inclusive incrementa-las, reflete a lógica capitalista do mercado moderno, o qual deve-se encontrar, por via de regra, sempre em constante expansão. Vários autores têm indagado sobre o tema, dentre eles Karl Polanyi, quem se questionou sobre a natureza daquele “moinho satânico” que transforma aos homens em massa. Em sua obra, *A grande transformação*, Polanyi retoma o processo histórico de Cercamento dos campos na Inglaterra do século XVI, acreditando encontrar ali a gênese daquele sistema que conseguiu transformar por completo os tecidos sociais das relações entre os homens. Segundo ele, o estabelecimento da economia de mercado como esfera autônoma da sociedade conseguiu implantar “um novo credo totalmente materialista, que acreditava que todos os problemas humanos poderiam ser resolvidos com o dado de uma quantidade ilimitada de bens materiais” (POLANYI, 2000, p. 58); afirmação que não contradiz em nada à realidade empírica à qual estamos tendo acesso, como evidenciam as constantes estimativas futuras feitas pelo agronegócio. Estas, ao darem como certo o aumento da produção a curto e longo prazo, não somente não dão importância nenhuma aos demais fatores ambientais, sociais e políticos com os quais se poderia estar interferindo, como transmite a ideia da existência de uma quantidade ilimitada de bens num planeta de recursos limitados.

Por sua parte, essa lógica economicista se insere, para poder justificar-se, dentro de um discurso mais amplo que poderia ser entendido como desenvolvimentista. A título de exemplo, podemos tomar as palavras proferidas pelo então ministro da Integração Nacional Helder Barbalho (hoje em dia governador do Estado do Pará) quem, coincidentemente ou não, foi também ministro chefe da Secretaria Nacional de Portos entre os anos de 2015 e 2016. Barbalho sobre o Arco Norte disse o seguinte:

Precisamos mostrar que o Arco Norte é a garantia para o Brasil ser mais competitivo no mercado internacional. Só assim os Estados que estão acima do Centro-Oeste terão condições necessárias de competir. (...) O mercado internacional precisa sentir segurança para aplicar seu capital e executar o que planeja. Além disso, **o Brasil precisa dialogar e entender que sua regulação não pode ser excessiva.** É necessário um ambiente mais desburocratizado em nosso país **para incentivar o desenvolvimento. Precisamos consolidar novos empreendimentos porque isso significa geração de emprego e renda.** (Ex-ministro Helder Barbalho - grifos meus)⁶.

5 *Arco Norte: Um desafio logístico.* Centro de Estudos e Debates Estratégicos, Consultoria Legislativa. Brasília: Edição Câmara, 2016.

6 *Arco Norte é garantia para competitividade do País, afirma ministro.* Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/noticias/infraestrutura/2016/12/arco-norte-e-garantia-para-competitividade-do-pais-afirma-ministro>>. 23/12/2016. Acessado em: 20/12/2018.

Na fala, fica claro que o Arco Norte seria necessário tanto para o “desenvolvimento” da região como para o “desenvolvimento” do país. Porém, o que não chega a ficar completamente claro é o significado real dessa palavra tão utilizada e naturalizada nos dias de hoje. Sobre o assunto, Gustavo Esteva (2000) realizou um trabalho bastante minucioso ao rastrear as origens da palavra “desenvolvimento”, remetendo-se para isso até meados do século XVIII, aos seus primeiros usos dentro da biologia. Nesta área de conhecimento, num primeiro momento, entendeu-se “desenvolvimento” como o processo normal pelo qual os organismos atingiam o seu potencial genético. Num momento posterior, o termo passou a ser entendido como a transformação destes organismos sempre para uma forma mais perfeita, dando-lhe a aquela palavra um sentido similar ao de “evolução”. Além disso, Esteva comenta também como os usos do “desenvolvimento” extrapolaram o campo biológico para se inserirem dentro da esfera do social, ao ser utilizado tanto por naturalistas como por historiadores e filósofos.

Mesmo com uma carga forte de ambiguidade, mantida até hoje, a ideia de mudança favorável manteve-se vigente, sempre com relação a um único modelo ou lei geral e unidirecional, numa argumentação similar à trazida pelo evolucionismo cultural nos primórdios da antropologia. Mas se por um lado as teorias evolucionistas parecem ter sido ultrapassadas nas ciências sociais, o mesmo não aconteceu fora da academia, onde “o modelo de produção industrial, que era nada mais do que uma entre as muitas formas de vida social, tornou-se por definição o estágio final de um caminho unilinear para a evolução social” (ESTEVA, 2000, p. 63).

Com base nessas breves considerações podemos voltar a analisar sob um outro olhar as palavras do ex-ministro da Integração Nacional aqui citadas, principalmente quando este faz referência ao “desenvolvimento” como finalidade máxima para a qual deveriam orientar-se todas as demais ações. Estas poderiam consistir, como no exemplo trazido, na flexibilização ou desburocratização das leis para poder incentivar os investimentos do capital internacional, o qual poderá contribuir à construção de novos empreendimentos como os já planejados dentro do Arco Norte. E é nesse sentido que se pode passar a enquadrar a **PL nº 3.729/2004** citada na introdução do artigo, a qual precisamente procura flexibilizar o licenciamento ambiental para incentivar a construção de empreendimentos industriais sem o entrave da “burocracia” que “limita e afasta” a inversão econômica.

PORTOS EM SANTARÉM

Considerando a consolidação do Arco Norte como nova rota de exportação do agronegócio, entendemos a importância atribuída ao município de Santarém como lugar estratégico para a construção de portos que possam favorecer ao incremento da atividade exportadora. É verdade que outros municípios do Oeste do Estado do Pará já vêm sofrendo mudanças a causa da construção de complexos portuários, dentre os quais o caso mais representativo é o distrito de Miritituba, no município de Itaituba, que desde 2014 tem se convertido em um ponto importante na nova rota do escoamento de grãos e cereais⁷.

Porém, mesmo com a existência de vários portos já instalados em Miritituba, a localização do município de Santarém continua gerando interesse no setor empresarial como possível cenário para a instalação de complexos portuários. Isto principalmente devido à profundidade que o canal de acesso ao rio Tapajós atinge perto deste município, podendo-se receber ali a entrada de navios tipo Panamax⁸, os quais possibilitariam o comércio marítimo intercontinental de grandes quantidades

7 Desde Sorriso, município produtor de soja localizado ao Norte de Mato Grosso, para escoar a produção pelo Porto de Santos era preciso que os caminhões percorressem uma distância de 2200km. Agora, pelo Arco Norte, estes caminhões têm que percorrer somente 1100km até os portos de Miritituba, a metade da distância antes percorrida, o que se traduz numa grande redução dos preços dos fretes.

8 Panamax é um termo que faz referência aos navios que, devido às suas dimensões, alcançaram o tamanho limite (comprimento de 305 m,

de soja e milho. Precisamente este tipo de exportação de grande escala não é possível de se realizar em Miritituba, onde a pequena profundidade do rio faz com que os navios de maior porte não possam ingressar. Por esse motivo o escoamento da soja é ali realizado por meio de barcas⁹, seguindo seu percurso pela hidrovía Teles Pires-Tapajós, em algum momento terão que escoar novamente a produção transportada para navios maiores.

Cabe assinalar também que no município de Santarém atualmente existem dois grandes portos dedicados, um deles parcialmente e o outro por completo, ao escoamento de grãos e cereais. O primeiro destes portos é o Porto da Companhia Docas do Pará (CDP), e o segundo é o conhecido como o “Porto da CARGILL”, construído pela empresa multinacional de mesmo nome. As construções destes portos foram concluídas, respetivamente, nos anos de 1974 e 2000, sendo um prelúdio do que décadas depois viria a ser formalmente proposto como um projeto desenvolvimentista maior pensado para toda a região.

Por sua parte, já no ano de 2014, com a nova regulamentação da lei de portos em vigor, pelo menos três empresas se mostraram realmente interessadas em construir Terminais Portuários de Uso Privado (TUP) no município de Santarém com a finalidade de exportar grãos por meio da nova rota traçada pelo projeto do Arco Norte. A EMBRAPPS foi a empresa que mais avançou com os processos de licenciamento ambiental¹⁰, estando muito perto de obter a Licença Prévia (LP) em fevereiro de 2016. Por isso, foi também a única das empresas que teve que tornar público as características do porto que pretendia construir.

O PORTO DA EMBRAPPS

O Porto da EMBRAPPS, tecnicamente chamado de Terminal de Exportação de Granel Solido da EMBRAPPS, ficou popularmente conhecido como o Porto de Maicá devido à localização planejada para sua construção, a chamada “boca” do Lago de Maicá, localizada na margem direita do rio Amazonas. Alguns representantes da empresa tentaram esclarecer, mediante entrevistas oferecidas a meios de comunicação, que o Porto não seria implantado no Lago de Maicá e sim num terreno próprio de 502.788 m² (com 279.340 m² de área a ser construída), localizado no bairro denominado Área Verde. É certo que algumas das instalações do projeto portuário seriam construídas numa área que corresponde a esse bairro, mas é justamente ali onde se encontra também uma das principais “bocas” ou vias de acesso ao lago de Maicá.

Como consta na própria cartilha física que a empresa distribuiu, e levando em conta a contextualização feita até agora, a EMBRAPPS reconhece que o projeto de construção do Porto foi elaborado com a finalidade de otimizar os processos de transporte, armazenagem e exportação de graneis sólidos. Dessa maneira, a empresa pretendia-se posicionar como alternativa para o escoamento da produção de grãos do Centro-Sul do país, trazendo com isso, como consta textualmente na cartilha, “geração de emprego, renda e desenvolvimento para nossa região, e consequentemente contribuindo para o crescimento de todos”¹¹. Foi interessante observar a argumentação da cartilha porque ela sintetizou o funcionamento dos discursos utilizados como justificativas para a instalação de grandes projetos de infraestrutura, os quais, além dos argumentos económicos, assinalam também as contribuições que os projetos gerariam em favor do “desenvolvimento de todos” (BRONZ, 2016; RIBEIRO, 2015).

“boca” de 33,5m e calado de 26 m) para passar nas eclusas do Canal do Panamá até 2016, quando o canal foi ampliado.

9 Embarcação de fundo chato, reforçada, usada para transportar grandes quantidades de cargas.

10 A EMBRAPPS é uma empresa fundada no município de Santarém no ano de 2012, cujo responsável e representante legal é o economista Pedro Riva, natural de Rio Grande do Sul e proprietário rural de Mato Grosso.

11 Cartilha de apresentação do projeto da EMBRAPPS recebida pessoalmente no local da empresa, na Av. Mendonça Furtado, 1680 A- Sta. Clara, Santarém/PA.

Por sua parte, o terminal portuário da EMBRAPPS estava projetado para ser composto por 3 estruturas, sendo estas o terminal aquaviário, o terminal graneleiro e finalmente o pátio regulador de carretas. Além disso, os dados fornecidos pelo RIMA nos informam que a construção do porto estava planejada para ser realizada mediante duas fases; a primeira fase iria durar em média 24 meses a partir de obtida a licença de instalação (LI), ao término da qual, e uma vez obtida a licença de operação (LO), se começaria com a movimentação de grãos. Se estimava movimentar no primeiro ano de funcionamento uma quantidade de 4,8 milhões de toneladas de graneis sólidos, isto devido a que nessa primeira fase iriam a se construir no terminal somente 2 armazéns graneleiros dos 4 projetados.

Precisamente a segunda fase de construção, que previa uma duração máxima de 18 meses, pretendia concluir, além de outras obras de ampliação dentro do terminal, a construção dos outros 2 armazéns. Os 4 armazéns funcionando em conjunto pretendiam movimentar até 7,92 milhões de toneladas de graneis sólidos por ano.

LICENCIAMENTO AMBIENTAL DA EMBRAPPS

No Brasil o licenciamento ambiental vigente está previsto no artigo 10 da lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, na resolução do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) nº 1, de 23 de janeiro de 1986, no inciso 4 do artigo nº 225 da constituição de 5 de outubro de 1988, no artigo 17 do Decreto nº 99.274, de 06 de junho de 1990, e na resolução do CONAMA nº 237, de 19 de dezembro de 1997. Por sua parte, a resolução do CONAMA nº 1, por meio do seu artigo nº 2, institui a obrigatoriedade do Estudo de Impacto Ambiental, sendo estes o Estudo de Impacto ambiental e o seu Relatório de Impacto ambiental correspondente (EIA/RIMA). Este último deveria ser um relatório conclusivo, em certa forma encarregado de “traduzir” e sintetizar os termos técnicos e demais informações levantadas no EIA.

A EMBRAPPS, com a intenção de dar início ao processo de licenciamento ambiental que pudesse viabilizar a construção do chamado Porto de Maicá, procurou o órgão ambiental competente¹². Por sua parte, para a elaboração do EIA/RIMA, o artigo nº 7 da resolução CONAMA nº 1 estipula que este deverá ser realizado por uma equipe multidisciplinar habilitada; a mesma que será a responsável dos resultados técnicos apresentados, não podendo depender direta ou indiretamente do proponente do projeto. Foi assim que a empresa passou a contratar os serviços da Fundação de Amparo e Desenvolvimento da Pesquisa (FADESP), instituição de direito privado de apoio à pesquisa científica, a qual seria a encarregada de realizar o EIA/RIMA do projeto portuário¹³.

O processo de licenciamento ambiental iniciado pela EMBRAPPS, em seu conjunto, apresentou uma série de irregularidades que foram por mim observadas em outro momento (PÉREZ, 2017)¹⁴. As mesmas fizeram com que o

12 No Estado de Pará o licenciamento ambiental pode ser conduzido por meio da Secretaria Municipal de Meio Ambiente-SEMMA/PA, órgão de competência municipal; por meio da Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade- SEMAS/PA, órgão de competência estadual; ou, por último, por meio do IBAMA, órgão de competência federal. A EMPRAPPS deu entrada ao processo de licenciamento junto com a SEMAS/PA, o que foi questionado posto que, ao estar projetada a construção do Porto na margem direita do Rio Amazonas, dito empreendimento passaria a afetar diretamente a um rio federal situado entre os limites ecológicos da Floresta Amazônica, abarcando mais de dois estados. Por isso, a competência do órgão licenciador deveria ser federal e não estadual, como terminou sendo.

13 “A Fundação de Amparo e Desenvolvimento da Pesquisa- FADESP é uma instituição de direito privado, sem fins lucrativos, que tem como objetivo apoiar o desenvolvimento científico, social e tecnológico da Amazônia. Atua como gerenciadora de recursos nas mais variadas áreas do conhecimento. Criada em 1977 para dar suporte às atividades da UFPA, é, hoje, é um dos grandes agentes estratégicos da região Norte”. <http://www.portalfadesp.org.br/pagina.asp?id_pagina=214>. Acessado em:02/01/19.

14 Para mais informação sobre as irregularidades presentes no processo de licenciamento ambiental da EMPRAPPS consultar PÉREZ, Diego. *As comunidades quilombolas de Santarém/PA e o Porto de Maicá: os efeitos sociais de um empreendimento anunciado*. Trabalho de Conclusão de Curso. Antropologia/ICHF, UFF, Niterói, dezembro de 2017, p.59-82.

licenciamento ambiental fosse alvo de vários processos judiciais, dois dos quais terminaram por suspender o mesmo, se encontrando o projeto de construção do Porto de Maicá suspenso até agora¹⁵.

A INVISIBILIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SANTARÉM NO EIA/RIMA

Considerando o “diagnóstico socioeconômico” apresentado no EIA/RIMA vale a pena discutir a forma em que se fez referência às comunidades quilombolas da região. De fato, o referido estudo passou a defender uma tese na qual se afirmava que a construção do Porto da EMBRAPAS “não apresentaria elementos que possam causar danos socioambientais diretos nestas comunidades (quilombolas)” (RIMA, 2015, p. 41). Mas, a principal irregularidade naqueles estudos foi a invisibilização à qual foram sujeitas as comunidades quilombolas, como consta na fala de Dileudo, presidente da FOQS: “Nós não existimos, não existe comunidade aqui, não existe nada” (Entrevista realizada a Dileudo, 14 de fevereiro do 2017).

Aquele tipo de apagamento das comunidades quilombolas ao qual Dileudo se referiu, me fez pensar em três tipos diferentes de invisibilização postos em prática pela FADESP na realização do EIA/RIMA. Seguindo o raciocínio aqui proposto, para um primeiro grupo de oito das doze comunidades quilombolas agrupadas na FOQS, o processo de invisibilização teria sido total, ao ponto de nem sequer terem chegado a ser mencionadas nos estudos. Seis daquelas oito comunidades apagadas de maneira total contavam inclusive com a Certidão de Autoreconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e com seus respectivos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) concluídos.

Num segundo grupo estão reunidas às quatro comunidades quilombolas da FOQS restantes, as quais, por se encontrarem a uma distância muito próxima do lugar onde se pretende instalar o Porto, não puderam ser invisibilizadas totalmente pela FADESP, chegando a ser mencionadas, mesmo que em alguns casos muito brevemente, dentro do EIA/RIMA. São elas a comunidade quilombola de Bom Jardim, localizada a 10,4 Km da Área Diretamente Afetada (ADA) do projeto, na região de Maicá, no planalto santareno; a comunidade quilombola de Saracura, localizada a 7,5Km da ADA do projeto, na margem esquerda do Rio Amazonas, na região de Tapará; a comunidade quilombola de Arapemã, localizada numa ilha na margem esquerda do Rio Amazonas, na região de Uricurituba, a uns escassos 4km de onde tinha sido projetado o Terminal Portuário; e a comunidade quilombola de Pérola de Maicá, cuja organização é a Associação de Moradores Remanescentes do Quilombo de Arapemã Residentes em Maicá (AMRQARM), a qual se encontra num bairro localizado exatamente ao lado do bairro onde se planejava instalar o empreendimento.

A meu ver, as três primeiras comunidades quilombolas deste segundo grupo teriam sido vítimas de um outro tipo de invisibilização, não total mas parcial. Isto porque, mesmo tendo sido mencionadas no EIA/RIMA, a saída que os técnicos da FADESP encontraram foi a de afirmar que o empreendimento não provocaria impactos socioambientais diretos sobre ditas comunidade.

15 A justiça determinou pela suspensão do licenciamento ambiental da EMBRAPAS graças a uma Ação Civil Pública com pedido de liminar apresentada em conjunto pelo MPF/PA e o MPE/PA no dia 15 de fevereiro de 2016. O pedido de liminar foi outorgado no dia 12 de abril de 2016 pelo juiz da 2ª Vara da Subseção Judiciária de Santarém/PA, e a decisão foi posteriormente ratificada em Brasília, no dia 24 de maio de 2016, pelo Tribunal Federal Regional da Primeira Região. Assim, o licenciamento ambiental da EMBRAPAS, e, por conseguinte, o projeto de construção do Porto de Maicá, se encontram suspensos até que os responsáveis possam comprovar a realização da consulta prévia, livre e informada das comunidades quilombolas e demais populações tradicionais, assim como o prevê a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual Brasil é signatário desde o 2002.



Figura 1: Vista do centro de Santarém desde a comunidade quilombola de Arapemã (observe-se alguns prédios no fundo), as quais estão separadas por uma distância de aproximadamente 6km. A distância entre a boca do lago de Maicá, onde se pretendia construir o Porto, e a comunidade de Arapemã é ainda mais curta, de aproximadamente 4km. Fonte: Acervo pessoal.

Por sua parte, a comunidade quilombola de Pérola de Maicá teria sofrido um terceiro tipo de invisibilização, neste caso não total nem parcial, mas sim forçada. Dita comunidade se encontra localizada na periferia da área urbana da cidade de Santarém, dentro bairro também chamado de Pérola de Maicá. Este, que apresenta características próprias de uma área rural, faz fronteira com o bairro de Área Verde, onde se planejava instalar o Porto da EMBRAPAS. Ambos bairros compartilham a rua Niterói (que finaliza no Lago de Maicá) como um dos seus limites, mas a comunidade quilombola de Pérola de Maicá foi catalogada no EIA/RIMA como fora da ADA pelo empreendimento.

Ao se contar com a presença de uma comunidade quilombola localizada tão próxima de onde se planejava instalar o Terminal Portuário, a solução que os técnicos da FADESP encontraram para poder facilitar a viabilidade do projeto em questão foi a de negar o componente étnico da mesma. Esta ação foi realizada sem dar importância à certidão de Autoconhecimento que a FCP emitiu no ano de 2007. Cabe assinalar também que a comunidade quilombola de Pérola de Maicá já deu início ao processo de titulação do território quilombola junto ao INCRA, contando, inclusive, com boa parte do RTID já concluído.

Sem levar em conta a autoidentificação como critério fundamental para a definição de grupo, que se sustenta num arcabouço jurídico internacional mediante a Convenção nº 169 da OIT, o EIA deu a entender que a comunidade em questão, pelo fato de se encontrar numa área de periferia urbana, teria deixado de ser quilombola, como consta no próprio documento:

Ao abandonarem a ilha eles (os moradores agrupados na AMRQARM) deixaram o território quilombola para trás e passaram a viver de acordo com as regras sociais e políticas do município. **Mesmo se auto afirmando quilombolas, tendo formado uma associação, eles não atendem aos requisitos legais** estabelecidos no artigo nº 3 do Decreto nº 6.040, de fevereiro de 2017 (...). Diante do que diz a lei, a Fundação Cultural Palmares ao certificar o grupo de ex-moradores da ilha de Arapemã, residentes no bairro Pérola de Maicá, desde 1980, área urbana da cidade de Santarém, como “comunidade remanescente de quilombo”, ela reconhece a identidade autoafirmativa do grupo, mas **não é legalmente possível designar a área ocupada por eles no bairro de Pérola de Maicá como sendo território quilombola, pois os mesmos não possuem formas próprias de organização social**, não ocupam e não usam aquele território e os recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, **e nem utilizam conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição da cultura negra**, e vivem igualmente sob as mesmas determinações sociais, econômicas, culturais, políticas e religiosas que os outros munícipes moradores do bairro Pérola de Maicá. (EIA, 2016:586 - grifos meus).

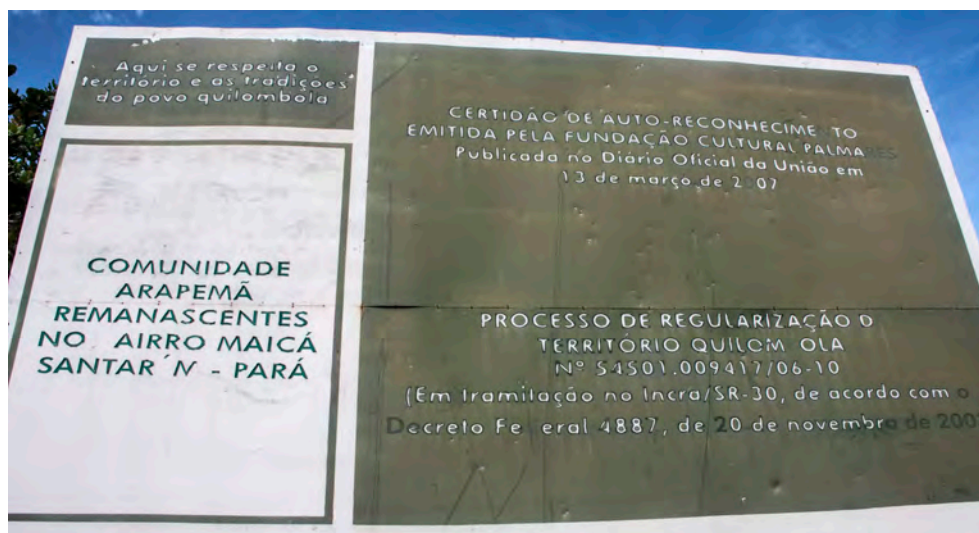


Figura 2: Placa que faz referência à obtenção da Certidão de Autoconhecimento obtida pela AMRQARM, no dia 01 de março de 2007, publicado no Diário Oficial da União em 13 de março de 2007. A placa se encontra colocada do lado de fora da sede da associação quilombola, no bairro Pérola de Maicá. Pode-se ler que o processo de regularização do Território Quilombola já se encontra em tramitação no INCRA/SR-30, com o nº 54501.009417/06-10, de acordo com o Decreto Federal 4887, de 20 de novembro de 2003. Por último, lê-se também, “**Aqui se respeita o Território e as tradições do povo quilombola**”. Fonte: Acervo pessoal.

O trecho extraído do EIA apresenta alguns dos argumentos utilizados pelos realizadores do EIA/RIMA para não reconhecer como território quilombola a área ocupada pela comunidade quilombola de Pérola de Maicá. Um desses argumentos fez referência ao deslocamento realizado por grande parte das pessoas que hoje em dia são moradores do bairro de Pérola de Maicá e da comunidade quilombola ali localizada. Efetivamente, no passado muitos deles se viram obrigados a sair da ilha de Arapemã, o lugar onde tinham as suas residências. Este fato histórico nunca foi negado pelos membros da comunidade quilombola de Pérola de Maicá, os quais inclusive passaram a incluir uma referência direta a dito acontecimento no próprio nome da nova associação que fundaram e na qual passaram a ser organizar, a Associação de Moradores Remanescentes do Quilombo de Arapemã Residentes em Maicá-AMRQARM.

Sabe-se que essa mudança para fora da ilha de Arapemã se deu no final dos anos 1980, e se deveu em grande parte ao fenômeno das chamadas “terras caídas”¹⁶, que foi muito intenso durante aqueles anos. Esta caída literal de grandes porções de terra obrigou a vários dos moradores de Arapemã a se deslocarem pela perda das suas casas, o que sempre formou parte da própria dinâmica da organização local das comunidades de toda a região de várzea. *A novidade nesse caso em particular foi que a comunidade de Arapemã não contava com lugares disponíveis para realocar a grande quantidade de famílias que tinham perdido as suas casas devido ao aumento demográfico que a comunidade tinha registrado nas últimas décadas. Foi por isso que muitas famílias passaram a ocupar alguns lotes de terra disponíveis na periferia de Santarém, os quais foram cedidos pelo prefeito da época.*

¹⁶ As chamadas “terras caídas” e “terras crescidas” são fenômenos naturais que se encontram em estreita relação com as estações climáticas conhecidas como o “verão” e o “inverno” amazônico. É no período do “verão”, quando o nível das águas começa a descer, que as margens dos rios começam a ficar expostas a uma velocidade muito rápida, ficando assim cada vez mais pronunciadas as distâncias que passam a separar a terra firme do nível do rio. Estas distâncias, que pode variar de 1 a 2 metros de altura, fazem com que as bases expostas das margens dos rios fiquem cada vez mais instáveis por causa da correnteza. Pouco a pouco a terra vai cedendo até que grandes pedaços de terra se desmoronam por completo, terminando depositados tanto no fundo como em margens opostas do rio, fazendo assim “cair” e “surgir” grandes pedaços de terra.

O deslocamento não teria porque ser um impedimento, como sutilmente se tenta colocar no EIA, para que o grupo instalado no bairro de Pérola de Maicá possa passar a orientar as suas ações coletivas à reafirmação da sua identidade étnica de comunidade quilombola frente ao Estado. De outra forma, estar-se-ia argumentando em favor de uma noção de identidade limitada exclusivamente pelas fronteiras territoriais do grupo, deixando-se de lado às noções orientadas por um entendimento no qual a identidade étnica é reafirmada socialmente, e construída em base na crença presumida de uma origem em comum e na orientação das ações coletivas (WEBER, 2000, p. 270). No caso específico da comunidade quilombola de Pérola de Maicá, a presunção da origem comum evidentemente não se limitaria a seu passado recente ligado à comunidade quilombola de Arapemã. Através deste se remontaria a um passado muito mais distante, afirmando-se assim a existência de vínculos entre eles e os escravos que tempos atrás habitaram essa mesma região do Baixo Amazonas. Isto sem deixar de levar em conta que o passado ao qual se referem os membros desses grupos “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva” (POUTIGNAT&STREIFF-FENART, 1998 *apud* O’DWYER, 2002, p. 17).

Por sua vez, a referida citação do EIA também diz respeito à “perda da tradição da cultura negra” que a comunidade quilombola de Pérola de Maicá teria sofrido, reforçando-se assim, por colocá-lo de alguma maneira, a sua “não autenticidade étnica”. Frente a esse argumento seria importante lembrar aqui a diferença existente entre a cultura como marcador de grupo e a cultura como limite do grupo (Eidheim, 1969; Eriksen, 1991). Precisamente a maioria dos problemas se iniciam quando se confundem ambos termos e se passa a identificar os grupos étnicos como portadores de uma determinada cultura específica, sendo a etnicidade e a cultura duas noções distintas pensadas erroneamente de forma conjunta nesse contexto. A cultura pode ser entendida como aquilo que o ser humano utiliza para interpretar e agir no mundo, não sendo intocável ou invariável porque se encontra em fluxo, numa variação contínua que se enriquece constantemente com a interação social. Alguns autores têm definido a cultura como algo que “se herda, usa, transforma, adiciona e transmite” (FIRTH *apud* HANNERZ, 1997, p. 12), e é ali onde radica sua variabilidade e autenticidade. Precisamente Edward Sapir entendia a cultura como autêntica quando não era uma mera herança do passado passivamente aceita, precisando da participação criadora dos membros da comunidade (SAPIR, 1971, p. 299).

Sobre o debate da etnicidade, alguns dos clássicos desdobramentos teóricos de Barth, especialmente aqueles que incluem as suas reflexões sobre os grupos étnicos (2000; 2005), nos ajudaram a desconstruir os argumentos de “invisibilidade” encontrados no EIA/RIMA. Assim, para o autor, a prevalência dos grupos étnicos no tempo não é dada pela manutenção dos seus traços culturais, mas sim pela criação de *fronteiras* criadas e mantidas pelo próprio grupo, as quais perduram mesmo com a mudança de características culturais (BARTH, 2000). É importante esclarecer que a existência desses limites não impede a transposição das fronteiras sociais (que podem ter contrapartida territorial), podendo inclusive chegar a ser alterada a própria forma de organização do grupo. Por essas razões, a necessidade de tornar como foco central das investigações as *fronteiras* étnicas que definem o grupo e não o conteúdo cultural por elas delimitado (BARTH, 2000, p. 32), procurando conhecer os limites entre aqueles situados “dentro” e “fora” das mesmas, sendo esse o processo mediante ao qual os integrantes criam seus próprios critérios de pertencimento definidos pelo antropólogo norueguês como sinais diacríticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São estes tempos difíceis para todos, em especial para os povos tradicionais, os quais já vinham tendo ameaçadas, mesmo durante os governos de caráter mais progressistas, as suas condições de existência. Como apontou Maybury-Lewis:

Não importa que as populações indígenas (ou tradicionais) sejam grandes ou pequenas, que sejam ubíquas ou distantes, que vivam em países dominados por regimes de direita ou esquerda, pois são exortadas ou forçadas a abandonar suas culturas em nome do desenvolvimento nacional. (MAYBURY-LEWIS, 1983, p. 110)

Foi precisamente em prol da natureza desenvolvimentista do projeto de construção do Porto de Maicá que, a EMBRAPAS, num claro ato de rejeição às condições contrastivas de existência daqueles povos, configurou mais um caso de racismo institucional, ao entender “o sofrimento que por acaso possa ser infligido a tais povos e populações seria, em parte, justificável” (O'DWYER, 2013, p. 128).

Na sexta-feira 14 de dezembro de 2018, no encerramento das atividades legislativas anuais, os vereadores do município de Santarém/PA incluíram uma emenda à minuta do Plano Diretor do Município (2019-2021), a qual pode permitir a implantação de terminais portuários no Lago do Maicá, hoje em dia configurado como área de preservação ambiental¹⁷. Representantes das comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas da região, que em muitos casos dependem diretamente do uso do Lago de Maicá, mais uma vez foram invisibilizadas, não sendo convocados a dita reunião.

Passaram-se trinta anos desde a aprovação do artigo nº 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), e entendemos não ser possível continuarmos mantendo uma ideia desfasada e cristalizada do termo *quilombo*, mais orientado ao passado do que ao presente. Como Alfredo Wagner (2002) apontou, é momento de passar a pensar não tanto em termos do que o quilombo foi, e sim no que o quilombo é hoje em dia. Passar a pensar como se deram os processos no quais se formaram ditas identidades, que abriram a possibilidade desses grupos alcançarem novas potencialidades para encaminhar e constituir o curso das suas próprias vidas. Nesse sentido, situações concretas, como a assinalada recentemente, tem demonstrado que, mesmo com as limitações que possam existir, a ciência antropológica pode ser de fato utilizada como um “instrumento de reconhecimento público de direitos constitucionais” (O'DWYER, 2002, p. 21).

¹⁷ Na *contramão de decisão popular, vereadores de Santarém aprovam inclusão de Lago do Maicá como área portuária*. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2018/12/17/na-contramao-de-decisao-popular-vereadores-de-santarem-aprovam-inclusao-de-lago-do-maica-co-mo-area-portuaria/>>. 17/12/2018. Acessado em: 07/01/2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Os Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane C. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p.43-82.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução: John Cunha. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p.25-67.
- _____. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, Niteroi: [on-line], n.19, p.15-30. 2º semestre, 2005.
- BRASILEIRO, Sheila & SAMPAIO, José Augusto. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: O'DWYER, Eliane C. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p.83-108.
- BRONZ, Deborah. *Nos bastidores do licenciamento ambiental: uma etnografia das práticas empresariais em grandes empreendimentos*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- EIDHEIM, Harald. When ethnic identity becomes a social stigma. In: BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries*. Oslo: Norwegian Univ. Press., 1969. p. 39-57.
- ERIKSEN, Thomas H. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*, London: [on-line], n.26(2), p.127-144. mar, 1991.
- ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang. *Dicionário do Desenvolvimento*. Tradução: Vera Lúcia M. Joscelyne, Susana de Gyalokay, Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2000. p.59-84.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: [on-line], n.3, p.7-39. 1º semestre, 1997.
- MAYBURY-LEWIS, David. Vivendo Leviatã: Grupos Étnicos e o Estado. *Anuário Antropológico*, Brasília: [on-line], p.103-118, 1983.
- O'DWYER, Eliane C. Os Quilombos e as práticas profissionais dos antropólogos. In: _____. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p.13-42.
- _____. Desenvolvimento e povos tradicionais. In: *Dicionário temático desenvolvimento e questão social: 81 problemáticas contemporâneas*. São Paulo: Anna Blume, 2013. p.123-129.
- PÉREZ, Diego. *As comunidades quilombolas de Santarém/PA e o Porto de Maicá: os efeitos sociais de um empreendimento anunciado*. Trabalho de Conclusão de Curso. Antropologia/ICHF, UFF, Niterói, dezembro de 2017.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação. As origens da nossa época*. Tradução: Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Quanto maior melhor? Projetos de grande escala: Uma forma de produção vinculada à expansão de sistemas econômicos. In: OLIVEIRA FILHO, J.P.; COHN, C. (Orgs.). *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília: ABA Publicações, 2015. p.50-69.
- SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Coleção Amazônica. Serie José Veríssimo. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serv. De publicações [e] Univ. Federal do Pará, 1971.
- SAPIR, Edward. Cultura autêntica e espúria. *Comunicação, linguagem, cultura*, São Paulo: Escola de comunicações e artes, 1971. p.282-312.
- WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília DF: Editora da UnB, 2000. p.267-277.

**A ÁREA DE SAÚDE DA MULHER NEGRA: CONSIDERAÇÕES SOBRE
RACISMO INSTITUCIONAL**

***THE BLACK WOMEN'S HEALTH AREA: CONSIDERATIONS ON INSTITUTIONAL
RACISM***

Sônia Beatriz dos Santos

Como citar este artigo:

SANTOS, Sônia Beatriz dos. A área de saúde da mulher negra: considerações sobre racismo institucional. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 134-146, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 15/01/2019

Aprovado em: 21/04/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



A área de saúde da mulher negra: considerações sobre racismo institucional

Sônia Beatriz dos Santos*

Resumo: O artigo discute a área de saúde da mulher negra como uma estratégia e abordagem que se contrapõe ao racismo presente nas instituições de assistência à saúde, e que têm afetado diretamente as mulheres negras (e a população negra num sentido mais amplo). A organização da área é parte de um movimento alavancado por ativistas e profissionais negras(os) e suas organizações como um campo de conhecimento e intervenção social e política que propunha em meados do século XX, um novo modelo fundado numa perspectiva racial e de gênero, para pensar e atuar na assistência em saúde, demandar o direito à saúde da mulheres, e denunciar o racismo no sistema de saúde.

Abstract: The article discusses the area of Black women's health as a strategy and approach that opposes institutional racism in health care institutions, which have directly affected Black women (and the Black population in a broader sense). The organization of the area was part of a movement leveraged by Black activists and health professionals, and their organizations as a field of knowledge and social and political intervention that proposed in the mid-twentieth century a new model based on a racial and gender perspective to think and act in health care, to demand the women's right to health, and denounce racism in the health system.

Palavras Chave:

Saúde da Mulher Negra; Racismo Institucional; Gênero; Assistência em Saúde.

Keywords:

Black Woman's Health; Institutional Racism; Gender; Health Care.

* Doutora em Antropologia pela University of Texas at Austin/ EUA; professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros; e docente do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas (FEBF/UERJ). E-mail: soniabsantos@yahoo.com

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca refletir sobre a área de saúde da mulher negra como uma estratégia e abordagem que se contrapõe a situações iníquas e ao racismo institucional (RI) na assistência em saúde, que afetavam diretamente as condições de saúde de mulheres negras no Brasil. Alavancada por ativistas e profissionais negros(as) e suas organizações como um campo de conhecimento e de intervenção social e política esta área propunha, a partir da segunda metade do século XX, um novo modelo, fundado numa perspectiva racial e de gênero, para pensar e atuar na assistência em saúde da mulher. Esta linha de pensamento se constituiu como resultado da luta pelo direito à saúde da mulher pleiteada pelos movimentos de mulheres nos quais o protagonismo das ativistas negras se destacava, e ainda, das reivindicações dos movimentos negros que denunciavam o racismo das instituições de saúde e de seus agentes, e exigiam os direitos da população negra ao acesso e a assistência plenos, propondo a criação e implementação de uma Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, que foi instituída pela Portaria No. 992, de 13 de maio de 2009 (BRASIL, 2013).

É preciso destacar ainda que a criação da área de saúde da mulher negra (bem como da população negra) significou mais do que a denúncia do racismo institucional, pois na tarefa de confrontar estereótipos, imaginários, discursos e práticas racistas e generificados a partir de uma lógica heteronormativa, os grupos proponentes necessitaram construir, reconstruir e contrapor formulações epistemológicas tanto nas Ciências da Saúde quanto nas Ciências Sociais. Assim, até meados do século XX cientistas de ambos os campos – assentados no privilégio epistêmico eurocêntrico e no racismo heteropatriarcal – normatizavam, desqualificavam, subalternizavam e desautorizavam de forma hegemônica a produção de conhecimentos oriundos de profissionais, ativistas e intelectuais negros(as) em saúde. Em outras palavras, tratava-se também a partir deste projeto da denúncia e desconstrução de um racismo epistêmico que sustentava a inferioridade dos negros no campo da saúde se utilizando de ideias eugenistas, ainda que esta dimensão do racismo não fosse correntemente mencionada a época da constituição da área. Os argumentos de Oliveira (1998) evidenciam a tomada de consciência destas questões,

Os estudos sobre saúde da população negra no Brasil até meados da década de 60 do século XX, assim como em outras partes do mundo, fazem parte da perspectiva eugenista. Ou seja, integram o ideário da existência de ‘raças puras e superiores’. As ‘raças impuras e inferiores’ foram ‘estudadas’ tão-somente para que pudessem ser encontradas ‘comparações científicas’ de suas ‘impurezas’ e inferioridades (OLIVEIRA, 1998, p. 94).

A despeito dessa concepção a autora demonstra que a saúde da população negra foi ressignificada por pesquisadoras(es) e ativistas dos movimentos negros. Lopes e Werneck (2010, p. 15) compreendem esta área “como um campo de ativismo, conhecimento, saberes e práticas, estratégias de gestão e controle social”. E para Werneck (2001, p. 7), sua reconceitualização representava uma “operação estratégica de desocultamento de um campo vital para a sobrevivência de uma parcela numericamente importante da população brasileira”, demonstrando ainda que sua criação incorporava

[e]lementos de diversas áreas do conhecimento, ampliando para além da biologia e da medicina as possibilidades de leitura da gênese dos processos de saúde-doença junto à população negra e toda a população brasileira. Assim, o racismo e suas consequências; os significados de cultura (e cultura negra); análises das desigualdades sociais e seus efeitos, entre outros, são parte essencial da construção de um significado adequado às necessidades deste grupo populacional em particular. (WERNECK, 2001, p. 7).

As mulheres negras se organizam em torno dessas questões e vão formular suas agendas de enfrentamento das desigualdades no campo da saúde. Esta demanda por direitos se amplia nos anos de 1970 e 1980 ainda no interior do movimento de mulheres, período que caracterizado pelo movimento da Terceira Onda Feminista. Nesse período emergiram o

Movimento de Libertação da Mulher, os empenhos para elaboração do conceito de patriarcado, as conferências mundiais cuja temática principal era a mulher, a institucionalização de parte do movimento feminista “e a elaboração do conceito e da teoria de gênero” (OLIVEIRA, 1998, p. 22), portanto, era um momento de grande efervescência política.

Assim, o conceito de saúde da população negra foi construído pelos próprios segmentos de mulheres negras e homens negros que reivindicavam a melhoria das condições de vida da população e demandavam ações que representassem mudanças efetivas em termos estruturais e ainda influenciassem na elaboração e monitoramento das políticas públicas, em especial aquelas direcionadas à saúde (WERNECK, 2001, p. 7). E a área de saúde da mulher negra foi estabelecida na confluência desses empreendimentos, nos quais mulheres negras de distintos segmentos traziam o foco para suas necessidades específicas em saúde, tomando como referência suas experiências com as situações de racismo, sexismo, e lesbofobia¹ enfrentadas no sistema de saúde.

Este artigo foi composto em três partes. Na primeira, expomos breve conceitualização acerca do racismo institucional. Em segundo apresentamos os contextos sociopolíticos e históricos da emergência área de saúde da mulher negra, assinalando sua articulação com o enfrentamento do racismo no sistema de saúde. Na segunda parte, discutimos a relevância desta formulação para o estabelecimento de estratégias de enfrentamento das situações desiguais, em especial do racismo institucional. Concluímos pontuando a importância do movimento de mulheres negras e de seus empreendimentos na constituição de uma produção de conhecimento teórico-metodológico e de ação política acerca de suas próprias condições de saúde.

O RACISMO INSTITUCIONAL

O racismo se constitui como uma ideologia que se expressa por meio das relações interpessoais e entre grupos, no modo como se estruturam e se desenvolvem as políticas públicas e seus programas e ações de implementação, através das estruturas governamentais e não-governamentais, e no modo como os Estados se organizam para conferir direitos e benefícios e prover serviços à população. De modo que,

trata-se de um fenômeno de abrangência ampla e complexa que penetra e participa da cultura, da política e da ética. Para isso requisita uma série de instrumentos capazes de mover os processos em favor de seus interesses e necessidades de continuidade, mantendo e perpetuando privilégios e hegemonias. Por sua ampla e complexa atuação, o racismo deve ser reconhecido também como um sistema, uma vez que se organiza e se desenvolve através de estruturas, políticas, práticas e normas capazes de definir oportunidades e valores para pessoas e populações a partir de sua aparência atuando em diferentes níveis: pessoal, interpessoal e institucional. (GELEDÉS, s/d: p. 11).

O sistema de saúde no Brasil tem sido identificado e questionado como um espaço de produção, reprodução e disseminação do racismo institucional, sendo este definido como,

A incapacidade coletiva de uma organização em prover um serviço apropriado ou profissional às pessoas devido à sua cor, cultura ou origem étnica. Ele pode ser visto ou detectado em processos, atitudes e comportamentos que contribuem para a discriminação através de preconceito não intencional, ignorância, desatenção e estereótipos racistas que prejudicam minorias étnicas (Comission for Racial Equality, The Stephen Lawrence Inquire Implications for Racial Equality, 1999, p. 2).

1 O termo “lesbofobia” se refere ao preconceito contra mulheres lésbicas.

WERNECK (2016) apresenta o racismo institucional como “a dimensão mais negligenciada do racismo” enfatizando que este “desloca-se da dimensão individual e instaura a dimensão estrutural, correspondendo a formas organizativas, políticas, práticas e normas que resultam em tratamentos e resultados desiguais” (p. 541). Ela o identifica como racismo sistêmico destacando que desta forma este “garante a exclusão seletiva dos grupos racialmente subordinados, atuando como alavanca importante da exclusão diferenciada de diferentes sujeitos nesses grupos (p.541-542)”.

Assinala ainda que para além de se apresentar como uma insuficiência, o RI se constitui num “mecanismo performativo ou produtivo, capaz de gerar e legitimar condutas excludentes, tanto no que se refere a formas de governo quanto de *accountability*” (que traduzo aqui como um processo complexo que requer o compromisso de instituições, grupos e pessoas com uma postura engajada e contínua pautada na ética e responsabilidade que assegurem a vigilância e enfrentamento de situações de RI, e a disposição em promover atitudes e mecanismos antirracistas que auxiliem na prevenção e coibição deste e de seu ocultamento). E afirma que “para que seja efetivo, o RI deve dispor de plasticidade suficiente para oferecer barreiras amplas – ou precisamente singulares – de modo a permitir a realização de privilégio para uns, em detrimento de outros, em toda sua ampla diversidade” (WERNECK, 2016: p. 542).

Werneck (2016) demonstra ainda que o racismo institucional corresponderia “a ações e políticas institucionais capazes de produzir e/ou manter a vulnerabilidade de indivíduos e grupos sociais vitimados pelo racismo” (p. 543). Mas a autora enfatiza que correlacionado ao racismo existem outros fatores – tais como a subordinação de gênero, classe e baseada na orientação sexual – que co-determinam as situações de vida e saúde agravando ainda mais seus efeitos sobre as pessoas (p. 543).

Finalmente, percebemos que no nível institucional o racismo atua – em separado e/ou em intersecção com outras formas de opressão – reforçando e naturalizando formas de preconceito e discriminação que se materializam na indisponibilidade e redução do acesso a serviços e a políticas de qualidade, por fim produzindo e perpetuando desigualdades. Deste modo, o sistema de saúde – através de suas agências e agentes – tem se constituído num veículo de reprodução, internalização e enraizamento desta dimensão do racismo.

CONTEXTOS SOCIOPOLÍTICOS E HISTÓRICOS

Reivindicações pela saúde das mulheres

Na história das sociedades ocidentais, observamos que as mulheres afrodescendentes sempre tiveram participação expressiva nos movimentos femininos que advogavam pelos direitos das mulheres. Os anos 70, 80 e 90 foram um período de florescimento de um conjunto de ações em saúde protagonizadas por grupos femininos de distintos segmentos sociais e pertencimentos étnico-raciais. Destacamos o protagonismo do Movimento Internacional Mulher e Saúde (MIMS), que constituiu um conjunto de eventos fundamentais realizados em distintas regiões das Américas, Europa, Ásia e África. Foram eles: as conferências da ONU sobre a mulher realizadas entre 1975 e 1995, os encontros feministas latino-americanos e do Caribe que ocorreram entre 1981 e 1999, os encontros feministas brasileiros realizados entre 1979 e 1997, e os nove encontros do Movimento Internacional Mulher e Saúde (MIMS) que organizados entre 1977 e 1997 (ver Oliveira, 1998, p. 22-23).

Mas é preciso ressaltar que, a despeito das mulheres negras terem se fundamentado em alguns dos princípios do movimento feminista, elas ao mesmo tempo apresentavam severas críticas a ele por suas limitações em reconhecer as diferenças entre as mulheres dentro do próprio movimento. Assim, ponderavam que tal realidade exigia um olhar para suas necessidades específicas na agenda política do projeto feminista. Esta situação levou as ativistas negras a buscar sua própria

organização e construir uma agenda própria que refletisse suas necessidades e especificidades. Tal posicionamento crítico ao movimento tradicional de mulheres se configurou mais visivelmente na Terceira Onda Feminista, na qual se ampliava a participação de mulheres não brancas, trabalhadoras das classes populares, trabalhadoras rurais, mulheres lésbicas, entre outros segmentos marginalizados e atingidos pela exclusão social crescente.

A luta feminista pela saúde da mulher no Brasil compreende estas influências sociais e históricas, e este legado resultou em ações cruciais que marcaram o campo de luta do movimento em geral e, em específico, das negras, e dentre as quais destacamos algumas a seguir. A primeira foi a criação do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM) em 1983, e adotado pelo governo brasileiro em 1985 e cuja proposta se constituía no atendimento às mulheres de modo integral, levando-se em consideração todas as fases de sua vida: infância, adolescência, idade adulta e terceira idade. O programa reorganizou a assistência à mulher no país e favoreceu uma conceituação crítica da saúde e dos direitos sexuais e reprodutivos (OLIVEIRA, 1998, p. 30-31). Entretanto, como revelou Oliveira (1998, p. 43), o PAISM ficou na “boa intenção” e não foi de fato implementado em sua totalidade no sistema de saúde, situação que perdura até os dias atuais.

Uma segunda ação fundamental foi a criação da RedeSaúde / Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos em 1991, que reunia grupos e mulheres que atuavam e/ou trabalhavam na área de saúde e direitos reprodutivos e sexuais, objetivando apoiar e dar visibilidade política à luta das mulheres pela saúde sob o ponto de vista feminista, além de promover a “participação de mulheres e organizações feministas” na elaboração de políticas públicas e sociais em saúde (OLIVEIRA, 1998, p. 33).

Em terceiro lugar, fundou-se em 1991 a Comissão de Cidadania e Reprodução (CCR), uma instituição multidisciplinar em defesa do exercício do direito individual em termos da reprodução humana em consonância com as declarações da Organização das Nações Unidas (ONU), em especial da Convenção pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (OLIVEIRA, 1998, p. 35).

Em quarto lugar, criou-se em 1992 o Programa Saúde Reprodutiva da Mulher Negra do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), que congregava atividades na área de população e sociedade e oferecia formação em pesquisa na área de saúde da população negra (OLIVEIRA, 1998, p. 36).

E, finalmente, destacam-se os investimentos de fortalecimento e proteção aos direitos sexuais e reprodutivos entre os anos de 1970, 1980 e 1990, que expuseram o problema das altas taxas de mortalidade materna no país e revelaram que os segmentos mais afetados se constituíam em mulheres jovens, pobres, do Nordeste e do Norte do país, e, em termos étnico-raciais, em mulheres negras e indígenas. Diagnósticos produzidos nesses períodos revelavam também que a maioria das mortes era evitável, pois eram provocadas por “hipertensão arterial durante a gravidez, infecções, hemorragias, desatenção e/ou atenção inadequada à mulher em situação de aborto, por descumprimento do direito ao aborto previsto em lei nos casos de estupro e risco à vida da gestante, pela criminalização do aborto, por cesarianas desnecessárias, dentre outros abusos” (OLIVEIRA, 1998, p. 40-41).

Tais circunstância sobre a situação da saúde e dos direitos reprodutivos desses segmentos femininos desencadeou uma série de ações por parte do movimento de ativistas negras para buscar prevenir e reverter esse quadro de adoecimento e mortalidade. O movimento demandava uma intervenção crítica a partir: (1) da formação de comitês de prevenção à mortalidade materna nas secretarias de saúde para enfrentar esta situação, denunciada como genocídio, e (2) da implantação do Sistema Único de Saúde (SUS), do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM) e do serviço de aborto legal (OLIVEIRA, 1998, p. 41).

Diversas redes de saúde da mulher foram criadas entre o final da década de 1970 e o início da década de 1990, entre as quais estão: a Rede Global de Mulheres pelos Direitos Reprodutivos (WGNRR) ou Rede Mundial de Mulheres pelos Direitos Reprodutivos (RMMDR), em 1978; a Rede de Saúde das Mulheres Latino-Americanas e do Caribe, em 1984; e a Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos, em 1991 (OLIVEIRA, 1998, p. 42). Portanto, todas estas ações realizadas pelo movimento de mulheres corroboraram para a organização das mulheres negras em torno de estratégias de enfrentamento do racismo institucional e que assegurassem seus direitos em saúde, a exemplo da criação da área de saúde da mulher negra.

As reivindicações do Movimento Negro pelo direito à saúde

O enfrentamento do racismo institucional, bem como as reivindicações dos negros, sobretudo das mulheres negras por melhores condições de saúde é antiga no Brasil. Segundo Lopes e Werneck (2010, p. 7) “o histórico de constituição de sistemas de atenção à saúde da população brasileira pode ser percebido como o percurso das lutas empreendidas pela população excluída, onde sempre esteve a população negra, por atenção e participação”. As autoras demonstram que os negros sempre estiveram à margem do acesso aos serviços, políticas e programas de saúde no país; e revelam a existência de estratégias de exclusão dos negros na organização dos vários modelos de atenção à saúde² adotados pelo Estado brasileiro ao longo da história, circunstâncias que evidenciam o racismo corporificado pelas instituições como uma realidade sustentada pelo Estado brasileiro. Antes de 1988, apenas quem possuía vínculos formais de trabalho – carteira assinada, um registro formal – poderia acessar o sistema de saúde no país, e somente uma parcela pequena de negras e negros tinha condições de usufruir destes benefícios. Outro aspecto é que os serviços de saúde eram quase inexistentes nas regiões habitadas predominantemente pela população negra (LOPES; WERNECK, 2010, p.7).

WERNECK (2016) ressalta que,

As reivindicações da população negra e de movimentos sociais – especialmente o Movimento de Mulheres Negras e do Movimento Negro – por mais e melhor acesso ao sistema de saúde participaram da esfera pública ao longo dos vários períodos da história das mobilizações negras, principalmente no período pós-abolição, e se intensificaram na segunda metade do século XX, com forte expressão nos movimentos populares de saúde, chegando a participar dos processos que geraram a Reforma Sanitária e a criação do Sistema Único de Saúde. No entanto, é possível verificar que essa presença, apesar de ter contribuído para a concepção de um sistema universal de saúde com integralidade, equidade e participação social, não foi suficiente para inserir, no novo Sistema, mecanismos explícitos de superação das barreiras enfrentadas pela população negra no acesso à saúde, particularmente aquelas interpostas pelo racismo (p. 536).

O século XX foi marcado por debates críticos pela mobilização de diversos grupos da sociedade civil em defesa de direitos, entre os quais se encontram os esforços e estratégias adotadas por grupos negros para o enfrentamento do racismo. Em conjunto com outros setores do movimento social e com os profissionais de saúde, ativistas do movimento negro reuniram esforços para elaborar uma nova concepção de saúde na Constituição Brasileira de 1988, que a institui como direito universal (Art. 196).

2 Santas Casas de Misericórdia (a partir de 1582), Caixas de Aposentadorias e Pensões/ CAPs (1923), Institutos de Aposentadoria e Pensões/ IAPs (1926), Serviço de Assistência Médica Domiciliar/ SAMDU (1949), Instituto Nacional de Previdência Social/ INPS (1966), Plano de Pronto Ação/ PPA (1968), Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social/ INAMPS (1974), Sistema Nacional de Saúde (1975), Programa de Interiorização de Ações de Saúde e Saneamento/ PIASS (1976), Programa de Desenvolvimento de Sistemas Unificados e Descentralizados de Saúde nos Estados/ SUDS (1987) (LOPES; WERNECK, 2010, p. 7).

A Constituição de 1988 foi afirmativa no que se refere aos avanços na área da saúde e ainda criou instrumentos legais para confrontar o preconceito de qualquer natureza – de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (BRASIL, 1988, art. 3º, IV). Foi a partir desta orientação social, cujo horizonte era a promoção do bem-estar de todas as pessoas, que se formulou o Sistema Único de Saúde (SUS), o qual representava uma “política de Estado para garantir a saúde como um direito efetivo para todas e todos” (LOPES; WERNECK, 2010, p. 9).

Ativistas negras e negros se apropriavam desse momento socio-histórico de mudanças na concepção e no acesso à saúde para garantir os direitos da população negra, denunciando suas condições de morbidade e mortalidade. É no contexto de formulação desta nova perspectiva concebida na sociedade brasileira que a noção de saúde da população negra passa a ser utilizada nos anos 80 pelo movimento negro. E nos anos 90 esta ideia é aprimorada pelo movimento de mulheres negras para atender às suas especificidades. Lopes e Werneck (2010, p. 8-9) enfatizam que “esta noção está orientada pela análise sistemática das desigualdades raciais em saúde e no julgamento de que sua manutenção, ao longo dos séculos, é determinada pelo racismo e outras formas de inferiorização social a ele associadas.”

O conceito de saúde da população negra é elaborado, portanto, a partir do momento em que ativistas, pesquisadoras(es), profissionais de saúde, gestoras(es) negras(os), em sua maioria mulheres, e outros atores políticos dirigiram suas ações na busca por equidade em saúde e identificaram o racismo e a discriminação racial como fatores determinantes das condições de saúde (LOPES; WERNECK, 2010, p. 9). Desta forma, as autoras definem a saúde da população negra como um “campo de produção de conhecimento e saberes, atitudes, práticas e estratégias de gestão” que “é construído e aprimorado a partir da necessidade de compreender e intervir nos impactos do racismo sobre a saúde das pessoas, em particular de negras e negros, de confrontá-los e superá-los como pressuposto para a consecução de uma sociedade efetivamente democrática, menos desigual e injusta” (LOPES; WERNECK, 2010, p. 9).

Lopes e Werneck (2010, p. 10-14) afirmam que desde 1990 o movimento de mulheres negras vinha protagonizando ações para a conquista do direito à saúde no país sob a perspectiva do racismo e do sexismo. Destacam-se:

- a) 1990: Campanha Nacional contra a Esterilização em Massa de Mulheres Negras;
- b) 1991: grupos religiosos de matrizes africanas se organizam para enfrentar a epidemia de HIV/Aids;
- c) 1995: Na Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida grupos negros exigiram do governo federal ações que foram posteriormente implantadas em 1996: inclusão do quesito cor nas declarações de nascidos vivos e de óbito, nos sistemas de informação sobre mortalidade (SIM) e nascidos vivos (SINASC), e nos dados de identificação dos sujeitos das pesquisas (resolução no. 196/96);
- d) 2001: elaboração da Política Nacional de Saúde da População Negra;
- e) 2001: Programa de Combate ao Racismo Institucional / PCRI (LOPES; QUINTILIANO, 2007);
- f) 2003: participação na 12ª Conferência Nacional de Saúde garantindo aprovação de deliberações que contemplavam a perspectiva racial, de gênero e geração, dentre outras demandas;
- g) 2004: instituição do Comitê Técnico de Saúde da População Negra / CTSPN;
- h) 2004: organização do Seminário Nacional de Saúde da População Negra;
- i) 2005: Conferência Nacional de Ciência e Tecnologia (subagenda Saúde da População Negra, para investimentos e pesquisas). E ocorreram ainda: (1) a ampliação da participação de negras e negros nos espaços formais de controle social; (2) regulamentação da Política Nacional de Atenção Integral às Pessoas com Doença Falciforme; (3) estabelecimento do dia 27 de outubro como o Dia Nacional de Mobilização Pró-Saúde da População Negra;
- j) 2007: realização da 13ª Conferência Nacional de Saúde;

- k) 2008: instalação da Comissão Intersetorial de Saúde da População Negra no Conselho Nacional de Saúde (Resolução No. 393 de 22 de fevereiro de 2008).

A partir do que foi exposto, observamos que as cronologias das reivindicações contemporâneas das mulheres negras pela saúde nos permitem evidenciar os contextos de surgimento da área de saúde da mulher negra, e ainda como o problema do racismo institucional perpassa por todas as conjunturas expostas. Nos últimos 28 anos, as mobilizações políticas promovidas por redes de articulações nacionais e locais têm se dedicado ao desenvolvimento dessas discussões e ao controle social das políticas públicas de saúde, com foco no enfrentamento do racismo e na promoção da equidade. Neste sentido, um dos mais relevantes projetos de intervenção quanto aos efeitos do racismo institucional, se constituiu na criação do Programa de Combate ao Racismo Institucional no Brasil (PCRI)³, um trabalho organizado regionalmente para discutir questões relacionadas a raça/etnia e objetivava “apoiar, de forma integrada, o setor público no combate e prevenção ao racismo institucional e a sociedade civil na avaliação e monitoramento desse processo” (p.1).

As organizações de mulheres negras estiveram fortemente articuladas com o PCRI, sobretudo porque já apresentavam como pudemos evidenciar larga experiência no enfrentamento do racismo nas instituições de saúde no Brasil. Por fim, como um campo de conhecimento e ação, a área de saúde da mulher negra vai fomentar um modelo de pensar e atuar na assistência em saúde fundado numa perspectiva racial e de gênero, uma abordagem crucial que vai conferir ainda mais visibilidade sobre as peculiaridades e os efeitos do racismo institucional sobre as mulheres negras.

A saúde da mulher negra: a relevância desta formulação

Jurema Werneck (2016) argumenta que,

A saúde da mulher negra não é uma área de conhecimento ou um campo relevante nas Ciências da Saúde. É inexpressiva a produção de conhecimento científico nessa área e o tema não participa do currículo dos diferentes cursos de graduação e pós-graduação em saúde, com raríssimas exceções. Trata-se de assunto vago que, na maior parte dos casos, é ignorado pela maioria de pesquisadoras e pesquisadores, estudantes e profissionais de saúde no Brasil (p.535).

Assim, em seu artigo WERNECK (2016) revela tal realidade e enfatiza a necessidade de subsídios para pesquisas na área, bem como a elaboração de ações que contribuam para “a formulação e gestão de políticas públicas adequadas às necessidades expressas nos indicadores sociais e de saúde das mulheres negras brasileiras” (p.535).

Considerando as discussões anteriores aos anos 2000, observamos que as(os) proponentes da área de saúde da mulher negra já se depararam com um cenário favorável para a formulação de suas bases, devido às lutas empenhadas pelos movimentos de mulheres e negros e, em especial, pelo desenvolvimento da ideia de uma política de saúde da população negra enquanto conceito, instrumento político e ação política, que denunciava e se contrapunha veementemente ao racismo no sistema de saúde e conseqüentemente em suas instituições. Tais experiências auxiliaram o movimento de mulheres negras a identificar e qualificar os indicadores em saúde que evidenciassem suas especificidades, bem como a compreender e dimensionar os impactos da discriminação racial e de gênero nas suas condições de saúde. O grupo também denunciava os efeitos do racismo na produção de enfermidades e ainda a necessidade de discutir o que denominavam de doenças raciais/étnicas. Segundo

³ Parceria entre a Agência de Cooperação Técnica do Ministério Britânico para o Desenvolvimento Internacional e Redução da Pobreza (DFID), o Ministério da Saúde (MS), a Secretaria Especial de Políticas para Promoção da Igualdade Racial (Seppir), o Ministério Público Federal (MPF), a Organização Panamericana de Saúde (Opas) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

Oliveira (1998), as ativistas passaram a adotar tal perspectiva política junto às reuniões estaduais e municipais brasileiras preparatórias para os encontros mundiais.

Sobre esse período embrionário da criação de uma concepção de saúde voltada para as mulheres e a população negra em geral, Oliveira (1998) destacava a ausência de uma reflexão que auxiliasse na “compreensão da dimensão das diferenças e diferenciais raciais/étnicos, da opressão de gênero e do racismo na manutenção, recuperação e perda da saúde, em uma sociedade classista” (...) exemplificando tal lacuna a partir das contestações sobre “o quesito cor – a identificação racial”, indicado por ela como “um problema/desafio nos meios científicos, entre profissionais, serviços, formuladores e implementadores das políticas de saúde” (OLIVEIRA, 1998, p. 43). E prossegue assinalando que:

Em meio a estas polêmicas os dados sobre a saúde da mulher negra brasileira são incipientes e a maioria das nossas “especificidades” (condições biológicas e doenças), são conhecidas por nós através dos dados de outros países. Indicadores de saúde que consideram que cor ou raça/etnia são absolutamente necessários para que possamos avaliar a qualidade de vida dos grupos populacionais raciais ou étnicos; de que adoecem, como adoecem e de que morrem. Ou seja, nos fornecem dados mais confiáveis e reais da morbidade e da mortalidade (OLIVEIRA, 1998, p. 43-44).

Para a autora, não faltavam exemplos que justificassem a necessidade de se considerar o recorte racial em saúde, como a comprovada alta incidência de miomas entre as mulheres negras; a existência da anemia falciforme, considerada a doença genética mais comum entre afrodescendentes; e a hipertensão arterial, que é a causa direta ou indireta de muitas mortes no Brasil e de grande incidência entre os negros, em particular as mulheres. São circunstâncias que levavam a autora a defender a adoção de práticas mais colaborativas e preventivas no campo médico. Ela própria enquanto médica negra afirmava:

Nos interessa que a epidemiologia e a medicina como um todo trilhe o caminho, da tentativa e do esforço, de buscar incorporar ao seu arsenal de análise as diferenças biológicas e as desigualdades sociais, oriundas da opressão de gênero, da opressão racial/étnica e da inserção nas classes sociais. Como dizem Mary Basset e Nancy Krieger: “(...) está bastante evidente que precisamos de novos enfoques para compreender a interpenetração do racismo, das relações de classe e saúde” (OLIVEIRA, 1998, p. 44).

Se valendo mais uma vez de suas considerações, sua proposta era a de que as mulheres negras investissem no enfrentamento da discriminação e das atitudes controlistas e abusivas dos médicos sobre a população negra, em particular sobre as mulheres, atitudes justificadas pelas novas teorizações e reciclagens do racismo científico e do determinismo biológico que emergem no século XX, “fazendo política e fazendo ciência” (OLIVEIRA, 1998, p. 45).

Werneck (2001) argumentava que a Saúde da Mulher Negra é “uma linha de conhecimento e ação que se origina no reconhecimento da multiplicidade de fatores que agem sobre os processos de saúde/doença, como também da multiplicidade de situações favoráveis e desfavoráveis que são vividas pelas mulheres negras brasileiras” (WERNECK, 2001, p. 14). E enfatiza ainda que a linha se delinea a partir “[d]o cruzamento de relações e dilemas sociais, junto a aspectos culturais, econômicos, conjunturais ou estruturais [...], incorporando [...] saberes oriundos de diversas áreas de conhecimento, ao lado de tradições e culturas diversas que influenciam a definição do que uma pessoa é, seus papéis sociais, seu grau de aceitação e de poder de agenciamento das várias realidades” (WERNECK, 2001, p. 14).

De um modo geral, o amadurecimento da ação política de ativistas negras e negros na área da saúde no Brasil favoreceu o estabelecimento e desenvolvimento das áreas de conhecimento da saúde da população negra e das mulheres negras, em especial a partir das décadas de 80 e 90. Este movimento em âmbito nacional e internacional trouxe para o centro das discussões do governo e da sociedade civil a necessidade de se pensar a saúde para além da dimensão biológica, agregando

as influências de problemáticas sociais como as desigualdades raciais/étnicas e de gênero na assistência em saúde.

Finalmente, é crucial destacar que a promoção da saúde da mulher negra tem revelado dimensões da discriminação racial e de gênero que eram invisíveis aos modelos de análise e produção de conhecimento no campo da saúde existentes até então. O movimento de evidenciar as desigualdades em saúde se constitui em uma das principais ações do movimento de mulheres negras até os dias atuais, tanto no plano da ação política quanto no plano da produção de conhecimento, e tem sido sem dúvidas um passo crucial no enfrentamento histórico e cotidiano do racismo institucional no país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreendemos os conceitos de saúde da população negra e da mulher negra como ideias e intervenções que foram construídas no processo de luta dos movimentos negros, em particular das ativistas e feministas negras. Tais movimentos foram fundamentais na organização da sociedade civil, em especial os grupos negros, contra o racismo no sistema de saúde por todo o país. Entre os diversos temas presentes nas pautas políticas destes grupos, destacaram-se:

- a) a compreensão das noções e construções de raça e etnia;
- b) a reflexão acerca de ideologias e práticas racistas oriundas das ciências biológicas e das biociências, cujas elaborações científicas construíram e sustentaram durante os séculos XVIII e XIX a inferioridade genética e física dos negros, ideias que continuaram a influenciar nos séculos XX e XXI as práticas e discursos de instituições públicas e privadas da saúde – na assistência e/ou na formação profissional evidenciando a necessidade de desconstrução destes paradigmas e processos;
- c) a problematização e compreensão do que são racismo e sexismo, suas causas e efeitos sobre a população e as mulheres negras;
- d) o debate sobre o direito à diferença, à igualdade e à equidade em saúde;
- e) as formas de exclusão, violência e vulnerabilidade em saúde que impactam a vida da população e das mulheres negras em particular.

Neste artigo buscamos refletir sobre a constituição da área de Saúde da Mulher Negra como um campo de conhecimento e ação política e sobre a sua relevância para as lutas do movimento de mulheres negras no enfrentamento das desigualdades em saúde, e em particular do racismo institucional no Brasil que acirra ainda mais a produção de iniquidades e injustiças sociais contra a população negra. Procuramos inicialmente contextualizar esse processo de construção demonstrando as influências do movimento de mulheres e do movimento negro, em especial das ativistas e feministas. Em seguida, discutimos a linha de saúde da mulher negra enquanto um novo modelo de compreensão dos efeitos das discriminações raciais e de gênero em saúde.

Em 2013 a ONU Mulheres em parcerias com outras organizações de mulheres brasileiras (em especial negras) e a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR) organizou o Guia de Enfrentamento ao Racismo Institucional. A publicação propõe definir e identificar o racismo institucional e como enfrentá-lo. E foi elaborado como uma ferramenta para que instituições públicas, organizações e empresas pudessem se auto avaliar e construir diagnósticos, indicadores e estratégias que auxiliem no fortalecimento de ações junto ao Estado e sociedade brasileiros para o enfrentamento do racismo institucional, que impacta o cotidiano da população negra no país. Adicionalmente, a publicação promove a igualdade de gênero, raça e etnia visando em especial o fortalecimento das mulheres (Geledés 2013: p. 8).

Concluimos enfatizando que as mobilizações e discussões acerca da saúde da mulher negra, sobretudo no que se refere à saúde sexual e reprodutiva, têm se constituído em núcleos de produção de conhecimento teórico-metodológico e de ação política. Esta linha de pensamento e ação representa um dos maiores legados do movimento de mulheres negras para a sociedade brasileira. Empreendimento que pode ser compreendido como inovações epistemológicas em termos de produção de conhecimento e de elaboração de estratégias de intervenção no campo da política pública em saúde.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYRES, J. C. R. M. et al. O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios. In: CZERESNIA, D.; FREITAS, C. M. de. *Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. p. 117-140.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988. 140 p.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa. □ 2. ed. □ Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013. 36 p. Disponível em: http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_integral_populacao.pdf. Acesso em: 8 setembro 2018.
- COOK et al. The Stephen Lawrence Inquiry. Report of an Inquiry by Sir William Macpherson of Cluny. Advised by Tom Cook, the Right Reverend Dr. John Sentamu, Dr. Richard Stone. Presented to Parliament by the Secretary of State for the Home Department by Command of Her Majesty. February 1999 (Cm 4262-I). Disponível em: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/277111/4262.pdf. Acesso em: 29/12/2018.
- DFID. Programa de Combate ao Racismo Institucional. Boletim Eletrônico Componente Saúde Nº 2 Março - Abril □ 2005.
- Geledés. Guia de Enfrentamento do Racismo Institucional. Realização: Geledés □ Instituto da Mulher Negra; Coordenação: Geledés □ Instituto da Mulher Negra e Cfemea □ Centro Feminista de Estudos e Assessoria. Com o apoio do Fundo para a Igualdade de Gênero da ONU Mulheres, s/d.
- Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/12/Guia-de-enfrentamento-ao-racismo-institucional.pdf>, Acesso em: 28/08/2017.
- LOPES, Fernanda; WERNECK, Jurema. Saúde da população negra: da conceituação às políticas públicas de direito. In: WERNECK, Jurema. (Org.). *Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil*. Rio de Janeiro: Criola e Fundação Heinrich Böll, 2010. p. 5-23.
- LOPES, Fernanda; QUINTILIANO, Rachel. Racismo institucional e o direito humano à saúde. *Democracia Viva*, 2007, n. 34, p. 8-16.
- OLIVEIRA, Fátima. *Oficinas mulher negra e saúde*. Belo Horizonte: Mazza, 1998.
- WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. *Saude soc.*, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 535-549, Sept.2016. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902016000300535&lng=en&nrm=iso. access on 31 Dec. 2018.
- WERNECK, Jurema. *Saúde da Mulher Negra*. Cadernos Criola. Rio de Janeiro: Ed. Criola. Apoio: Public Welfare Foundation e Bird, 2001.
- _____. *Saúde da população negra: passo a passo, defesa, monitoramento e avaliação de políticas públicas*. Rio de Janeiro: Criola e Fundação Heinrich Böll, 2010.

**À PROCURA DO “SUJEITO RACISTA”: A SEGREGAÇÃO DA POPULAÇÃO
CIGANA COMO CASO PARADIGMÁTICO**

***SEARCHING FOR THE “RACIST SUBJECT”: THE SEGREGATION OF THE ROMA
POPULATION AS A PARADIGMATIC CASE***

Marta Araújo

Como citar este artigo:

ARAÚJO, Marta. À procura do “sujeito racista”: a segregação da população cigana como caso paradigmático. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 147-162, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 30/01/2019

Aprovado em: 21/04/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



INSTITUTO DE
CIÊNCIAS
HUMANAS
UFRJ



À procura do “Sujeito Racista”: a segregação da população cigana como caso paradigmático

Marta Araújo*

Resumo: Este artigo procura delinear diversas noções de racismo, desde o entendimento eurocêntrico proposto pela chamada “tradição UNESCO” no início da década de 1950 até às críticas de intelectuais como Césaire e Carmichael/Turé e Hamilton nos anos 1960, e as reverberações destes debates no contexto europeu dos finais dos anos 1990, designadamente com a publicação do relatório Macpherson no contexto britânico. A partir desta discussão, é analisado um caso de estudo paradigmático da perpetuação do racismo em contextos democráticos – relacionado com a segregação da população cigana – revelador da sua legitimação através do funcionamento normal das instituições. Ancorando a reflexão no material empírico apresentado, o artigo dispensa a figura do “sujeito racista” e procura evidenciar os limites de uma abordagem liberal, positivista e eurocêntrica ao racismo – designadamente, a noção de racismo como preconceito do indivíduo acompanhado de ação discriminatória, requerendo a determinação de intenção –, que evade tanto a sua historicidade, como as suas expressões rotineiras nos contextos democráticos ocidentais contemporâneos.

Abstract: This article attempts to outline different conceptions of racism, from the Eurocentric understanding proposed by the so-called “UNESCO tradition” in the early 1950s to the critique by intellectuals such as Césaire and Carmichael/Turé and Hamilton in the 1960s, and the reverberations of these debates in the European context of the 1990s, in particular with the publication of the Macpherson report in the British context. Following this discussion, I analyse a case paradigmatic of the perpetuation of racism in democratic contexts – related to the segregation of the Roma population – revealing its legitimization through the normal functioning of institutions. By anchoring this reflection in the empirical material presented, the article dispenses with the “racist subject” and seeks to highlight the limits of a liberal, positivist and Eurocentric approach to racism – namely, the conception of racism as individual prejudice and discriminatory action, requiring the determination of intent –, which evades both its historicity and its everyday expressions in contemporary Western, democratic contexts.

Palavras Chave:

Racismo Institucional; População Cigana; Segregação em Portugal.

Keywords:

Institutional Racism; Roma Population; Segregation in Portugal.

* Investigadora Principal do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, onde é docente nos Programas de Doutoramento ‘Democracia no Século XXI’ (CES/FEUC) e ‘Human Rights in Contemporary Societies’ (CES/III). O trabalho empírico apresentado neste artigo beneficiou do apoio do projecto COMBAT – ‘O combate ao racismo em Portugal: uma análise de políticas públicas e legislação antidiscriminação’ (2016-19), financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia e pelo Fundo Europeu para o Desenvolvimento Regional (FEDER) através do programa operacional COMPETE 2020 (Ref. PTDC/IVC-SOC/1209/2014 – POCI-01-0145-FEDER-016806). E-mail: marta@ces.uc.pt

INTRODUÇÃO

Recentemente, o discurso público sobre racismo em Portugal tem sido ampliado, sobretudo devido à mobilização de inúmeros coletivos antirracistas e à sua articulação. Em Dezembro de 2016, 22 associações de Afrodescendentes enviaram uma Carta Aberta à *Comissão para a Eliminação da Discriminação Racial das Nações Unidas* a denunciar tanto o racismo estrutural no contexto português, como a falta de comprometimento político das instituições competentes nesta matéria – revelando-se, por um lado, no não-reconhecimento do racismo para além de uma questão de *preconceitos face ao desconhecido* e das ações de *indivíduos racistas*, e, por outro, na ausência de estratégias adequadas de combate ao racismo institucional. Tem sido igualmente visível a crescente mobilização de segmentos da população cigana, reposicionando-se enquanto atores políticos que recusam ser meros *beneficiários* ou *modelos* da intervenção estatal. Precisamente a partir das suas experiências profissionais em iniciativas promovidas pelo Estado, ativistas de todo o país têm denunciado os limites de intervenções políticas que constroem a própria população cigana como *o problema* e não abordam as causas mais profundas e os padrões históricos das desigualdades étnico-raciais.

Este artigo divide-se em duas partes. Em primeiro lugar, proponho uma análise de diferentes entendimentos do racismo em disputa no espaço político e académico desde os anos 1950. Em segundo lugar, examino um caso paradigmático da sua perpetuação e legitimação social e política através do funcionamento *normal* das instituições em contextos democráticos, referente a uma situação de segregação escolar de alunos de uma comunidade cigana. Concluo com uma breve reflexão que mostra os limites de uma abordagem liberal, positivista e eurocêntrica ao racismo – designadamente, a noção de racismo como resultando do preconceito individual e requerendo a determinação de motivação racista –, e evidencio como a pesquisa se amplia a partir do entendimento do racismo na sua dimensão institucional e estrutural.

RACISMO: DAS ESTRUTURAS COGNITIVAS ÀS ESTRUTURAS DE PODER

As críticas do movimento antirracista em Portugal podem ser entendidas como um contributo para a problematização do entendimento dominante do racismo que persiste não apenas no contexto político, mas também académico (ARAÚJO, 2010). Significativamente, esta compreensão é herdeira da abordagem eurocêntrica ao racismo nos debates públicos a partir da década de 1950 (HESSE, 2004a), na designada “tradição UNESCO” (LENTIN, 2004). Segundo Alana Lentin (2004), esta tradição assenta em duas premissas: em primeiro lugar, supõe que provar cientificamente que a teoria da existência de raças humanas está errada levaria à erradicação do racismo; em segundo, que ainda que diferentes “raças” não existissem, outros tipos de diferença entre grupos humanos poderiam ser encontrados. Tais diferenças passaram a ser explicadas em termos de *etnicidade*, o que foi motivado sobretudo pelo trabalho de antropólogos em sociedades ditas “primitivas” (pp. 74-85). Segundo Lentin, esta prática discursiva de construir distinções entre populações é aquilo que sustém o racismo.

As *Quatro Declarações sobre Raça* da UNESCO publicadas entre 1950 e 1967 – que pretendiam retirar legitimidade política e científica ao conceito de “raça” e o substituíram por “grupos étnicos” (UNESCO, 1950), um termo que continua hoje a sustentar a produção da *diferença* – ajudaram a consagrar certas noções-chave que influenciam os debates até hoje. Por exemplo, no preâmbulo ao texto final da *Declaração Sobre Raça* (*Ibid.*), enuncia-se o problema do racismo como residindo “na mente dos homens”, uma questão de “ignorância e preconceito”, um “mal social” ou a “negação dos princípios democráticos” (p. 1); a solução para o racismo, entendido como um problema de estruturas cognitivas, é encontrada na educação e no conhecimento científico (p. 1-2). Significativamente, tal entendimento foi formulado tendo o Nazismo como

caso universal e paradigmático do racismo. Como analisado por Barnor Hesse (2004a), a conceptualização eurocêntrica do racismo que foi sendo forjada tomando um contexto histórico-político particular (i.e. o extremismo do Holocausto, do Nazismo e do nacionalismo) como “experiência paradigmática” privilegiada (p. 14), excluiu as formas de governamentalidade racial rotineira colocadas em prática pelos diversos projetos coloniais europeus ou pela segregação nos Estados Unidos. Consequentemente, o racismo passou a ser entendido “como resíduo, consignado à patologia, um profundo desvio moral do carácter e dos povos liberais e democráticos ocidentais.” (p. 10). Como argumentou Aimé Césaire, em *Discurso sobre o Colonialismo* (1978[1955]):

valeria a pena estudar clinicamente, em pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demónio, que se o ultraja é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os ‘coolies’ da Índia e os negros da África estavam subordinados. (p. 18)

Foi no contexto pós-Holocausto, com a proliferação de estudos com abordagens quantitativas ao racismo (particularmente no campo da Psicologia Social), que se consolidou o *paradigma dos estudos do preconceito* (HENRIQUES, 1984). Foi então institucionalizado um entendimento do racismo como um problema individual: a “teoria das maçãs podres” (p. 60), e a noção de que o racismo é um problema de indivíduos enfermos que devem ser retirados do cesto de fruta e ser re-educados para não contaminar o resto da sociedade. Tendo implícita uma dicotomia entre o *indivíduo* desviante e a *sociedade* vista como naturalmente tolerante (*Ibid.*), nesta abordagem prolifera o uso de metáforas relacionadas com a doença: designadamente, o racismo como um *cancro* ou *vírus* no corpo político da nação (NEAL, 2003; MALAN, 2008). Tal dá lugar a uma abordagem *clínica* das atitudes sociais que enfatiza a *identificação* de indivíduos racistas numa dada sociedade (BONILLA-SILVA, 2003, p. 64), e, como tal, descontextualiza e despolitiza o processo histórico que deu origem ao racismo.

Historicamente, esta compreensão do racismo foi contestada, sobretudo por intelectuais negros que apontavam para as estruturas de poder geradoras da distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos através de classificações e hierarquias raciais. Em meados de 1960, a conceptualização da noção de racismo institucional, por Stokely Carmichael (*aka* Kwame Turé) e Charles Hamilton (1992 [1967]), no livro *Black Power: the politics of liberation in America*, veio consolidar a crítica à noção dominante de racismo enquanto um problema de indivíduos preconceituosos:

O racismo é tanto aberto como encoberto. São precisas duas formas intimamente relacionadas: indivíduos brancos que atuam contra a comunidade negra e a comunidade branca em geral que atua contra a comunidade negra. Chamamos-lhes racismo individual e racismo institucional. O primeiro consiste em atos explícitos de indivíduos, que causam morte, lesões ou a destruição violenta de bens. Este tipo pode ser gravado pelas câmaras de televisão [...]. O segundo tipo é menos manifesto, muito mais subtil, menos identificável em termos dos indivíduos específicos que cometem os atos. Mas não é menos destrutivo para a vida humana. [Tem] origem na operação das forças estabelecidas e respeitadas na sociedade e, portanto, recebe muito menos condenação pública do que o primeiro tipo. (p. 20)

Note-se como os autores estão menos preocupados em categorizar o racismo como flagrante ou subtil – uma discussão que continua a pautar muitos debates – do que enfatizar os efeitos perniciosos de qualquer forma de racismo na vida humana. Assim, questionam a ênfase na excepcionalidade política e no “sujeito racista” para desafiar a normalização do racismo no centro da cultura política de sociedades democráticas (GILROY, 1992) e o papel das “forças estabelecidas e respeitadas na sociedade”, que, através de práticas consensualizadas/doras, o perpetuam. Para tal, problematizam uma ideia minimalista do racismo *como* requerendo deliberação ou intencionalidade (GILLBORN, 2002):

Os indivíduos “respeitáveis” podem absolver-se da culpa individual: eles nunca colocariam uma bomba numa igreja; nunca apedrejariam uma família negra. Mas continuam a apoiar autoridades e instituições políticas que perpetuam e fazem políticas institucionalmente racistas. Assim, atos de racismo individual e explícito podem não tipificar a sociedade, mas o racismo institucional sim – com o apoio de atitudes encobertas e individuais de racismo. (CARMICHAEL/TURÉ & HAMILTON, 1992[1967], p. 21)

O trabalho de Carmichael/Turé e Hamilton, nos anos 1960, constitui um marco histórico ao procurar equacionar o racismo como uma questão política e não meramente moral, ao mesmo tempo que evidencia que o seu entendimento enquanto preconceito, entretanto hegemónico, foi sempre contestado.

A noção de racismo institucional é fundamental para dar conta da sua dimensão estrutural. Como argumentou Philomena Essed (1991), o conceito de racismo individual encerra em si uma contradição: “o racismo é, por definição, a expressão ou ativação do poder de um grupo” (p. 37). A autora propõe que uma abordagem mais produtiva do que a procura do “sujeito racista” é a identificação dos processos através dos quais o racismo se reproduz e renova. Essed nota também como é importante distinguir o conceito de racismo institucional enquanto racismo sistémico de uma definição que reduz o racismo à “discriminação institucional” (i.e. uma discriminação que *acontece* em contextos institucionais), e “desvaloriza o poder da ideologia na estruturação do racismo na sociedade...” – um entendimento que tem caracterizado muito do debate na Europa (p. 36-37).

De facto, contrariamente ao contexto americano, o debate sobre racismo institucional esteve praticamente ausente no contexto europeu até recentemente. Quando ele tem tido lugar, tem resultado sobretudo da mobilização social. O exemplo mais ilustrativo encontra-se no contexto britânico da publicação do relatório Macpherson (1999), que reportou o inquérito à atuação da Polícia Metropolitana de Londres em torno da morte de Stephen Lawrence, com 17 anos, na noite de 22 de Abril de 1993 – e considerou que a força policial era “institucionalmente racista”. Stephen e Duwayne, dois jovens negros, esperavam o autocarro em Eltham, no sul de Londres, quando o primeiro foi esfaqueado por um grupo de jovens brancos num crime com motivação racista; faleceu antes de chegar a ambulância. Em cena, um polícia presumiu tratar-se de um “ajuste de contas entre negros” e não perseguiu os suspeitos indicados por Duwayne Brooks, nem recolheu provas cruciais, levando ao falhanço da investigação policial. A família Lawrence – não uma família típica, pelos recursos políticos e financeiros que mobilizou – conseguiu a abertura de um inquérito oficial no contexto da eleição do Novo Partido Trabalhista em 1997. O inquérito incidiu não sobre o assassinato, mas sobre a atuação da Polícia Metropolitana de Londres: do momento em que Stephen foi encontrado ainda com vida à falha em recolher provas, dos trâmites do processo após a sua morte ao tratamento dado à sua família – tudo levou a concluir que a Polícia Metropolitana de Londres não garantiu a sua proteção nem que fosse feita justiça à sua morte, e que era “institucionalmente racista”.¹ A publicação do Relatório Macpherson dá conta da formulação do conceito de racismo institucional por Carmichael/Turé e Hamilton, ao mesmo tempo que se salienta a natureza cada vez mais elusiva do racismo. Colocando o problema ao nível da implementação das políticas e das práticas quotidianas dos agentes policiais da força metropolitana (MACPHERSON, 1999, par. 6.24), o racismo institucional é definido como:

O fracasso coletivo de uma organização em fornecer um serviço apropriado e profissional às pessoas por causa de sua cor, cultura ou origem étnica. Pode ser visto ou detetado em processos, atitudes e comportamentos que equivalem a discriminação por preconceito inconsciente, ignorância, irreflexão e estereótipos racistas que prejudicam a minoria pessoas étnicas. (par. 6.34)

Apontando-se que o racismo é “uma doença que não pode ser atacada isoladamente pela organização envolvida” e que

¹ Devido à falta de recolha de provas pela polícia, apenas em 2012 foram condenados dois dos cinco indivíduos envolvidos na morte de Stephen. Ver: <https://www.theguardian.com/uk/2012/jan/04/dobson-norris-murder-stephen-lawrence>, acessado em 13 de Dezembro de 2018.

a “infestação” do racismo na polícia requer uma abordagem sistémica (Ibid., par. 6.35), no relatório de Sir William Macpherson of Cluny não se encontram quaisquer alusões às origens e contexto histórico no qual tal “doença” emergiu: nas 389 páginas não há qualquer menção ao colonial(ismo), imperial(ismo) ou à escravatura e o seu legado em termos de institucionalização do racismo nas sociedades modernas. Nesse sentido, “O conceito de racismo institucional [entrou] num domínio público que não tinha especificação de uma história ou formação cultural na qual pudesse ser localizado: consequentemente, não havia políticas institucionais ou discurso político com os quais pudesse ser demonstrado estar associado”. (HESSE, 2004b, p. 131)

O racismo contemporâneo deve, portanto, ser visto na sua historicidade, e não pode ser entendido fora da *modernidade racializada* (HESSE, 2007) na qual emergiu e que levou à sua progressiva institucionalização em sociedades democráticas (GOLDBERG, 2002). Neste artigo, sigo a noção de racismo enquanto “um sistema de desigualdades estruturais e um processo histórico, ambos criados e recriados através de práticas rotineiras” (ESSED, 1991, p. 39). O racismo é estrutural, porque a dominação e a discriminação são (re)produzidas através da formulação de regras, leis e regulamentos e através do acesso e a distribuição de recursos; o racismo é também um processo, dado que não existe fora das práticas quotidianas onde é reproduzido e reforçado, adaptando-se continuamente às permanentes mudanças sociais, económicas e políticas (p. 43-44).

O objetivo das secções seguintes deste texto é evidenciar como se legitima a perpetuação do racismo em contextos democráticos a partir do caso da segregação escolar. Considero que este é um exemplo paradigmático da institucionalização do racismo na sociedade portuguesa na medida em que revela o funcionamento *normal* das instituições de contextos democráticos, assim como o envolvimento – ainda que involuntária ou inadvertidamente – de inúmeros atores social e politicamente relevantes nas estruturas de tomada de decisão. Consequentemente, o caso analisado ilustra os limites de um entendimento do racismo como um problema de indivíduos racistas, preconceituosos ou ignorantes, e aponta para a cumplicidade dos “respeitáveis” e “bem-intencionados” profissionais de várias esferas da vida quotidiana na perpetuação da discriminação étnico-racial.

NOTAS METODOLÓGICAS: A SEGREGAÇÃO ESCOLAR DE POPULAÇÕES CIGANAS COMO CASO DE ESTUDO

Apresenta-se agora o caso de estudo sobre segregação escolar, resultante da constituição de uma turma frequentada exclusivamente por estudantes ciganos numa escola do 1º Ciclo Ensino Básico (alunos dos 6 aos 10 anos de idade). Este exemplo foi selecionado pela sua qualidade enquanto *caso paradigmático*, no sentido em que “ênfatisa características mais genéricas da sociedade em questão” (Flyvbjerg, 2006, p. 232). Designadamente, o caso não representa uma “anomalia” do contexto democrático: a escola e o sistema educativo funcionavam *normalmente*, os intervenientes não eram o protótipo da imagem do *sujeito racista*; simplesmente, o racismo continua a ser perpetuado e legitimado nas sociedades democráticas pelo funcionamento normal das instituições, da legislação em vigor, dos processos e práticas rotineiras em diferentes âmbitos da vida humana.

O caso de segregação teve lugar há poucos anos numa escola no sul de Portugal, numa localidade que designei por Pedras Brancas,² estudado no âmbito de um projeto sobre discriminação racial em Portugal. Foram recolhidos dados através de vários métodos de investigação:

a) Análise da imprensa e de conteúdos online | Foram encontradas cerca de 25 entradas online sobre o caso

² De forma a proteger a identidade dos participantes na investigação, os nomes, sexo, locais e datas foram alterados; as fontes noticiosas foram omitidas.

analisado. A maior parte refere-se a notícias de jornais com presença online, tanto nacionais como locais. As notícias serviram para reconstituir a cronologia de eventos e intervenções públicas sobre o caso, informação essa que foi subsequentemente aferida através das entrevistas realizadas. As fontes originais não são citadas de forma a preservar a identidade dos participantes; o fraseado foi alterado nesse sentido. Nos casos em que certos atores recusaram conceder uma entrevista, as suas intervenções junto dos *media* foram utilizadas como fontes de informação para reconstituir as suas posições públicas sobre o caso.

b) Análise de documentos | Foi analisada a legislação nacional relativamente à discriminação étnico-racial e, no âmbito da educação, à constituição de turmas escolares. Foram também analisados documentos oficiais relativos a iniciativas políticas no âmbito da chamada “integração” das comunidades ciganas e documentos específicos relativamente ao caso (nomeadamente, da Provedoria de Justiça, do Ministério da Educação e do Alto Comissariado para as Migrações). Consultaram-se ainda os relatórios europeus e recomendações da Agência para os Direitos Fundamentais e da Comissão Europeia contra o Racismo e a Intolerância.

c) Trabalho empírico | Foram identificados, como participantes, pessoas com responsabilidades profissionais na situação ou conhecedoras do caso, para compreender como diversos atores lidam com situações de discriminação étnico-racial no quotidiano. Os participantes foram inicialmente identificados através de notícias sobre o caso, e a partir daí através de uma estratégia de “bola de neve”. O acesso ao terreno foi difícil dada a visibilidade mediática que o caso havia adquirido. Com a realização da primeira entrevista e alguma perseverança, acabámos por obter mais respostas positivas. Foram realizadas várias visitas a Pedras Brancas, assim como deslocações a outros pontos do país, para a recolha de materiais e realização de entrevistas com quase 20 participantes. O trabalho de campo levou cerca de um ano, com entrevistas com: dois representantes de instituições europeias de monitorização e combate ao racismo (EU); seis representantes e decisores políticos a nível local e nacional (POL); cinco diretores de escola/agrupamento e professores (ESC); três técnicos sociais e dinamizadores culturais (SOC); três jornalistas (MED).³ As entrevistas semiestruturadas foram conduzidas geralmente por dois investigadores,⁴ no local de trabalho dos participantes ou em locais públicos com condições adequadas.

RACISMO E SEGREGAÇÃO DA POPULAÇÃO CIGANA EM PEDRAS BRANCAS

Para superar o entendimento do racismo como “preconceitos” desconectados do seu contexto histórico, devemos considerar o papel crucial que as noções de “raça” e “etnia” assumiram nos processos de formação nacional e projetos (pós-) coloniais. De fato, a história da população cigana em Portugal está matizada pela história da consolidação da nação portuguesa e o projeto colonial – apesar da parca literatura neste âmbito em comparação com o Brasil. Desde o século XVI, foi produzida legislação considerável com o objetivo de forçar a assimilação da população cigana e regular os termos da sua presença, da expulsão do território metropolitano para as colónias (sobretudo Angola e Brasil) até ao extermínio. O trabalho de F. Adolpho Coelho (1892) *Os Ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*, apresentado no 10º Congresso Internacional de Orientalistas em Genebra em 1894, continua a constituir um marco nestes debates. Coelho mapeou os documentos legais produzidos no contexto português desde o século XVI (designadamente, alvarás, leis e ordenações) que testemunham a secular perseguição à população cigana, na qual se inclui a seguinte ordenação de D. João V:

Eu, ElRei faço saber aos que esta minha Lei virem, que, por ter mostrado a experiencia não haverem sido bastantes as disposições da Ordenação do Reino e outras Leis posteriores [...] mando que não haja neste Reyno

3 Esta codificação é usada para apresentar os excertos das entrevistas no texto.

4 O trabalho empírico no qual se baseia este artigo foi realizado por Marta Araújo com a colaboração de Pedro Varela e Sara Gaspar.

peessoa alguma de um, ou de outro sexo, que use de trage, língua, ou Giringonça de Ciganos, nem de impostura das suas chamadas, buenas dichas: e outro-si, que os chamados Ciganos, ou pessoas, que como taes se tratarem, não morem juntos mais, que até dous casaes em cada rua, não andarão juntos pelas estradas, nem puserão juntos por ellas, ou pelos campos, nem tratarão em vendas, e compras, ou troca de bestas, senão que no trage, língua, e modo de viver usem do costume da outra gente das Terras; e o que o contrario fizer, por este mesmo facto, ainda que outro delicto não tenha, incorrerá na pena de açoutes, e será degredado por um tempo de dez anos: o qual degredo para os homens será de galés, e para as mulheres, para o Brasil. (Ordenação No. 28 de D. João V, 10 Nov. 1708, *apud* COELHO, 1892, p. 256-257)

Note-se, a partir do excerto acima, como os ciganos foram construídos como os *indesejáveis* na nação; o destino dos que rejeitavam a assimilação – abdicando da sua língua, trajes e costumes – era sobretudo o trabalho nas galés e nas colónias. Como indicam trabalhos sobre o secular degredo colonial no Brasil, a população cigana foi sendo constituída como um *grupo étnico*, e criminalizada nos seus costumes, língua e culturas, com o auxílio de processos legais ao longo da modernidade (TOMA, 2002; MENINI, 2014).

Na Europa, vários outros contextos testemunharam também a “perseguição genocida” da população cigana entre os séculos XVI e XIX (BREARLEY, 2001, p. 589) e a sua subsequente construção como “nobres selvagens” nos imaginários nacionais (BREARLEY, 2001; MARINARO & SIGONA, 2011). Na produção académica, Jane Helleiner (1995), por exemplo, colocou em evidência como no contexto britânico do século XIX: “Os discursos da ciganologia foram então ligados aos discursos coloniais do orientalismo à medida que os estudiosos procuravam congruências entre os atributos raciais, linguísticos e culturais dos ciganos, de um lado, e várias populações da Índia, do outro” (p. 540).

No contexto português contemporâneo, grande parte da produção científica sobre a situação da população cigana em Portugal tem estado implicada na sua constituição como cultural e *ontologicamente* diferente. A reificação da população cigana enquanto um “grupo étnico”, uma noção *culturalista* da tradição UNESCO vista como pouco problemática, constitui um importante dispositivo discursivo para legitimar o racismo (ver ARAÚJO, 2016). Em particular, tal culturalização da política retira do debate as questões de poder que explicam como a população cigana se tornou a mais vulnerável às desigualdades e à discriminação étnico-racial na Europa (ECRI, 2011).

Segregação na Escola Maior: a turma de todos os “equivocos”

A cidade de Pedras Brancas foi-nos apresentada como uma pequena cidade tão culta como elitista, onde processos de seleção social e escolar eram parte do quotidiano:

Por muito que se diga que a escola está democratizada, e que há igualdade de oportunidades, e que há isto, e que há aquilo, não é verdade. Não é verdade, porque nós vamos ver as escolas, os *rankings* das escolas, as primeiras turmas são sempre as turmas que têm os meninos com os nomes [de família] compridos. (SOC 1)

A Escola Maior do 1º Ciclo de Pedra Brancas era tradicionalmente frequentada pelas crianças das famílias “mais antigas” da cidade – as dos “meninos com os nomes compridos”. Nos anos 1980, os residentes de uma comunidade cigana alojada num acampamento junto ao rio (uma “residência temporária” de décadas, perto da escola), começaram a enviar os seus filhos para aquele estabelecimento. A promessa política de habitação condigna foi sendo sucessivamente adiada e o acampamento persiste em acentuada precaridade há quase 40 anos.

A escola tinha pouco mais de uma centena de alunos, distribuídos por seis turmas, sendo cerca de 25% do corpo estudantil proveniente das famílias dessa comunidade cigana. Há poucos anos, na preparação da abertura do ano letivo, foi

constituída uma turma apenas com alunos ciganos (13 ou 14 crianças dos dois sexos),⁵ que misturava alunos do 1º, 3º e 4º anos de escolaridade, com idades compreendidas entre os 6 e os 16 anos. Havia situações de elevado absentismo e quatro estavam diagnosticados como tendo Necessidades Educativas Especiais (NEE). Foi a professora que ministrava apoio a NEE, e não do ensino regular, a quem foi atribuída a turma. Os pais das crianças ciganas não foram informados da decisão da escola de separar aquele grupo.

Quando começaram as aulas, a situação foi denunciada junto dos *media*, da Assembleia da República e da Provedoria da Justiça. Na imprensa, os pais destas crianças (alguns dos quais haviam frequentado a mesma escola), queixavam-se de discriminação. Nas suas primeiras declarações, o diretor do agrupamento disse tratar-se de alunos com um “nível de aprendizagem semelhante” e sem lugar nas turmas regulares, onde haveria já alguns alunos ciganos. Mais acrescentou que a turma tinha sido homologada pela Direção-Geral dos Estabelecimentos Escolares (DGEstE) do Ministério da Educação, tal como requer a legislação (Despacho N° 5048B/2013, de 12 de Abril).

Uma audiência na Assembleia da República, a partir de uma denúncia sobre a situação da comunidade, não surtiu quaisquer efeitos – apesar de merecer a condenação dos deputados dos vários partidos presentes. As queixas enviadas à Provedoria da Justiça foram igualmente inconsequentes: o gabinete do Provedor declarou que tinha havido “boa intenção” e arquivou o processo em Dezembro. A situação foi seguida durante o ano letivo pelos *media*, local e nacionalmente, recebendo o acompanhamento do Ministério da Educação e do Alto Comissário para as Migrações (que preside igualmente à Comissão pela Igualdade e Contra a Discriminação Racial com competências neste âmbito); ambas as instituições não viram “intenção de discriminar” ou “motivação racista” e permitiram que a turma continuasse a funcionar todo o ano letivo. Quando foi então extinta, e a situação foi lavrada como se de um *equivoco* se tratasse. 10 alunos transitaram de ano, e três ficaram retidos (dois por absentismo). Enquanto diversos entrevistados viram estas resultados como um sinal inequívoco que a solução de concentrar aqueles alunos numa só única turma tinha tido efeitos benéficos, não é possível isolar esses efeitos do impacto gerado pela vigilância pública em torno do caso.

A Escola defende-se: da “decisão administrativa” à “questão pedagógica”

Nas declarações iniciais aos *media*, o diretor do agrupamento disse que a constituição da turma não foi “propositada”, mas uma “questão técnica, administrativa”: os alunos em causa ficaram de fora das turmas regulares porque “não havia continuidade para eles”. Segundo o próprio: “Os alunos têm situações de retenção devido ao pouco interesse e número elevado de faltas quando estavam em turmas conjuntamente com alunos não-ciganos”. Na informação que submeteu à DGEstE para obter a validação da turma lê-se: “Esta turma é constituída apenas por alunos de etnia cigana” e que “Devido ao absentismo dos mesmos torna-se difícil integrá-los nas restantes turmas devido às idades apresentadas (alunos até aos 16 anos de idade).” (PJ, s.d., p. 24) A turma foi homologada superiormente sem objeção, apesar de não se ter dado conta de qual o problema específico relacionado com a sua integração “com alunos não-ciganos”, nem ser indicado qualquer projeto educativo que visasse o progresso académico destas crianças - apenas que não tinham possibilidade de “continuidade”, que estariam destinados ao abandono escolar.

No início do ano letivo, face ao pedido de esclarecimentos da Provedoria da Justiça, a DGEstE solicitou mais esclarecimentos ao diretor do agrupamento, que declarou:

5 “A turma era inicialmente composta por 14 alunos. Posteriormente, dois deles foram transferidos para outra escola do mesmo agrupamento. Entretanto, chegou outro aluno, um rapaz não-cigano novo na escola, e que integrou a turma, pelo que os dados do final do ano letivo são relativos a 13 alunos.

Ao proceder-se à criação das turmas no passado mês de Julho e, aplicando os critérios da continuidade dos alunos na mesma turma do ano anterior, satisfação das matrículas de novos alunos, e considerando os alunos com Necessidades Educativas Especiais (NEE) que contribuem para a diminuição de alunos por turma, seguindo o normal processo de constituição de turmas a que os agrupamentos de escolas estão necessariamente obrigados a desenvolver, de acordo com as normas legais em vigor, aconteceu ficarem 12 alunos que não puderam ser colocados nas cinco turmas entretanto formadas pois estavam, de acordo com os critérios, completas. (PJ, s.d., p. 24)

Nesta segunda comunicação, continua a não ser referido um plano pedagógico específico para a turma. A DGEstE acolheu as declarações de que “não houve intenção de discriminar por etnia”. Porém, nas entrevistas que realizámos, uma professora notou: “Diz-se que há muito abandono escolar entre as famílias ciganas. O problema é que quando essas crianças vêm à escola, ninguém as quer ensinar...” (ESC10, notas de campo).

À medida que polémica foi ampliada, o argumento usado pela escola passou a fundamentar-se também em aspetos pedagógicos. Aos *media*, o diretor enfatizou que além de a turma ser “muito pequena”, que tinham escolhido a professora pela sua “grande experiência” com crianças ciganas. Foi também declarado pelo diretor que o objetivo daquela turma era proporcionar um “acompanhamento próximo” e “estratégias diferenciadas”, tentando criar interesse pela escola entre aqueles que se sentem “desfasados do modo normal de lecionação”: “Este facto (turma reduzida e homogénea no nível de conhecimentos embora não na idade) poderia ser catalisador de aproveitamento futuro e, quem sabe, ser uma forma de obviar o elevado absentismo escolar de tais alunos.” (PJ, s.d., p. 24). Não há, porém, evidência que a questão pedagógica estivesse na origem da decisão. Mais de duas semanas depois de começarem as aulas, não havia qualquer plano pedagógico que evidenciasse uma aposta no sucesso daqueles alunos. Foi feito um pedido de informação à Provedoria da Justiça sobre “o plano específico” para aquelas crianças que nunca obteve retorno, tal como consta da audiência à Assembleia da República. Nos *media*, note-se também que a escola nunca concretizou que atividades específicas estavam a ser realizadas com aquelas crianças. Tudo aponta para que estivessem a ser desenvolvidas soluções *ad hoc* e que a ideia de que havia um projeto pedagógico para aquelas crianças só começou a ser mobilizada depois das acusações públicas de segregação. Numa entrevista, foi-nos dado a entender que se baixou o nível de exigência (“no início, só davam desenhos”, SOC4) e que os estudantes não tinham acesso ao currículo pleno. Significativamente, a professora a quem foi atribuída a turma nunca se referiu a um plano pedagógico específico, e quando questionada diretamente sobre tal documento na entrevista alegou uma “mudança de residência” para não dar a informação. Como tal, não foi até hoje encontrada “evidência” de que houvesse um investimento naquelas crianças.

Tal contrasta com uma situação na escola mais de uma década antes, onde duas professoras, das mais competentes e qualificadas, acordaram com a comunidade cigana um projeto de intensificação das aprendizagens dos alunos até então com grande absentismo, e apoio social através da oferta do pequeno-almoço na escola. Nesse caso, foram formadas duas turmas onde se trabalhava com os alunos através de metodologias diferenciadas e flexibilização curricular, até que estes iam integrando as turmas regulares após a aquisição de competências-chave, ao fim de algumas semanas. A experiência terminou meses depois, sobretudo pela pressão de outros professores e dos pais não-ciganos que acusavam as professoras de *dar demasiado* aos alunos ciganos. Independentemente da solução e da sua avaliação, deve registar-se a transparência com que estas professoras abordaram o projeto em entrevista e o envio do plano pedagógico e materiais desenvolvidos com os alunos sem tal ter sido solicitado.

Abrem-se os portões: a “bomba da turma dos ciganos”

Com a denúncia junto das autoridades e na imprensa, estalou em Pedras Brancas a polémica em torno da chamada “turma dos ciganos”. Os pais das crianças mostraram-se descontentes com a justificação apresentada pela escola de que se

tratava de “grupo homogêneo” com “o mesmo nível de aprendizagem”: a turma tinha alunos na escola pela primeira vez com alunos de 16 anos, problemas de absentismo por motivos de saúde com casos classificados como “falta de interesse na escola”. Significativamente, quando foram analisadas as notícias na imprensa local e nacional sobre o caso, tornou-se notório que o termo racismo ou discriminação racial nunca foi usado pelos jornalistas. A percepção da situação como racista era atribuída exclusivamente aos pais das crianças ciganas, ficando implícito que a consideravam como tal por serem a parte visada (e, logo, *enviesada*).⁶

Outros atores com conhecimento do caso, designadamente mediadores culturais e técnicos sociais, questionavam se era isto a *integração* dos alunos ciganos. Quando entrámos em campo, três ou quatro anos após o sucedido, ainda eram bem claros os contornos da polémica:

quando rebentou a bomba da turma dos ciganos, houve imediatamente duas correntes que se desenvolveram: a das pessoas que ficaram estarecidas a achar que era o pior disparate que se podia fazer em Pedras Brancas; e as pessoas que acharam muito bem porque aqueles *vândalos* têm mesmo é que estar todos juntos e, portanto, é preferível haver uma turma onde se crie um gueto para os meter, dentro da escola, para eles não estarem misturados com os *normais*... (SOC 1)

Esta técnica social considerava que, ainda que a *intenção* não fosse negativa, revertia o longo trabalho com aquela comunidade que vivia em condições de pobreza acentuada para que as crianças fossem à escola: “Por muito boa vontade que existisse estava condenada ao fracasso, porque políticas inclusivas não se podem fazer assim. E isto é [...] uma questão macro, macro-social. Tem a ver com a estrutura social no seu todo, com os valores que são... uns valorizados e outros considerados menores.” (SOC1).

O caso fez correr muita tinta, local e nacionalmente. A Amnistia Internacional e o SOS Racismo denunciaram a situação, tendo apelado a que o Estado português cumprisse as suas responsabilidades, transmitindo estas preocupações ao Ministro da Educação, à Secretária de Estado dos Assuntos Parlamentares e da Igualdade, ao Alto Comissário para as Migrações e ao Provedor de Justiça – os que se pronunciaram salientaram a “boa fé” do diretor, sem questionar os efeitos de tais práticas de segregação e a sua historicidade. A nível local, um partido de direita na oposição (o partido com apoio parlamentar maioritário) questionou a Câmara Municipal sobre os critérios de formação da turma só com alunos ciganos, a ausência de um plano pedagógico específico, o motivo da não auscultação das famílias. Foi acusado de aproveitamento político da situação: por um lado, porque o Ministério da Educação é que tinha responsabilidade nesta matéria, e não a Câmara Municipal; por outro, porque durante o período em que esse partido esteve no governo local, as relações entre os técnicos sociais da Câmara e as famílias residentes o acampamento eram praticamente inexistentes – não havendo sequer um plano de realojamento (uma bandeira política da então Câmara Municipal de Pedras Brancas).

A geografia do racismo: da turma à cidade

Enquanto o estudo se focalizou na situação de segregação escolar, e a polémica se centrava na constituição da turma e na determinação da *motivação racista* que lhe subjazia, nas entrevistas tornou-se explícita a situação de racismo vivida pela comunidade cigana na cidade de forma mais ampla. Diversos participantes colocaram questões bem ilustrativas de como a população cigana é colocada à margem da sociedade portuguesa e como o racismo se manifesta no quotidiano daquela população:

6 A denúncia de racismo por um pai é entendida por uma jornalista como ‘não sendo meigo nas palavras’.

No geral, na comunidade maioritária, há muita resistência à integração dos ciganos. [...] Por exemplo, essa estratégia em os levamos aos concertos de música e teatro, assim como às galas que vai havendo. Tive pessoas que me disseram: “se eu soubesse dos ciganos eu não vinha”. [...] estar 5 ou 6 ciganos numa exposição de pintura, cria impacto e, para alguns, cria desconforto (SOC7).

desvalorizou o mercado imobiliário. Eles vivem ao lado dessa avenida e ninguém quer alugar casa lá, ninguém consegue alugar casa lá. Esses prédios estão todos despovoados. Ali um T3 aluga-se por 100€, mas ninguém quer (MED5).

Será que nós, portugueses, estamos capacitados e preparados para receber ciganos em limpeza doméstica em nossa casa? Será que estamos? Será que estamos preparados para receber uma cigana como rececionista? Como mecânico? (POL5)

Entre as situações denunciadas, a questão da habitação foi colocada como crucial, mostrando o enraizamento do racismo na cidade e na sua geografia, isto é, a profunda segregação que marcava a vivência em Pedras Brancas, com um acampamento “em condições de insalubridade” e “sub-humanidade”, tal como reportado por uma jornalista. A Câmara anterior nem sequer atribuía habitação social às famílias da comunidade cigana:

O que esta Câmara fez em relação às anteriores foi que abriu um concurso. Eles antes não concorriam à habitação social, porque não os incentivavam, ou porque... Não sei. E o que acontecia era que as casas que a Câmara tem para habitação social eram atribuídas às outras famílias. Basicamente, as famílias de etnia cigana não entravam nestas contas. E o que aconteceu – desde há 4 anos – é que eles têm concorrido e têm atribuído essas casas às famílias que concorrem (MED5).

Quando começaram a realojar algumas destas famílias e a distribuí-las por alguns bairros de habitação social, a reação da população local foi não só hostil, mas visivelmente agressiva. Num caso que tivemos conhecimento, um grupo de pessoas não-ciganas vandalizaram uma casa que estava prestes a ser habitada por uma jovem família cigana: “Destruíram as portas e destruíram a casa por dentro, mesmo as portas interiores estavam tiradas, a casa de banho destruída, estava tudo destruído. Eles iam mudar para lá na segunda-feira e isto foi no fim-de-semana antes.” (MED5) Nas palavras desta jornalista que cobriu o caso, quando foram chamadas as autoridades: “Eu não sei se a polícia estava lá para proteger a família ou para proteger os habitantes (MED5).

Para além da segregação espacial na cidade, que por si só costuma estar associada a uma escolarização segregada (EUMC, 2004), tornou-se evidente que a distribuição dos alunos pelas escolas da cidade não refletia a zona de residência das famílias. O recentemente nomeado diretor do agrupamento de escolas (a que pertencia a Escola Maior) notava como o realojamento daquela comunidade não estava a ser acompanhada pela redistribuição dos alunos por todas as escolas da cidade:

nós temos dois mega agrupamentos [de escolas]. Mas o agrupamento que tem, poderei dizer, quase 100% dos alunos [ciganos] é o nosso. Não é muito correto, alguns alunos até já não estão neste conjunto de barracas aqui no acampamento. Alguns já começam a estar espalhados pelo concelho, porque esta Câmara tem começado a destruir algumas barracas e vai-lhes dando casas de habitação social que ficam noutras zonas da cidade, o que lhes permite até o acesso a outras escolas. Mas acabam por vir parar aqui. Por vários motivos, nós sabemos. [No fim da entrevista, mostra uma ficha de matrícula de outra escola, tapando o cabeçalho que identifica o nome, e da qual consta a nota: “A aluna não se enquadra nesta escola” – é uma aluna cigana, diz-nos] (ESC 9).

Estas questões, a da discriminação no acesso aos espaços da cidade, ao mercado de emprego, à habitação e à educação tornam evidente que a “bomba da turma dos ciganos” era ponta do icebergue. Sobre estas questões mais amplas, duradouras e profundas, nenhuma das autoridades envolvidas no caso procurou averiguar.

CONCLUSÕES: O EMARANHADO DO RACISMO EM CONTEXTOS DEMOCRÁTICOS

Um estado pode licenciar a expressão racista dentro da sua jurisdição simplesmente fechando os olhos, fazendo nada ou pouco para o prevenir ou contestar, não tendo regras ou códigos restritivos ou deixando de aplicar aqueles que estão consagrados (Goldberg, 2002, p. 114).

A segregação na educação continua a ser um problema. [Na União Europeia] Os resultados do [inquérito] EU-MIDIS II mostram que quase metade (46%) das crianças ciganas com idades compreendidas entre os 6 e os 15 anos frequentam escolas onde todos ou a maioria dos seus colegas de escola são ciganos (FRA, 2017, p. 104).

Apesar do crescente debate público sobre racismo em Portugal, a sua identificação em muitos contextos institucionais continua dependente da demonstração da “intenção de discriminar”. Nesta lógica positivista, o papel do pesquisador é o de encontrar os factos que indiciem a operação de práticas contrárias à legislação em vigor por “sujeitos racistas”, frequentemente através da análise das suas declarações, do contraste das palavras com as práticas, da identificação de pistas para motivações não-declaradas e da procura de contradições nos seus argumentos que *provem* o racismo. Significativamente, neste estudo, o diretor do agrupamento de escolas (a pessoa com responsabilidade na tomada de decisão que levou à turma segregada) recusou participar na pesquisa. Nesse sentido, o caso evidenciou na prática os limites do entendimento do racismo no paradigma do preconceito: a sua intencionalidade não poderia ser *provada*, o *sujeito racista* não concedeu entrevista. Ainda assim, é paradigmático da reprodução e legitimação do racismo em sociedades democráticas.

Quando se parte de um entendimento do racismo enquanto um fenómeno histórico e político que foi institucionalizado, desloca-se o foco de uma abordagem liberal centrada no “sujeito racista” para uma abordagem estrutural que propõe identificar os processos e práticas rotineiras que perpetuam a injustiça racial, fazendo transparecer outro tipo de questões. Por um lado, o entendimento do racismo institucionalizado centra-se não apenas em situações específicas, mas sobretudo na forma como elas são reveladoras de padrões mais amplos de estruturas de dominação e opressão (CARMICHAEL/TURÉ & HAMILTON, 1992 [1967]). Tal permite mapear processos mais amplos de discriminação. No caso analisado, para além situação estudada existia uma certa disparidade na distribuição dos alunos ciganos pelas várias turmas da escola. Ainda que um argumento apresentado para refutar a acusação de discriminação étnico-racial tinha sido a de existirem na escola outras crianças ciganas integradas em turmas regulares, não havia, de facto, uma repartição equilibrada desses alunos pelas várias turmas: duas das seis turmas tinham dois terços dos alunos ciganos, 22 em 33 crianças. Nenhuma entidade pública analisou estes dados, que constam do processo da Provedoria da Justiça. Igualmente, notámos na última secção deste texto como havia uma segregação espacial e escolar mais ampla daquela comunidade em Pedras Brancas, o que aponta para a construção social e política da sua *indesejabilidade*. Nesse sentido, a turma separada era reveladora de um padrão de segregação mais amplo, da habitação ao emprego, da socialização à pertença.

Por outro lado, quando se aborda o racismo a partir da sua dimensão institucional e estrutural, o diagnóstico do problema muda: do foco no *motivo* para determinar se houve intenção de discriminar negativamente, avaliam-se os *efeitos* que uma medida ou iniciativa tem na (des)igualdade étnico-racial na educação (GILLBORN, 2002). Em primeiro lugar, salienta-se a exclusão destes alunos do acesso ao currículo pleno. Apesar de o diretor ter declarado que haviam sido considerados vários aspetos para a constituição da turma, mas não “o da etnia”, referiu que procurara cativar-se os alunos para a escola “respeitando a especificidade própria da sua cultura” (PJ, s.d., p. 25) sem nunca concretizar em que medidas curriculares tal se traduzia; a própria professora que acompanhou a turma não demonstrou ter um plano pedagógico específico para aqueles

alunos. Aliás, a chamada “integração” destes estudantes era percebida como a interação social fora da sala de aula, com o diretor a sublinhar que os alunos interagiam com os outros “nos intervalos” e participavam “em todas as atividades da escola”. A sua escolarização numa turma de *nível mais baixo* colocava em questão o acesso ao currículo, uma questão de grande relevo no contexto português onde se tem assistido à proliferação de iniciativas de percursos curriculares alternativos e de menor prestígio social – desfavorecendo sobretudo os alunos racializados (SEABRA et al., 2018). No trabalho empírico, e por mais que a situação de segregação fosse condenada, esta acabava por ser de certa forma naturalizada dada a conceção dos alunos ciganos como um *problema* que justifica “percursos alternativos”. A verdade é que parece haver um consenso seguido o qual a chamada “cultura cigana” é estranha à escola e não valoriza a educação – sem se questionar a falta de perspetivas de integração no mercado de trabalho que têm os jovens ciganos em Portugal (ARAÚJO, 2016). Veja-se como um político local, com experiência a nível social e educativo, começa por referir-se àquela comunidade em particular e rapidamente generaliza a ideia de que a população cigana não valoriza a educação:

Não são propriamente crianças que, em casa com as famílias, interajam muito para poder desenvolver a sua fala, a escrita. E é difícil integrar uma criança dessas numa turma dita normal, porque eles próprios se vão desmotivar. Eles próprios não conseguem acompanhar o raciocínio de uma criança que teve durante toda a vida um acompanhamento educacional. E estas crianças, quer queiramos quer não, dentro da cultura delas não está incutida o estudo, nem a prática escolar, nada disto (POL6).

Ouvido pela imprensa, o Presidente da Câmara Municipal desvalorizou igualmente o caso da turma segregada ao afirmar que “em todo o país” existem planos curriculares alternativos, desvalorizando o caso precisamente devido à forma relativamente recorrente que assumem estas situações – mais ou menos abertamente, geralmente seguindo os trâmites legais. Esta noção comum normaliza a ideia que a população cigana em geral não requer uma escolarização voltada para o sucesso educativo – apenas para a sua sobrevivência.

Em segundo lugar, quando se aborda o racismo considerando os seus efeitos torna-se evidente que, mesmo supondo que a turma tivesse resultado de um “critério técnico ou administrativo” – aplicado de forma “cega” e que resultou em que apenas os 13 ou 14 alunos ciganos ficassem naquela turma – fica por explicar como foi possível que uma turma com “aquelas características” tivesse entrado em funcionamento e assim ficasse durante todo o ano lectivo. Ainda que a constituição da turma fosse uma *coincidência infeliz*, ela contribuía para agravar, e não diminuir, a igualdade de oportunidades. Não obstante, não houve nenhuma queixa sobre a constituição da turma pelos professores da escola, tendo o assunto sido discutido em Conselho Pedagógico e a turma atribuída à professora mais recente na escola. Tal denota a cumplicidade do corpo docente com a decisão da responsabilidade do diretor do agrupamento de escolas. De facto, eram os professores de escola que saíam beneficiados pela situação, por não ter de lidar com “situações difíceis” na sala de aula – relacionadas com a extrema vulnerabilidade socioeconómica que aqueles alunos enfrentavam –, como nos foi referido numa entrevista. Este argumento, que se mascara de *diferenciação pedagógica*, é na verdade legitimador da segregação dos alunos ciganos que se verificou de forma mais ampla. A decisão de separar e manter segregada aquela turma foi política, não meramente técnica ou pedagógica: após ser constituída a turma a nível da escola, foi solicitada autorização superior para assim funcionar e a turma foi homologada pela Direção-Geral dos Estabelecimentos Escolares do Ministério da Educação. Mais, quando a denúncia de segregação chegou à Provedoria da Justiça e ao Alto Comissariado para as Migrações (ACM), que preside à Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial, estas autoridades declararam o fim do inquérito quando o diretor não se apresentou como o típico “sujeito racista” – ou seja, não tendo um discurso abertamente contra a comunidade cigana e fundamentando-o em aspetos pedagógicos (que não

comprovou) –, permitindo que a situação continuasse e dando-lhe suporte e fundamentação adicional.⁷ No comunicado do Alto Comissariado, duas semanas após as denúncias públicas, pode ler-se: “A resposta da escola é esclarecedora, aparentando não haver intenção de discriminar ou segregar os alunos visados” (comunicado ACM).

A escola é uma instituição relativamente *vigiada* – ao contrário do mercado laboral ou habitacional – e ainda assim as autoridades competentes não foram capazes de ir além de declarações de “boa fé”. O racismo foi entendido como um problema moral e não político (relacionado com a distribuição de recursos materiais e simbólicos [ESSED, 1991]), refletindo uma conceção eurocêntrica herdeira do paradigma do preconceito. Tal abordagem não é capaz de gerar soluções que respondam à institucionalização do racismo, que se reflete nas baixas expectativas escolares sobre os estudantes racializados, no seu tratamento desigual e percursos educativos inferiores, na desvalorização das histórias das suas comunidades nos currículos e livros didáticos, nos estereótipos nos *media* e na ausência de conteúdos sobre racismo e de protagonistas racializados, na desconfiança a que são submetidos aqueles que denunciam o racismo, na indisponibilidade que as instituições democráticas têm demonstrado em repensar como se responde a este problema para além da condenação moral, e ocasional, do “sujeito racista”. Nesse sentido, à medida que começámos a puxar o fio do novelo, tornou-se evidente que o caso era paradigmático de como o racismo está emaranhado nas sociedades democráticas contemporâneas, evidenciando a tensão duradoura entre a sua persistência e concomitante negação – e, assim, abrindo portas à sua constante perpetuação. Esta tensão é o que define o *Estado Racial*: na proposta de David T. Goldberg (2002), a aparente *neutralidade* formal do Estado, historicamente arraigada na legislação e nas instituições modernas, é aquilo que permite aos que beneficiam do poder estabelecido ampliar ou redefinir as estruturas de oportunidade a seu favor – ao mesmo tempo que invisibilizam a injustiça racial ao construir o problema como “ocorrência fortuita”, apagando do debate a historicidade do racismo.

7 O combate ao racismo não pode fundamentar-se apenas na intenção de discriminar, tal como previsto da legislação em vigor na altura, designadamente na transposição da Diretiva da Igualdade Racial (2000/43/CE, 29 de Junho) para Portugal em 2004 (Lei n.º 18/2004, 11 de Maio): “Considera-se que existe discriminação indirecta sempre que disposição, critério ou prática, aparentemente neutro, coloque pessoas de uma dada origem racial ou étnica numa situação de desvantagem comparativamente com outras pessoas” (Artº 3, 3b). Entretanto, foi aprovada nova legislação relativa à proibição e ao combate à discriminação (Lei 93/2017, 23 de agosto).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Marta. A very 'prudent integration': white flight, school segregation and the depoliticization of (anti)racism, *Race, Ethnicity and Education*, v. 19, n. 2, p. 300-323, 2016.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. Racial Attitudes or Racial Ideology? An Alternative Paradigm for Examining Actors Racial Views, *Journal of Political Ideologies*, v. 8, n. 1, p. 63-82, 2003.
- BREARLEY, Margaret. The Persecution of Gypsies in Europe, *American Behavioral Scientist*, v. 45, n. 4, p. 588-599, 2001.
- CARMICHAEL, Stokely/TURÉ, Kwame e Hamilton, Charles. *Black Power: The Politics of Liberation in America*. Nova Iorque: Vintage, 1992 [1967].
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa Editora. 1978[1955]. Trad. Noémia de Sousa.
- COELHO, Adolpho. Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão, Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.
- EUROPEAN COMMISSION AGAINST RACISM AND INTOLERANCE (ECRI). *Recommendation No.13 on Combating Anti-Gypsyism and Discrimination Against Roma*. Estrasburgo: Conselho da Europa, 2011.
- ESSED, Philomena. *Understanding everyday racism*—Newbury Park: Sage, 1991.
- EUROPEAN MONITORING CENTRE ON RACISM AND XENOPHOBIA (EUMC). *Annual Report*. Viena: EUMC, 2004.
- FLYVBJERG, Bent. Five Misunderstandings About Case-Study Research, *Qualitative Inquiry*, v. 12, n. 2, p. 219-245, 2006.
- FUNDAMENTAL RIGHTS AGENCY (FRA). *Fundamental Rights Report*. Viena: FRA, 2017.
- GILROY, Paul. The End of Anti-Racism. IN DONALD, James e RATTANSI, Ali. 'Race', culture, and difference. Londres: Sage, p. 49–61, 1992.
- GOLDBERG, David T. *The Racial State*. Malden: Wiley-Blackwell, 2002.
- HELLEINER, Jane. 'Celts and Tinkers: Colonial Antecedents of Anti-Traveller Racism in Ireland', *Ethnic and Racial Studies*, v. 18, n. 3, p. 532-554, 1995.
- HENRIQUES, Julian. Social psychology and the politics of racism. IN HENRIQUES, Julian; HOLLWAY, Wendy, C. URWIN, Cathy; VENN, Couze & WALKERDINE, Valerie. *Changing the Subject: psychology, social regulation and subjectivity*, London: Routledge, p. 60-90, 1984.
- HESSE, Barnor. Im/plausible Deniability. Racism's Conceptual Double Bind. *Social Identities*, v. 10, n.1, p. 9-29, 2004a.
- HESSE, Barnor. Discourse on Institutional Racism: the genealogy of a concept, IN LAW, Ian; PHILIPS, Deborah e TURNEY, Laura. *Institutional Racism in Higher Education*, Stoke-on-Trent: Trentham Books, p. 131-147, 2004b.
- HESSE, Barnor. Racialized modernity: an analytics of white mythologies, *Ethnic and Racial Studies*, v. 30, n. 4, p. 643-663, 2007.
- LENTIN, Alana. *Racism*. Oxford: Oneworld, 2004.
- MACPHERSON, William. *The Stephen Lawrence inquiry: report of an inquiry by Sir William Macpherson of Cluny (Cm 4262-I)*. London: HMSO, 1999.
- MALAN, Saskia. Conceptual Metaphors in South African Political Speeches (1994-2001)', *Stellenbosch Papers in Linguistics*, v. 38, p. 73-106, 2008.
- MARINARO, Isabella e SIGONA, Nando. Introduction: Anti-Gypsyism and the politics of exclusion: Roma and Sinti in contemporary Italy, *Journal of Modern Italian Studies*, v. 16, n. 5, p.583-589, 2011.
- MENINI, Natally. Indesejáveis do Reino: procedimentos de exclusão e políticas discriminatórias aplicadas aos ciganos no Império Português. *Temporalidades: Revista de História*, v. 6, n. 2, p. 200-214.
- NEAL, Sarah. The Scarman Report, the Macpherson Report and the Media: How Newspapers Respond to Racecentred Social Policy Interventions', *Journal of Social Policy*, v. 32, n. 1, p. 55-74, 2003.
- SEABRA, Teresa; MATEUS, Sandra; MATIAS, Ana.; ROLDÃO, Cristina. Imigração e escolaridade: trajetões e condições de integração. IN CARMO, Renato et al. *Desigualdades sociais: Portugal e a Europa*. Lisboa: Mundos Sociais, 2018, p. 301-314
- TOMA, Maristela. *Imagens do Degredo: História, Legislação e Imaginário (A pena de degredo nas Ordenações Filipinas)*. UNICAMP, São Paulo: Dissertação de Mestrado, 2002.
- UNESCO. *UNESCO and its programme: The Race Question*. Paris: UNESCO, 1950.

**A ARTE DO “ACOLHIMENTO”: NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE A
SALVAGUARDA DO JONGO**

***THE ART OF “ACOLHIMENTO”: NEW PERSPECTIVES ON THE SAFEGUARD OF
JONGO***

João Alípio de Oliveira Cunha

Como citar este artigo:

CUNHA, João Alípio de Oliveira. A arte do “acolhimento”: novas perspectivas sobre a salvaguarda do jongo. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 163-175, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 03/02/2019

Aprovado em: 16/04/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



A arte do “acolhimento”: novas perspectivas sobre a salvaguarda do jongo

João Alípio de Oliveira Cunha*

Resumo: Esse artigo é um desdobramento da pesquisa realizada entre os anos de 2016 e 2018 sobre a Casa do Jongo de Pinheiral, conhecida por ser um lugar onde os jongueiros desenvolvem praticamente todas as suas atividades – apresentações, projetos educacionais, turismo comunitário, festas religiosas e de lazer – mas é, principalmente, considerado por eles o “lugar do acolhimento”. O “lugar do acolhimento” tem sido na prática onde os jongueiros realizam a salvaguarda da cultura e deles próprios. Assim, pretendo através desse texto pensar a prática da salvaguarda do Jongo através dos jongueiros e suas múltiplas conexões com a história, a religião, a Casa do Jongo e o “território jongueiro”. Na primeira parte do texto faço uma análise do trabalho de campo realizado junto ao Grupo Jongo de Pinheiral e analiso a categoria “território jongueiro”, em conexão com seus saberes e relações com a própria história do jongo. Num segundo momento descrevo o processo de patrimonialização e salvaguarda do jongo que em diferentes situações os jongueiros foram protagonistas. Na última parte faço um relato de como a Casa do Jongo tem sido fundamental para concretização da salvaguarda do Jongo num ambiente de descaso e ausência de políticas públicas sérias para os jongueiros.

Palavras Chave:

Grupo Jongo de Pinheiral; “Território Jongueiro”; Salvaguarda; “lugar do acolhimento”.

Abstract: This article is a reflection of the research carried out between the years 2016 and 2018 on the Casa do Jongo de Pinheiral, known as a place where jinguiros develop practically all their activities - presentations, educational projects, community tourism, religious festivals and leisure - but it is mainly considered by them the “place of welcome”. The “place of the reception” has been in practice where the jinguiros realize the safeguard of the culture and of their own. Thus, I intend through this text to think of the practice of safeguarding the Jongo through the jongueiros and their multiple connections with history, religion, the Casa do Jongo and the “jongueiro territory.” In the first part of the text I make an analysis of the fieldwork carried out with the Jongo de Pinheiral Group and analyze the category “jongueiro territory”, in connection with its knowledge and relations with the history of jongo. In a second moment I describe the process of patrimonialization and safeguard of the jongo that in different situations the jongueiros were protagonists. In the last part I make an account of how the Casa do Jongo has been fundamental for realizing the safeguard of Jongo in an environment of neglect and absence of serious public policies for the jongueiros.

Keywords:

Grupo Jongo de Pinheiral; “Jongueiro Territory”; Safeguard; “place of reception”

* Licenciatura plena em Turismo pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e História pela Universidade Federal Fluminense, mestre e doutorando em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: joaocunha@id.uff.br.

INTRODUÇÃO

Minha raiz é negra, veio de Angola distante
Nas margens do Paraíba, em Pinheiral, Meu Caxambu responde
Meu avô me ensinou a tocar tambu
Meu avô me ensinou a respeitar os cumba
Foi ele quem me disse pra não tomar banho de rio
Que a água do rio afunda/Meu avô me aconselhou
A toma banho na beiradinha, toma banho na beiradinha
A toma banho na beiradinha, toma banho na beiradinha¹.

A investigação realizada, junto ao grupo Jongo de Pinheiral, na dissertação, apontou que seus integrantes possuem uma relação com o Vale do Paraíba, considerado por todos, como um “território jongueiro” formado na experiência do cativo e na formação dos grupos de jongo na região e, também, vivenciado por meio de um devir jongueiro, em que o fogo da fogueira esquentava o tambor para que possa “dar um som; o vento traz a batida dos tocadores; a água do rio Paraíba [...] conecta todos ao longo de seu curso e a terra do vale, o chão em que os ancestrais morreram e onde os jongueiros pisam ao dançar”. (pai Pedro Paulo Nogueira, 2017). Ensinaamentos transmitidos através de histórias, narrativas, brincadeiras e rituais reafirmam o sentido atribuído pelos jongueiros ao Vale, porque afinal, como fala o ponto de jongo: “Nas margens do Paraíba, em Pinheiral, meu caxambu responde”!

No grupo de Pinheiral, a Casa do Jongo é o lugar onde desenvolvem suas atividades – apresentações, desenvolvimento de projetos educacionais e de turismo, festas religiosas e de lazer – mas é, principalmente, considerado por eles o “lugar do acolhimento” onde se realiza a salvaguarda da cultura e dos jongueiros que a praticam: “Quem faz a cultura somos nós. Quem faz a salvaguarda da cultura somos nós aqui, na dificuldade e na simplicidade. Fazemos isso pela pessoa e cultura”. (Maria de Fátima da Silveira, 2017). O acolhimento na casa tem como protagonista a mestra e liderança jongueira Maria de Fátima da Silveira, a Fatinha que também é Equede no terreiro de candomblé Angola Unsaba Ionene: “a acolhida da Equede é nada mais do que de uma mãe. Ela é a todo momento uma mãe embora não tenha gerado algum filho biológico, uma mãe espiritual”, me ensinou Pai Pedro Paulo. Esse estudo tem como objetivo pensar os processos de patrimonialização e de salvaguarda do Jongo através da perspectiva dos jongueiros e suas múltiplas conexões com a história, a religião e o “território jongueiro”.

Nesse artigo trago narrativas, histórias, memórias e etnografias dos jongueiros que contribuíram diretamente para a reflexão sobre a salvaguarda do jongo/caxambu. A liderança jongueira Maria de Fátima da Silveira, a Fatinha é a principal liderança jongueira de Pinheiral que junto com suas irmãs Maria Amélia da Silveira, a Memeia e Maria das Graças da Silveira, a Gracinha organizam a Casa do Jongo. Outros importantes jongueiros para a comunidade são: o Alexandre da Silva Belisario, o Cheiroso que é um exímio bailarino e contador de histórias e pai Pedro Paulo Nogueira, sobrinho do eterno mestre jongueiro Cabiúna. Esses saberes são potentes para pensarmos as ações de salvaguardas realizadas pelos jongueiros num contexto de quase total ausência do estado brasileiro com o cumprimento das políticas públicas.

¹ O ponto “Minha raiz é negra” foi criado pelo professor Alexandre Carvalho dos Santos do Departamento de Educação Física da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Valdeci Francisco da Silva do Grupo jongo de Pinheiral.

O JONGO EM PINHEIRAL

A bença papai, a bença mamãe, também.
Eu não sou mal – criado para ninguém².

Pedindo licença aos ancestrais jongueiros, realizei uma etnografia sobre o Grupo Jongo de Pinheiral. Durante o trabalho de campo convivi com as lideranças da Casa do Jongo de Pinheiral, realizei entrevistas e mantive conversações sobre os temas que desenvolvo nesse estudo. Também trabalhei com os jongueiros para desenharmos juntos uma estratégia de implementação do Turismo Comunitário incluindo feiras de artesanato para geração de renda.

A Casa do Jongo de Pinheiral é a sede do Grupo Jongo de Pinheiral que reúne uns oitenta jongueiros do município de Pinheiral. É uma casa alugada com um amplo pátio na Rua Bulhões de Carvalho, 146. Centro. Ela funciona desde 2009 como Centro de Referências Afro do Sul Fluminense – CREASF e um Ponto de Cultura³. O CREASF foi criado em 1996 e funcionou, por um tempo, na igreja de Nossa Senhora da Conceição em Pinheiral. Mas, devido a problemas que surgiram com o padre daquele período, que não aceitava o jongo na paróquia, foram despejados. Assim, durante um período, o acervo e suas atividades se concentraram na casa da liderança jongueira Fatinha até que foram contemplados no edital de Pontos de Cultura de 2008, possibilitando alugarem uma casa. O espaço foi conseguido também através da remuneração de trabalhos coletivos realizados pelos jongueiros com as escolas da região do Vale do Paraíba. Como CREASF e ponto de cultura, os jongueiros realizam atividades que visam dar continuidade à prática do jongo e incentivar a capacitação dos membros da comunidade.

Atualmente, a cidade de Pinheiral possui uma área total de 76,5 Km², correspondente a 1,2 % da região do Médio Paraíba. Segundo o site oficial da prefeitura municipal, a população é de 24.282 habitantes, numa densidade de 296, 86 habitantes por m². Seus municípios vizinhos são: Barra do Piraí, Volta Redonda e Piraí. O acesso à cidade pode ser pela rodovia BR-116 (Via Dutra) e as rodovias estaduais RJ – 141 e RJ- 145, além de possuir um ramal ferroviário da antiga estrada de ferro Central do Brasil, que hoje é utilizada apenas para o transporte de aço da companhia siderúrgica nacional – CSN.

Os integrantes do Grupo Jongo de Pinheiral pertencem a famílias jongueiras descendentes dos negros escravizados que trabalhavam nas antigas fazendas da região no século XIX. A principal delas era a fazenda São José do Pinheiro, antiga sede dos domínios de José Joaquim de Souza Breves, e que deu nome a atual cidade de Pinheiral, fundada em 13 de junho de 1995, que antes era um distrito do município de Piraí. Havia outras propriedades na região, também pertencentes à família Breves (ABREU et al, 2010, p. 18). José Joaquim de Souza Breves (1804 - 1889) foi um dos maiores fornecedores de mão-de-obra para o Vale do Paraíba tendo ligações diretas com o tráfico ilegal de negros escravizados, ele usava a mão obra escravizada nas suas fazendas e era um dos maiores produtores de café da região. Suas fazendas eram consideradas, na época, um imenso empreendimento com infraestrutura moderna. Eram nove propriedades localizadas nos municípios de Barra Mansa, Angra dos Reis e Piraí, todas no Estado do Rio de Janeiro (LOURENÇO, 2015).

Para os jongueiros desse grupo, o tempo do cativo e a experiência da escravidão continuam presentes e a memória da escravidão constitui um “território jongueiro” que se expande através de três regiões: no Vale do Paraíba, no litoral Norte fluminense e Litoral Sul fluminense; espaços onde houve grande circulação de africanos escravizados nas antigas plantações de café do vale. Através do jongo, os descendentes dos negros escravizados dão vida a uma memória que salienta a experiência de resistência e de morte dos ancestrais durante a escravidão. Para os jongueiros, a memória do cativo é,

2 O ponto de jongo “A bença” é cantado pelo Grupo Jongo de Pinheiral.

3 Os Pontos de Cultura é uma ação do Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura (MinC), que, desde 2007, atua em parceria com os governos do estado, apoiando iniciativas culturais bem-sucedidas da sociedade civil. Disponível em <<http://www.cultura.rj.gov.br/projeto/rede-de-pontos-de-cultura-do-estado-do-rio-de-janeiro>>. Acessado em 15 de Janeiro de 2018.

atualmente, reatualizada pela resistência que eles associam à noção de quilombo e na maneira como o jongo permite a conexão com o passado (ABREU et al, 2010). A prática dessa cultura é o fundamento da memória quilombola.

A formação do território jongueiro é fruto de um processo de desterritorialização de africanos de diferentes regiões para serem escravizados nas lavouras de café no continente americano. A chegada dessas populações em solo brasileiro marcou um processo altamente elaborado de reterritorialização, que pode ser vista por meio de agenciamentos, combinações e conexões com elementos das culturas ameríndias e cristãs, possibilitando a formação de novos territórios existenciais. (Guatarri, 1992, p.12-13). Tais territórios existenciais foram definidos por Lucinda (2016) como territórios religiosos.

Em sua pesquisa, Lucinda (2016) encontrou uma variedade de manifestações umbandistas na Cidade de Valença que foram analisadas não através de uma adesão irrefletida de definições correntes sobre o sincretismo no campo das religiões de matriz afro-brasileiras, mas sim, pensada através de conexões que se dão entre heterogêneos enquanto heterogêneos, das relações estabelecidas entre diferenças enquanto diferenças, uma heterogênese (GOLDMAN, 2015 apud GUATARRI, 1992), conceito que tem como princípio encarar o diferencial não como mera oposição ou tão pouco negação, mas entendê-lo na ordem da criatividade ou criação.

A primeira vez que escutei o conceito “território jongueiro” foi pelas lideranças da comunidade de Pinheiral. Paragrafo: Era uma tarde de domingo na Casa do Jongo, quando me apresentaram um livro feito de pano intitulado: “Tecendo e contando a historia que não foi contada”, elaborado em 2013⁴, onde pode entender o “território jongueiro”. No livro a comunidade ensina cenas de sua história e da região. Na segunda página há um mapa colorido do Vale, em que está desenhado o curso do rio Paraíba e a localização das comunidades jongueiras nas margens. No espaço de cada comunidade, costurados no mapa, há bonecos de casais de jongueiros com as roupas características de suas localidades, seus tambores e suas casas⁵. O curso da água do rio Paraíba é o referencial que conecta as comunidades e a história. As marcas do cativo ficaram inscritas no pano que mostram o corpo inteiro da região.

Figura 1: O livro de panos. 2017. **Fonte:** Autor



4 O trabalho foi realizado em parceria com a professora Aressa Rios, contadora de histórias, e com a artesã Lena Martins, do Rio de Janeiro.

5 As roupas dos bonecos do quilombo de São José da Serra são brancas, pois essa é a cor distintiva do lugar até hoje. As roupas dos bonecos dos outros lugares da margem do rio Paraíba são coloridas e variadas. Do Quilombo de Tamandaré as blusas são amarelas e saias xadrez, no Grupo Jongo de Pinheiral o boneco tem blusa amarela e calça azul e a parceira possui blusa branca com saia verde e amarela, na de Barra do Pirai o boneco está com roupa verde e vermelha e a boneca blusa amarela e vestido colorido, em Arrozal as jongueiras estão com blusa branca e saia rosa. Por fim, em Vassouras o boneco está com blusa branca e calça verde e a boneca com blusa branca e saia azul com flores.

O mapa é o “território jongueiro” materializado no espaço e num tempo vivido através do Jongu. Segundo, Fatinha: “a memória do rio e a dos jongueiros se confundem porque sempre se cantou as histórias do rio Paraíba e a do negro jongueiro em busca da liberdade e melhores dias, onde narram a história das comunidades jongueiras no entorno do rio Paraíba”. (CUNHA, 2018, p. 53).

Para os membros do Grupo Jongu de Pinheiral, a presença dos ancestrais que morreram se concretizou recentemente na atribuição de terra para o grupo. No dia 07 de junho de 2016 foi assinado um termo de ajustamento de conduta – TAC entre o Ministério Público Federal e a Prefeitura Municipal com o objetivo de efetivar a regularização fundiária do município. Como é um município que foi criado recentemente, todas as suas terras pertenciam à União. Para cumprir o TAC propôs-se ao município de Pinheiral, na gestão do prefeito José Arimathea Oliveira (2012 – 2016), que 2812,29 m² das terras da fazenda Pinheiros fosse direcionada para o grupo, o TAC:

Parágrafo segundo – O Município deverá também estabelecer, no prazo de 90 dias, a utilização de imóvel retomado em área central para fins de preservação do patrimônio imaterial da cidade notadamente, o jongu, oferecendo a estrutura necessária para a sua valorização e a preservação da memória. (Ministério público Federal, 2016, p.6).

O TAC foi assinado em 07 de junho de 2016 e a doação de terra foi aprovada, na Câmara dos Vereadores, no dia 20/12/2016. Uma parte da terra da fazenda na estação da Estrada de Ferro pertence ao Grupo Jongu de Pinheiral localizado na frente da Casa Grande, conhecida como o Casarão que, atualmente, está em ruínas. Essa informação está de acordo com o Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural do Quilombo de Pinheiral⁶ que registra a formação do grupo de jongu da cidade que se auto intitula remanescente do Quilombo de Pinheiral. O estado precário do Casarão deve-se aos inúmeros casos de concessão do espaço e aos constantes incêndios e roubos que ocorreram na propriedade nos anos de 1986 e 1990, quando se encontrava sob a posse da Universidade Federal Fluminense - UFF.

A UFF não procurou por culpados e tão pouco realizou reparações aos danos que foram causados. Devido a seu estado em ruínas, a terra adjudicada ao Grupo Jongu de Pinheiral só fica sendo utilizada esporadicamente pelos jongueiros para realizar rodas de jongu e é mantida por eles como um lugar de memória onde recebem a visita de escolas e turistas. Uma das dificuldades com a terra, é que atualmente as casas adjacentes às ruínas da fazenda estão habitadas por famílias que não são de descendência negra e que veem com receio a chegada dos jongueiros. Para os jongueiros a ocupação efetiva das suas terras é fundamental para evitar que a memória do passado da escravidão seja apagada, e também, para segurar a construção de uma sede definitiva da Casa do Jongu. Para eles o Turismo comunitário na fazenda, e as visitas guiadas centradas no protagonismo das famílias jongueiras, é um canal necessário para garantir que essa memória permaneça viva.

O Grupo Jongu de Pinheiral, através da liderança da Fatinha em conjunto com outras lideranças quilombolas e representantes da Universidade Federal Fluminense (UFF) e o Ministério Público Federal de Volta Redonda, trabalharam no combate ao Turismo de cunho racista realizado pela fazenda Santa Eufrásia. O coletivo elaborou o que veio a se chamar Termo de Ajustamento de Conduta Fazenda Santa Eufrásia, que se consolidou no dia 29 de março de 2017. Com a elaboração desse documento foram criadas obrigações “de não fazer” e “de fazer” a proprietária da fazenda. A partir do ano 2000, no V Encontro de Jongueiros em Angra dos Reis/RJ, foi criado o movimento da Rede de Memória do Jongu e do Caxambu, que tinha como meta criar canais que possibilitassem laços de solidariedade entre os grupos de jongu, no intuito de valorizar a memória do jongu e de lutar por melhores condições de vida. Embora esse movimento não tenha tido uma longa duração devido a problemas de recursos:

⁶ Os relatórios histórico-antropológicos são pré-requisitos legais para o reconhecimento oficial das comunidades remanescentes de quilombos. O Relatório do Quilombo de Pinheiral foi feito para atender o Instituto de Colonização e Reforma Agrária - INCRA.

A criação da Rede de Memória do Jongo e do Caxambu e criação do Encontro de Jongueiros fazem parte de uma mesma história, a história da organização das comunidades jogueiras, que teve como conquista a aprovação do registro do jongo como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Conselho Consultivo do IPHAN, em reunião realizada no dia 10 de novembro de 2005. (MONTEIRO e SACRAMENTO, 2010, p. 2).

O Jongo/Caxambu⁷ foi registrado no dia 15 de dezembro de 2005 no Livro das Formas de Expressão como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil (processo número: 01450005763/2004-43). Dois dias depois, ocorreu uma proclamação pública do registro do Jongo como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, do Ministério da Cultura – Minc. Isso aconteceu durante o X Encontro de jogueiro no município de Santo Antônio de Pádua, no Estado do Rio de Janeiro. A formação do inventário de registro do jongo contou com a colaboração ativa das comunidades jogueiras, o IPHAN e o Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu⁸. Contudo, após o reconhecimento pelo Estado, do Jongo como Patrimônio Imaterial, surgiu o desafio de construir um diálogo com as comunidades jogueiras para assegurar a salvaguarda do jongo no futuro. Assim:

Buscar a compreensão de patrimônio por parte dos sujeitos envolvidos, a identificação dos meios e motivos que garantiram a salvaguarda do patrimônio ao longo do tempo, e participar do diálogo sobre as diversas concepções e apropriações, constituem desafios do diálogo nas políticas públicas de cultura. (CUNHA et al 2015, p.8966)

Mesmo com algumas conquistas dos jogueiros de Pinheiral frente a políticos locais no ano de 2013, através do projeto⁹ de lei 708, culminando no Dia Municipal do Jongo, comemorado no dia 07 de abril, uma homenagem ao dia de nascimento do Mestre José Oliveira Cabiúna (1920-1993), liderança respeitada por ser um dos fundadores mais importantes do Grupo Jongo de Pinheiral e por ter mantido a tradição viva no Vale do Paraíba¹⁰, ainda há um quadro de completa contradição, onde os jogueiros vivem o reconhecimento do Jongo/Caxambu como patrimônio cultural brasileiro e perpetuação da desigualdade de acesso a políticas públicas em geral, no que tange “as políticas universais quanto às políticas focais. Isso leva à concepção da política de salvaguarda também como política de inclusão e de garantia de direitos.”. (MONTEIRO e SACRAMENTO, 2010, p. 14).

O Grupo Jongo de Pinheiral, através da liderança da Fatinha em conjunto com outras lideranças quilombolas e representantes da Universidade Federal Fluminense (UFF) e o Ministério Público Federal trabalharam no combate ao Turismo de cunho racista realizado pela fazenda Santa Eufrásia. O coletivo elaborou o que veio a se chamar Termo de Ajustamento de Conduta Fazenda Santa Eufrásia, que se consolidou no dia 29 de março de 2017. Com a elaboração do TAC Santa Eufrásia foram criadas obrigações “de não fazer” e “de fazer” a proprietária da fazenda. Dentre muitas, as obrigações de “não fazer”, havia uma cláusula que tornava proibida a encenação e o uso de roupas por pessoas que as caracterizassem como mucamas. Em relação às obrigações “de fazer”, a fazendeira foi obrigada a colocar placas informativas sobre a história da escravidão com um conteúdo de denúncia e crítica sobre o processo brutal que foi a escravidão negra. Além disso, a mesma foi obrigada a participar de um curso de capacitação com as comunidades negras, jogueiras e quilombolas da região. (CUNHA, 2017).

7 Como em algumas comunidades, a prática é denominada “caxambu”, foi feita a opção pela utilização dos dois termos Jongo/Caxambu, apesar do registro de patrimonialização incluir apenas “Jongo”, uma vez que o registro é do “Jongo no Sudeste”. (VIANNA, 2008). Em Pinheiral, entretanto, utiliza-se a palavra jongo.

8 O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu é um programa de extensão desenvolvido pela Universidade Federal Fluminense, em parceria com as comunidades jogueiras e a Rede de Jovens Lideranças Jogueiras do Sudeste.

9 O idealizador da homenagem foi o vereador Claudio Fadul e apoiado pelo prefeito anterior a gestão atual, o José de Arimathea.

10 Os principais patrimônios histórico-culturais da cidade são as ruínas da Fazenda Pinheiros, a Fazenda Três Saltos, a Fazenda do Forte, as olarias de tijolos e telhas que foram construídas entre 1920 e 1930, a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, que começou como uma capela construída em 1928, o Santos Social Club fundado em 1964 e o Capitólio Futebol Clube fundado em 27 de outubro de 1926, e por fim, a Casa do Jongo.

A CASA DO JONGO É O “LUGAR DO ACOLHIMENTO”

Minha mãe é uma sereia
Mora no fundo do mar
Eu também sou filho dela, aí meu Deus do céu
Moro no mesmo lugar.¹¹

A Casa do Jongo possui um espaço, razoavelmente, grande. Na parte externa, há um pátio, um espaço de convivência, dois banheiros, uma biblioteca, um quarto de equipamentos e outro para receber as visitas que pernoitam. Na parte interna, encontramos uma cozinha, sala de informática, sala de reuniões, escritório e uma sala que a Fatinha chama de “museu do jongo”, onde são guardados os tambores, os quadros de antigos mestres jogueiros e, há também, um altar com os santos católicos, como São Benedito, São Jorge, São Cosme Damião e Nossa Senhora de Nazareth. Nessa sala são realizados os principais rituais da comunidade. As pessoas também vão lá para fazer os seus pedidos e rezarem. Ao entrar nela, os jogueiros dizem que se encontram com sua ancestralidade e força espiritual. Lá eles estão sempre acendendo uma vela e colocando um copo com água no altar dos santos.

Segundo Fatinha, a Casa do Jongo é o “lugar do acolhimento” que se manifesta através de uma intensa circulação de pessoas de diferentes idades, classe, raça e gênero. Algumas dessas são pessoas de fora que vem visitar o lugar, especialmente, durante as festas de Sant’Ana e São Benedito. Mas há umas oitenta pessoas que constituem o núcleo da comunidade do Grupo Jongo de Pinheiral e participam mais assiduamente na manutenção do lugar.

O acolhimento começa pela forma como a casa está organizada coletivamente pelos membros do grupo para receber os visitantes. Cada sessão da casa, o pátio, a cozinha, a biblioteca, o “museu” e o quarto de hóspedes estão articulados num plano de trabalho gerado coletivamente, para oferecer um conjunto de serviços diferenciados para os visitantes. Grande parte do sentimento de pertencimento a casa, nasce durante a realização dessas tarefas, as quais vão mudando ao longo do ano, a depender das festividades rituais e dos eventos dos jogueiros.

Para receber as pessoas na nossa casa existe toda uma preparação da comunidade. Tem o pessoal que faz o circuito das visitas na fazenda, o da cozinha, o que faz as palestras, que faz a animação das oficinas de dança e de percussão e os contadores de história. Existe um movimento de toda a casa e comunidade para que a gente receba um grupo aqui e vejo isso como uma importância social imensa, tanto para a visita, como para nós jogueiros por poder falar das nossas coisas, história, vida e vivência. (Maria de Fátima da Silveira, 2017).

11 O ponto de jongo *Minha mãe é uma sereia* foi escrito por Teresinha de Jesus, do Quilombo fazenda São José da Serra, cantado por todas as comunidades do Vale do Paraíba.

A distribuição das tarefas é instrumental para conseguir dirigir as atividades para públicos diferenciados, como os estudantes das escolas da região, os universitários, e as pessoas que estão procurando suas raízes através da história do grupo. Segundo os jongueiros, é o trabalho de organização coletiva, de diferenciação das tarefas e de direcionamento dos serviços para os públicos variados, que possibilita o “crescimento” da casa. Atualmente o prédio é alugado, mas os jongueiros tem a esperança de conseguir financiamento para construir uma casa definitiva nas terras na Fazenda de Pinheiral que lhes foram atribuídas.

A Casa do Jongu é um lugar para as pessoas visitarem. É a casa da gente, casa nossa. Mas, queria que fosse maior. Ganhamos o terreno lá do casarão. Tomara que apareça um empresário para nos ajudarmos a fazer a casa. Para sair do aluguel. Aqui é a Casa do Jongu para mostrar que o jongu tem uma casa, tem um lugar que se chama a Casa do Jongu. (Alexandre da Silva Belisário, 2017).

O “lugar de acolhimento” da comunidade apresenta uma “importância social imensa”, pois possibilita aos jongueiros falarem de sua história e suas vidas para aqueles que vem visitar o grupo, mas também, para eles é uma forma de fortalecimento pessoal e coletivo. O “crescimento” dos jongueiros se torna efetivo através da divisão das tarefas em que todos possuem um papel importante, tanto na manutenção interna da casa como na recepção das pessoas de fora. Segundo, Maria das Graças da Silveira nesse acolhimento estão presentes as “trocas de experiência”. As pessoas vão até a casa para aprender os conhecimentos que estão guardados e que são alimentados naquele espaço: “muitas acabam se tornando amigas da comunidade e passam a participar da nossa vida no dia-a-dia. Então isso prova que o trabalho está bom porque nós estamos acolhendo e acolhendo bem”. (Maria das Graças da Silveira, 2017).

A noção de “acolhimento”, interessantemente, envolve a ideia de uma dupla negativa. Mais do que dizer que a “porta está aberta para todos”, os jongueiros falam que “a porta não está fechada para ninguém”. Essa expressão sugere uma noção de que a casa recebe as pessoas de fora que se aproximam por desejo próprio. Nesse sentido, os jongueiros não estão fazendo proselitismo. Eles não saem à procura de visitantes, mas se dispõem a abrigar quem os procurar.

A porta de jongu não está fechada para ninguém. Eu vou falar para você, a gente acolhe. Mostramos o que é a dança. Só que as pessoas têm que vir também de coração aberto, coração feliz, coração com vontade de dançar. Acolher não é só acolher a pessoa. Acolher a pessoa é ela se sentir bem no lugar que está. (Alexandre da Silva Belisário, 2017).

Para Cheiroso é necessário, portanto, que a pessoa chegue na casa por decisão própria e que esteja de “coração aberto”, coração com “vontade de dançar” e que nesse dançar ela sinta e espalhe “alegria”. Nesse sentido, quando o jongueiro afirma que não basta apenas que uma pessoa entre na roda do jongu, pois ela precisa ter o “jongu no sangue”, ele se refere a uma noção complexa de ancestralidade que combina descendência, memória do passado e atitude pessoal. O “jongu no sangue” é aquele que honra os jongueiros do passado, que lutaram e morreram para que o jongu estivesse vivo no presente. É uma questão de desejo pela memória do passado, pelo lugar e pelas pessoas com quem se compartilha a experiência da roda.

Não é para ofender. É porque a pessoa não precisa estar no lugar onde não gosta. O jongu é aonde eu dancei com muita gente, cara. Dancei com muita gente. E as pessoas dançavam com alegria e não tinham esses problemas. Hoje você não vê mais as pessoas dançarem com alegria. As pessoas vão para serem filmadas. O dançar tem que estar no sangue. (Alexandre da Silva Belisário, 2017).

O “acolhimento” brindado pela Casa do Jongu apela para essa vontade de quem entra na casa e na roda. Dessa forma, não é apenas dançar, pois “dançar tem que estar no sangue”. O “acolhimento” ofertado pela casa também aciona a ancestralidade, através da formação particular da Fatinha e seu envolvimento com o terreiro de candomblé angola Unsaba

Ionene do pai Pedro Paulo. Para os jongueiros “é ela a cabeça disso tudo”, que planeja e orienta o grupo:

A Fatinha é a cabeça disso tudo, né João! Eu e ki-suquinho ficamos ouvindo muito ela. Ela fala cada coisa assim certa na Casa do Jongu. Igual o que ela falou para os alunos. Ela fez uma apresentação e disse: “o dia que vocês quiserem voltar, se sentirem bem para fazer parte do grupo, nós estamos aqui para acolher vocês. Um aluno da professora Renata ficou apaixonado e disse: “eu quero fazer parte de algum grupo eu vou vir para cá!”. A Fatinha respondeu: “a casa nossa está aí para acolher você”. Então, isso não é bonito? Eu vou falar para você, a gente só tem que bater palmas. (Alexandre da Silva Belisário, 2017).

Esse acolher é uma prática que ela trás da época em que exercia sua função no terreiro do Pai Pedro Paulo como Equede, uma função que na nação Angola é denominada como Cota. Pai Pedro Paulo me explicou que: “essa acolhida da Equede é nada mais do que de uma mãe. Ela é a todo momento uma mãe, ela tem que saber se situar e se colocar pois ela é uma mãe, embora não tenha gerado filho algum, filho biológico, mas ela é uma mãe espiritual”. Para ele a Equede possui o “dom de acolher”, e que não é por acaso que a Fatinha construiu a Casa do Jongu como o “lugar do acolhimento”.

Ela tem que ter esse dom de acolher, ser mãe, amiga, professora, sábia tanto quanto o Pai de Santo. Embora ela tenha as restrições ela não é Mãe de Santo, ela é Equede tem o limite dela, mas tem tanto quanto sentir na pele, no coração e na alma aquilo que ela está fazendo. Acho isso muito importante a Equede que não sente na alma não é uma boa Equede. (pai Pedro Paulo Nogueira, 2017).

Fatinha entende esse trabalho de “acolhimento” como uma “missão”. Ela me disse que como “o jongu está inserido dentro das matrizes africanas”, os pretos velhos e os jongueiros mais velhos sempre mandam mensagens pedindo para “não desistir nunca de manter essa memória”:

Eu costumo falar que eu tenho é uma missão enquanto Deus quiser que eu faça isso, inclusive os pretos velhos mandam essa mensagem para gente. A avó Natalia, a mãe do pai Pedro Paulo estava no hospital. Fomos visitá-la com uns 93 anos que ela faleceu. Ela cantou um ponto de jongu para nós na cama e pediu para não desistirmos nunca de manter essa memória. A gente trás isso na nossa bagagem de vida sim, sabe. (Maria de Fátima da Silveira, 2017).

A “missão” e o “acolhimento” fazem parte da “bagagem de vida” da Fatinha de uma maneira semelhante ao trabalho que ela realizava no terreiro de Angola, quando ela era uma Equede em atividade. Para ela, o “acolhimento” é “uma dedicação para toda vida”. Desde que ela assumiu a cabeça da Casa do Jongu ela não consegue mais participar na vida do terreiro de maneira regular, mas para ela o respeito aos jongueiros mais velhos que infundem coragem para seguir para frente cumprindo o calendário de atividades da Casa apesar de todas as dificuldades financeiras.

Esse ano nós passamos dificuldade, sabe. Nem por isso deixamos de cumprir o nosso calendário e fazer todas as atribuições. Mas é também as forças que eles dão para gente! Vamos cumprir a nossa missão, como é o caso de quem está no terreiro. Aqui é uma missão também! Igual meu pai [pai Pedro Paulo], ele dedicou a vida todinha dele para o santo. Ele é mais novo do que eu e eu conheci ele trabalhando desde os sete anos. Eu o acompanhei. (Maria de Fátima da Silveira, 2017).

A “missão” da Fatinha é materializada na Casa do Jongu como o “lugar do acolhimento”. Durante o tempo em que estive com o grupo observei que os jongueiros participavam frequentemente das reuniões de terça-feira que eram um momento de encontro para conversar, planejarem as atividades do grupo e de comerem todos juntos. Havia toda uma sociabilidade promovida pela Fatinha na casa que possibilitava o acolhimento dos integrantes do Jongu de Pinheiral. Sobre o acolhimento dos jongueiros Fatinha me dizia:

Então a gente conseguiu acolher muito jongueiro que estava perdido por ai sabe. Agora é o momento, você não vai estar aqui e a gente vai sair de férias amanhã. Passar uma semana eles começam: “que dia que a gente vai voltar?” “que dia que vai ter reunião?” “Que dia que a gente vai voltar”, entendeu. Eles sentem falta porque não tem aonde ir não tem uma vida social não tem um convívio de grupo o povo negro aqui não tem. (Maria de Fátima da Silveira, 2017).

O acolhimento realizado na Casa do Jongu proporciona uma “vida social” aos integrantes do grupo, possibilitando um novo olhar sobre a salvaguarda do jongo e do jongueiro.

Por isso que eu falo e tenho batido muito nisso porque as pessoas ficam lá na capital no ar condicionado falando em nome da gente, mas não vive o que a gente vive aqui. Sabe não passa o que a gente passa aqui. E a gente faz isso pela pessoa e pela cultura também. Quem faz a cultura somos nós. Eu não ando admitindo mais esse povo ficar com essas conversas fiadas. Gente quem faz a salvaguarda da cultura somos nós aqui, na dificuldade na simplicidade somos nós. Então eu acho que isso tem que ser respeitado. (Maria de Fátima da Silveira, 2017).

Fatinha entende o acolhimento realizado pela Casa do jongo aos jongueiros como uma maneira de salvaguardar a “pessoa” que é o jongueiro e a cultura expressa através do jongo. As atividades de comer, encontrar, viver na casa fazem parte do acolhimento, e são fundamentais para a formação de “circuitos de reciprocidade” (RABELO, 2014) que são presenciados no dia-a-dia na Casa em que os jongueiros se ajudam como uma família. Como destacou durante o campo Gracinha: “Olha, João a gente aqui briga, mas nós somos uma família! Aqui todo mundo participa e todo mundo se ajuda.”.

Segundo Rabelo (2014), no terreiro de candomblé o preparo, a oferta e distribuição da comida são dimensões centrais na vida de um terreiro, pois com a circulação da comida o terreiro garante a transmissão do axé. E mais, o ato de comer é significativo para a dinâmica relacional no candomblé. Para a antropóloga, “Distribuída com generosidade, mas às vezes também retida, roubada e conquistada, consumida como meio para refazer as forças, bem como objeto de pura fruição, a comida põe em movimento relações entre os integrantes do terreiro”. (RABELO, 2014, p. 250).

O ato de comer envolve todas as atividades realizadas na Casa do Jongu alimenta todos os circuitos de reciprocidade que são constituídos pelo fato da casa ser um lugar de acolhimento das pessoas que vão até ela. Durante a minha estadia era comum que em todas as reuniões de terça-feira os jongueiros trouxessem uma comida e bebida para que ao final da reunião comessem todos juntos. O ato de comer é também um ato de acolher impulsionado na Casa do Jongu que pode ser observado na festa de Sant’Ana, organizado pela comunidade jongueira.

Fatinha explica que “Sant’Ana era padroeira de Piraí. O povo de Pinheiral sempre dançou no dia de Sant’Ana porque era feriado, mesmo, após a emancipação”. Após a formação da cidade, a festa passou a ser organizada pela Casa do Jongu envolvendo ainda mais os jongueiros do grupo: “Então, a gente tem muito orgulho de manter a festa comunitária, onde todos contribuem com as coisas e fazemos a novena na casa da minha mãe e de outras pessoas que pedem para a gente rezar”. Para, Meméia:

As novenas foram maravilhosas com muita fé e super organizado. No dia a festa é uma contribuição de todos. Acho que a gente fez valer mostrando para as pessoas que tem que ter muita fé. Também saber respeitar a diversidade, as religiões de cada um. Ao longo dos anos na organização da festa de Sant’Ana nós conseguimos parar e pensar. Construímos juntos um ponto específico para Sant’Ana e o cortejo especial para esse dia. O altar lá, a gente já fazia um altar, mas hoje em dia todo mundo contribui, cada ano ele fica diferente e é uma contribuição comunitária e fomos montando a festa de Sant’Ana. E a festa é isso, é muita fé, santa e o povo junto caminhando. (Maria Amélia da Silveira, 2017).

A festa é realizada através de doações, o que Meméia chama de “contribuição comunitária”, com muita comida e bebida. Ao término da reza do último terço, as pessoas procuram o prato principal da festa feito pelos jongueiros, que é a Canjiquinha. “No dia de Sant’Ana a principal comida que servimos é a canjiquinha, que é comida de negro escravizado. A nossa é especial, é única!”. Outros alimentos também são distribuídos como doces, broa de milho, bolos e um saboroso quentão. Felizes, os jongueiros servem os visitantes e comem junto com eles. Como destaquei anteriormente, o ato de comer forma um “circuito de reciprocidade” (RABELO, 2014).

A festividade é também um dos momentos em que a Casa do jongo vivencia o acolhimento, pois “é uma oportunidade de contar as nossas coisas, falar de coisa de preto!”, destaca Fatinha. Ela entende a festa não apenas como uma oportunidade de cultivar o santo católico, mas também, o momento de apresentar a cultura jongoeira para aqueles que a visitam: “Nós temos que mostrar um potencial, trabalho e uma história de vida para que as pessoas possam reconhecer e dar um retorno. Porque nós não temos nada. A não ser a nossa bagagem cultural, que é nossa!”, destacou Fatinha que compreende o acolhimento nas festas como uma das mais importantes contribuições para a Casa do Jongo. Assim, entende que o retorno para a casa deve vir através do reconhecimento do trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu vou me embora. Minha casaca fica aí.
Quando eu volta minha casaca tem que ir¹²

Através da pesquisa pode-se concluir que a Casa do Jongo é o “lugar de acolhimento” com uma “imensa importância social” para os jongueiros que circulam no espaço e compartilham diferentes valores religiosos, culturais, políticos e sociais. Através da organização coletiva dos jongueiros na Casa do Jongo eles promovem a salvaguarda dos jongueiros, e conseqüentemente, a do próprio patrimônio imaterial, devido a ausências de políticas públicas por parte do IPHAN, que há anos não vem atendendo necessidades básicas do grupo que permanece excluída na região do Vale do Paraíba.

Espero que o artigo possa contribuir para entendermos como as comunidades tradicionais jongoeiras estão se articulando e resistindo em face da ausência do cumprimento da salvaguarda. A casa do Jongo como o lugar do acolhimento demonstra que o espaço não é apenas utilizado para a prática e a transmissão dos saberes do jongo, mas também, onde se salvam a vida de pessoas que enfrentam diferentes dificuldades, mas que insistem em cantar e dançar nas rodas de jongo. Como me disse Alexandre Belisário:

Tem que mostrar aqui é a sua raça. Isso foi construído por pessoas que morreram e que lutaram por isso. Tem que ter respeito pelas pessoas que morreram, que foram escravizadas, que morreram em navio por isso aqui. A gente tem que ter emoção e coragem para falar que iremos lutar por isso. O jongo é quilombola, porque foi feito por pessoas que morreram por isso aqui. (Alexandre Belisário, 2017).

12 Ponto de jongo do Grupo Jongo de Pinheiral e criado pelo Mestre Cabiúna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Martha et al, 2010, p. 18. Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural do Quilombo de Pinheiral. Niterói: UFF/ Inca – SRRJ, 2010.
- CAMPOS, Thiago. A força da escravidão ao sul do Rio de Janeiro: os complexos de fazendas e a demografia escrava no Vale cafeeiro na segunda metade do Oitocentos. In: MUAZE, Mariana & SALLES, Ricardo (orgs). O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da segunda escravidão. 1ª edição. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.
- COSTA, Rogério e GONDAR, Josaida. Entrevista com Felix Guatarri. Paris, 12 de Agosto de 1992. Texto apresentado no Simpósio A Pulsão e seus Conceitos. Promovido pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1992.
- CUNHA, João Alípio et al. Fazer com, em diferença: desafios do “outro” como sujeito nas políticas culturais. Livro de Atas do 1º Congresso da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa, p.p. 8963 – 8975, 2015.
- _____. Eu vim sarava terra que eu piso: A Casa do Jongo e o Turismo Comunitário em Pinheiral – RJ. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.
- LUCINDA, Maria da Consolação. Territórios Religiosos. Conexões entre passado e presente. 1ª edição. Curitiba: Appris, 2016, 285 p.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Termo de Ajustamento do Município de Pinheiral. Procuradoria da República no Município de Volta Redonda, 2016.
- MONTEIRO, Elaine e SACRAMENTO, Mônica. Pontão de Cultura de bem registrado e salvaguarda de Patrimônio Imaterial: a experiência do Jongo no Sudeste. Políticas Culturais: teorias e práxis. Casa Rui Barbosa, 2010.
- IPHAN. “Caxambu, jongo e tambor”. In: Dossiê Iphan: Jongo no sudeste. Brasília, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2007. Disponível (on-line) em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_jongo_m.pdf
- RABELO, Miriam. Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.
- VIANNA, Leticia. Inventário Nacional de Referências Culturais. Dossiê 5: Jongos do Sudeste. Brasília: IPHAN, 2008.

**ACESSO DE INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NA UNIVERSIDADE ESTADUAL
DE FEIRA DE SANTANA - UEFS**

***ACCESS OF INDIGENOUS AND QUILOMBOLAS IN THE STATE UNIVERSITY OF
FEIRA DE SANTANA – UEFS***

Otto Vinicius Agra Figueiredo

Como citar este artigo:

FIGUEIREDO, Otto Vinicius Agra. Acesso de indígenas e quilombolas na Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 176-191, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 31/01/2019

Aprovado em: 22/04/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



Acesso de indígenas e quilombolas na Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS

Otto Vinicius Agra Figueiredo*

Resumo: O artigo se insere na área de estudo das políticas de ações afirmativas no ensino superior brasileiro caracterizadas pela inclusão de estudantes negros, de baixa renda, oriundos de escolas públicas, indígenas e quilombolas. O principal objetivo é analisar parte dos dados sobre o acesso de estudantes indígenas e quilombolas na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Utilizou-se de pesquisa bibliográfica, que apresenta lacunas quanto à produção científica sobre a presença de indígenas e quilombolas nas universidades brasileiras, bem como análise documental, notadamente o Relatório da Política de Ações Afirmativas da UEFS: o sistema de reserva de vagas (2007-2017). Os resultados apontam que as ações afirmativas têm potencial para promover a diversidade social e étnico-racial na universidade, mas no caso da UEFS, no período analisado, os dados indicam que a reserva de vagas não garantiu a inclusão de indígenas e quilombolas de forma satisfatória. Aponta-se a importância de estudos que respondam aos desafios da inclusão educacional de indígenas e quilombolas no ensino superior brasileiro.

Abstract: The article is part of the study area of affirmative action policies in Brazilian higher education characterized by the inclusion of black low income students from public schools, indigenous and quilombola. The main objective is to analyze part of the data about the access of indigenous and quilombola students at the State University of Feira de Santana (UEFS). We used bibliographic research, which presents gaps in the scientific production about the presence of indigenous and quilombolas in Brazilian universities, as well as documentary analysis, notably the UEFS Affirmative Action Policy Report: the reserve system of vacancies (2007-2017). The results indicate that affirmative actions have the potential to promote social and ethnic-racial diversity in the university, but in the case of UEFS, in the analyzed period, the data indicate that the reservation of vacancies did not guarantee the inclusion of natives and quilombolas in a satisfactory way. It is pointed out the importance of studies that respond to the challenges of the educational inclusion of natives and quilombolas in Brazilian higher education.

Palavras Chave:

Políticas de Ações Afirmativas; Ensino Superior; Estudantes Indígenas e Quilombolas; Racismo Institucional.

Keywords:

Affirmative Action Policies; Higher Education; Indigenous and Quilombola Students; Institutional Racism.

* Professor Assistente do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana, Mestre e doutorando em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia. E-mail: ottoagra@gmail.com

INTRODUÇÃO

Ações afirmativas são compreendidas como medidas ou políticas de caráter público ou privado que objetivam promover a justiça social através de ações específicas para determinados grupos sociais e/ou étnico-raciais com histórico de discriminação e exclusão. São comumente empregadas na educação, no mercado de trabalho ou na representatividade política. Países como Índia, Malásia, Austrália, Canadá, Nigéria, África do Sul, Argentina e outros implementaram alguma ação afirmativa em benefício de determinados grupos desde meados do século XX, Joaquim Barbosa Gomes (2005) define ações afirmativas

[...] como um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero, por deficiência física e de origem nacional, bem como para corrigir ou mitigar os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego. (GOMES, 2005, p. 55).

De maneira aproximada, Robert S. Taylor entende ação afirmativa como “[...] uma classe de políticas públicas voltadas para a conquista da igualdade de oportunidades, especialmente nos âmbitos da educação terciária e do emprego, para certos grupos historicamente oprimidos (por exemplo, afro-americanos e mulheres)¹”. (TAYLOR, 2009, p. 478). Uma das modalidades de ações afirmativas são as políticas de reserva de vagas nas universidades, popularmente conhecidas como políticas de cotas. Têm como objetivo democratizar o acesso ao ensino superior tendo em vista as desigualdades sociais e educacionais ainda presentes no país, principalmente quando analisa-se os dados desde o perfil racial. O ensino superior no Brasil, desde sua origem, esteve restrito ao acesso de poucos, a maior parte da população ligada às camadas menos favorecidas, comunidades tradicionais, negros e mestiços tiveram precárias condições e/ou oportunidades de acesso às universidades brasileiras. Diferentes estudos demonstraram as desigualdades raciais educacionais no país nos diferentes níveis da educação básica e no ensino superior. (HENRIQUES, 2001; JACCOUD; BEGHIN, 2002; QUEIROZ, 2001; VALVERDE; STOCCO, 2011).

Recente trabalho de estado da arte sobre políticas afirmativas no campo da educação a partir da análise de artigos científicos, teses e dissertações dos anos de 2003 a 2014, apontou como principais temas investigados: argumentos e posições contrários ou favoráveis às ações afirmativas; a constitucionalidade, articulação de normativas internacionais e nacionais; desigualdade de cor/raça, gênero e renda por análise de dados quantitativos; cobertura na mídia sobre o tema; percepção de estudantes universitários sobre as cotas; programas específicos de ações afirmativas e impactos nas universidades; desempenho e evasão de cotistas e não-cotistas; papel das políticas de permanência na trajetória de cotistas; identidade de estudantes negros e cotistas; mudanças curriculares e democratização do acesso ao ensino superior. (SILVA et al. 2018). Apesar de haver uma variedade de temáticas, abordagens e número razoável de trabalhos realizados, apenas uma tese fez referência direta aos estudantes indígenas e nenhum outro trabalho fez referência aos quilombolas no contexto das ações afirmativas. É possível que alguns trabalhos tenham analisado dados e políticas sobre o acesso e a presença desses grupos na universidade, mas é possível supor que no conjunto de pesquisas, uma quantidade reduzida tenha se dedicado a tratar especificamente de indígenas e quilombolas. Salta aos olhos uma lacuna que precisa ser preenchida na produção acadêmica recente.

¹ “[...] a class of public policies focused on achieving equality of opportunity, especially in the realms of tertiary education and employment, for certain historically oppressed groups (e.g., African Americans and women)”. (TAYLOR, 2009, p. 478), tradução livre.

O presente trabalho contextualiza o debate e as ações afirmativas no Brasil e foca o acesso de estudantes indígenas e quilombolas na UEFS que implementou o sistema de reserva de vagas em 2007². Está dividido em duas seções, a primeira traça uma breve contextualização das políticas de ações afirmativas no Brasil. Caracteriza-se o trato e ampliação das discussões em torno das políticas afirmativas no âmbito do movimento social negro e na esfera do governo federal. É sinalizada a participação do Brasil e os compromissos assumidos oficialmente durante a II Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata em 2001 na África do Sul. Há o entendimento do quanto foi importante o país ter sido signatário da Declaração de Durban para o avanço das políticas afirmativas no Brasil. No contexto do início dos anos 2000, as primeiras universidades públicas iniciam o processo de implantação de sistemas de reserva de vagas em cursos de graduação.

A segunda seção realiza breve histórico do processo de implantação do sistema de reserva de vagas nos cursos de graduação da UEFS, caracterizando o sistema e explicitando a participação de movimentos sociais de Feira de Santana e os trâmites internos na universidade. O presente trabalho tem como principal objetivo analisar alguns dados referentes aos estudantes indígenas e quilombolas nos 10 anos de ações afirmativas na UEFS, a partir de dados presentes no relatório que avaliou essa primeira década da política de reserva de vagas. Por fim, conclui-se que após a adoção das ações afirmativas houve mudança significativa no perfil social e étnico-racial dos estudantes universitários, no entanto, no que se refere aos indígenas e quilombolas ainda há determinados entraves que não tem garantido a plena efetividade da política de inclusão no âmbito da UEFS.

AS AÇÕES AFIRMATIVAS NO CONTEXTO BRASILEIRO

As discussões em torno das políticas de ações afirmativas no Brasil ganharam maior visibilidade a partir da década de 1990, período em que houve uma importante mudança na abordagem e na postura a respeito da temática em muitas esferas, desde os movimentos sociais e especialmente o movimento social negro, à academia e às esferas governamentais. Valter Silvério (2002, 2011) compreende que alguns fatores contribuíram para essa mudança, como maior visibilidade de resultados de pesquisas que demonstravam as desigualdades raciais, a criação de conselhos estaduais e municipais de valorização e participação da população negra e o reconhecimento federal da existência do racismo e da discriminação racial no país. Nesse período também foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial, pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC), com o objetivo de elaborar políticas de valorização da população negra - fruto imediato da Marcha Zumbi dos Palmares em 20 de novembro de 1995 que reuniu aproximadamente trinta mil militantes do movimento social negro de todo o país. Sérgio da Silva Martins (1996) avalia que os atos institucionais de FHC de fato denotam certa mudança no tratamento das questões raciais no Brasil, tendo em vista que até então todos os governos afirmavam que o país se constituía numa democracia racial³

2 As discussões e resultados preliminares neste artigo integram a pesquisa de doutorado em andamento realizada pelo autor junto ao Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade da UNEB sobre as políticas afirmativas e de permanência estudantil nas quatro universidades estaduais baianas: Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Para o presente trabalho optou-se pela UEFS por conta da divulgação do relatório que avaliou os primeiros 10 anos de ações afirmativas e tratar de indígenas e quilombolas por serem os grupos minoritários beneficiados pela política de reserva de vagas e por haver poucos estudos que se dediquem a tais grupos no contexto das ações afirmativas.

3 Há o entendimento entre pesquisadores, estudiosos e ativistas do campo das relações étnico-raciais que a obra “Casa grande & senzala” de Gilberto Freyre publicada em 1930 contribuiu significativamente para a construção ideológica da democracia racial no Brasil. As relações entre as três “raças” que formaram a sociedade brasileira foram descritas por Freyre como harmoniosas no convívio social, afetivo e sexual. Tal visão romântica entre brancos, negros e indígenas escamoteou as violências e opressões presentes nas relações assimétricas de poder. Segundo Nilma Lino Gomes, “O mito da democracia racial pode ser compreendido, então, como uma corrente ideológica que pretende negar a desigualdade racial entre

em que brancos e negros gozavam de iguais oportunidades e condições para o desenvolvimento. As autoridades entendiam que os casos de racismo eram questões pontuais e isoladas, constituindo-se nos problemas a serem resolvidos sobre a questão racial no país. Nos períodos que antecederam a década de 1990, essa era a compreensão generalizada quando se pautava a problemática racial do Brasil. (MARTINS, 1996, p. 202).

Do ponto de vista econômico, as medidas liberais do governo de FHC de privatizações e cortes em programas sociais, de diminuição da intervenção do Estado e a autorregulação por meio das regras do mercado, aumentaram as desigualdades sociais, a pobreza e o desemprego entre a população negra do país. (MARTINS, 1996, p. 203). Esse estado de coisas em grande medida motivou a realização da Marcha Zumbi dos Palmares, na qual foi entregue ao presidente o Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial. Seguramente, é possível afirmar que o movimento negro brasileiro no período atingia outro estágio de organização na arena da luta política, porque além de denunciar o racismo estrutural do Brasil, foi capaz de propor uma série de medidas que se efetivadas tornar-se-iam políticas públicas de ação afirmativa de combate às desigualdades raciais.

O país que historicamente se vangloriava de não ter problemas raciais, fruto da doutrina da democracia racial, foi reiteradamente denunciado em fóruns internacionais por ONG's negras das extremas desigualdades raciais do Brasil comprovadas em dados oficiais, ao passo que o governo não apresentava nenhuma ação para combatê-las. Foi na busca de uma saída política que FHC aproximou as ações afirmativas para as esferas do seu governo. (GUIMARÃES, 2003, p. 252).

O Estado brasileiro foi instado a dar respostas na busca pelas políticas de ações afirmativas com maior contundência após a II Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata ocorrida na cidade de Durban na África do Sul em 2001, na qual foi signatário da Declaração de Durban e do Plano de Ação comprometendo-se a implementar políticas que promovessem a igualdade de oportunidades como medidas de combate às diferentes formas de desigualdade, inclusive à discriminação racial. A partir do início dos anos 2000, no contexto pós Conferência, algumas ações institucionais são efetivamente tomadas na esfera do governo federal⁴ e as primeiras universidades públicas implantam sistemas de reserva de vagas para estudantes negros e oriundos das redes públicas de ensino.

Vale ressaltar que as primeiras universidades brasileiras a implementar ações afirmativas foram estaduais. A Universidade do Estado da Bahia (UNEB), pioneiramente, aprovou a Resolução n. 196/2002 no Conselho Superior Universitário (CONSU) estabelecendo 40% das vagas de todos os cursos de graduação e pós-graduação para estudantes negros oriundos de escolas públicas. Também em 2002 a Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS) aprovou a reserva de 20% para negros e 10% para indígenas. Fruto de Lei Estadual a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF) reservaram o percentual mínimo de 45% das vagas dos cursos de graduação para estudantes carentes, assim distribuído: 20% para oriundos da rede pública de ensino; 20% para negros e 5% para pessoas com deficiência.

A primeira instituição federal foi a Universidade de Brasília (UNB) em 2003, reservando o percentual de 20% para estudantes negros. Em 2004 a Universidade Federal da Bahia (UFBA) e a Universidade Federal do Paraná (UFPR) também aprovaram reserva de vagas para estudante negros e oriundos de escolas públicas. (HERINGER; FERREIRA, 2009, p. 140–

brancos e negros no Brasil como fruto do racismo, afirmando que existe entre dois grupos raciais uma situação de igualdade de oportunidade e de tratamento". (GOMES, 2005, p. 57).

4 Como a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) em 2003 com status de ministério e a sanção da Lei 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no ensino fundamental e médio das redes públicas e privadas de todo o país.

141). Nos anos subsequentes os debates e disputas se intensificaram e outras universidades estaduais e federais implantaram diferentes sistemas de ações afirmativas para o ingresso ao ensino superior por meio de variados procedimentos como bônus, cotas, vagas adicionais, metas ou pela combinação destes.

A Lei n. 12.711⁵, que tramitou por mais de 10 (dez) anos no Congresso Nacional, foi sancionada em 29 de agosto de 2012, reservando vagas nas instituições federais de ensino vinculadas ao Ministério da Educação. Na altura, 71% das universidades públicas brasileiras já possuíam alguma modalidade de política de ação afirmativa de ingresso, principalmente para estudantes negros (pretos e pardos). (FERES JUNIOR; DAFLON; CAMPOS, 2012). A lei alcança as universidades e institutos federais, não incluindo as estaduais. Como no estado da Bahia não houve uma lei para as universidades estaduais, isso fez com que cada uma adotasse, de 2002 a 2008, um modelo de política de ação afirmativa para o acesso de estudantes oriundos de escolas públicas negros e não-negros, indígenas, quilombolas e deficientes.

AÇÕES AFIRMATIVAS NA UEFS E OS ESTUDANTES INDÍGENAS E QUILOMBOLAS

A política de ação afirmativa para o acesso de estudantes oriundos de escolas públicas negros e não-negros, indígenas e quilombolas na UEFS teve início com a aprovação da Resolução CONSU n. 034/2006. O modelo adotado mescla as modalidades de cotas sociais com estabelecimento de metas, incluindo cotas étnico-raciais e vagas adicionais. Segundo a Resolução, implantada a partir do processo seletivo de 2007.1, ficou estabelecido que em todos os cursos de graduação seriam reservadas, no mínimo, 50% das vagas para estudantes que tivessem cursado todo o Ensino Médio e ao menos dois anos do Ensino Fundamental II em escolas públicas e dentro desse percentual destinou-se 80% para os candidatos autodeclarados negros e 20% para não-negros. Além das vagas previstas em edital, acrescentou-se em cada curso duas vagas a serem preenchidas por candidatos de comunidades indígenas e/ou quilombolas, reconhecidas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) ou certificadas pela Fundação Cultural Palmares como remanescentes de quilombos. As vagas universais são disputadas pelos estudantes que não se enquadram em nenhuma categoria da reserva ou por aqueles que mesmo enquadrando-se optem por não concorrer à reserva, esses são os candidatos não-cotistas ou não-optantes⁶.

Até a aprovação da Resolução, houve na universidade um processo de discussão e amadurecimento político em torno da política de cotas encampado por atores sociais que defendiam a proposta, principalmente os ligados ao movimento negro. Importante registrar a atuação do Núcleo de Estudantes Negros e Negras da UEFS (NENNUEFS)⁷ em todo processo. Como dito anteriormente, após a Conferência de Durban, houve significativa ampliação do debate em torno da adoção das ações afirmativas. Da mesma forma, no âmbito da UEFS o NENNUEFS pautou a temática com a realização de debates, mesas-redondas e palestras com professores, militantes e especialistas no tema.

5 A lei estabeleceu que as instituições federais de educação superior reservem em cada processo seletivo para ingresso nos cursos de graduação o mínimo de 50% das vagas, por curso, para estudantes que cursaram todo o ensino médio em escolas públicas, oriundos de famílias com renda igual ou inferior a um salário mínimo e meio per capita e que se autodeclarem pretos, pardos e indígenas, observando-se ainda a proporção mínima de pretos, pardos e indígenas na população da unidade da Federação na qual está instalada a instituição, segundo os dados mais atuais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

6 Por exemplo, com a política de reserva um curso que oferece 40 vagas, ficariam assim distribuídas: 20 para ampla concorrência (não-optantes); mínimo de 20 para oriundos da rede pública de ensino, nessas vagas 16 para negros e 4 para não-negros; 2 vagas adicionais para indígenas e/ou quilombolas.

7 O Núcleo que existe até hoje, foi criado em 1996 por estudantes negros que participaram do II Seminário Nacional de Estudantes Negros Universitários (SENUN) ocorrido na cidade de Salvador/BA naquele mesmo ano. Uma das resoluções aprovadas no II SENUN consistia na criação de núcleos estudantis negros que pautassem as questões raciais e lutassem contra o racismo e por políticas de ações afirmativas dentro das universidades brasileiras. O NENNUEFS é o núcleo estudantil negro mais antigo em atividade numa universidade pública baiana.

O Núcleo foi responsável pela articulação e mobilização de outras organizações culturais e entidades do movimento social de Feira de Santana em prol da luta pelas ações afirmativas na UEFS, como a Frente Negra Feirense (FRENEFE), Movimento Negro Unificado (MNU) – seção de Feira de Santana, Associação de Escolas de Samba, Liga de Cultura Negra de Feira de Santana, Grupo de Capoeira Angoleiros do Sertão e grupos culturais afro e de afoxé do município. (DAMASCENO, 2017, p. 183). No que tange à luta por ações afirmativas, a “[...] literatura especializada revela que os movimentos sociais exerceram e exercem um papel relevante nos processos de produção, implementação e monitoramento das políticas”. (SILVA et al., 2018, p. 591). De igual maneira se deu em Feira de Santana entre os movimentos sociais e a UEFS.

Fruto desse processo de mobilização, em agosto de 2003 foi encaminhado à reitoria da universidade um documento intitulado “Políticas de ações afirmativas” assinado pelo NENNUEFS e as entidades do movimento negro de Feira de Santana. Na oportunidade, cobrou-se da administração superior o levantamento do perfil racial dos estudantes da universidade e a adoção das ações afirmativas. Como resultado, no vestibular subsequente a gestão realizou levantamento do perfil racial dos estudantes que ingressaram no semestre 2004.1, evidenciando a sub-representação dos estudantes negros nos cursos de graduação, sobretudo naqueles mais concorridos e considerados de alto prestígio social⁸.

A Reitoria encaminhou o levantamento do perfil racial a todos os departamentos para ser debatido por docentes, discentes e servidores técnicos. Em outubro de 2004 o tema foi pauta em reunião do Conselho Superior Universitário (CONSU), aprovando a proposta do NENNUEFS de criação da Comissão Pró-Cotas na universidade composta por representantes de todos os segmentos da comunidade acadêmica. Depois de quase dois anos de trabalho, analisando o perfil dos estudantes da UEFS e estudando modelos e experiências de ações afirmativas de outras universidades brasileiras, a Comissão apresentou em Reunião Extraordinária do CONSU em 20 de junho de 2006, a proposta da Política e Programa de Ação Afirmativa para a inclusão dos grupos sociais historicamente discriminados, juntamente com a minuta de Resolução que regulamentaria a reserva de vagas nos cursos de graduação da universidade.

Foram aprovadas por unanimidade pelos conselheiros a Resolução e a relação dos órgãos, instâncias e entidades que iriam compor a Comissão de Permanência e Ação Afirmativa da universidade que teria a incumbência de “a) elaborar e acompanhar a política de permanência e pós-permanência; b) elaborar e divulgar relatórios anuais dos resultados da política de inclusão”⁹. A Resolução dispôs que a política de ação afirmativa vigoraria continuamente por 10 (dez) anos sendo acompanhada pela comissão para que ao fim desse período a política pudesse ser reavaliada e redefinidas as metas e critérios, caso fosse necessário.

Com a implantação do sistema de reserva de vagas, ampliou-se o contingente de estudantes oriundos das camadas sociais mais vulneráveis socioeconomicamente. Por conseguinte, aumentou também a demanda pela permanência estudantil. Fúlvia Rosemberg (s/d, p. 19) afirma que a perspectiva da ação afirmativa no campo educacional não significa “[...] apenas ampliar o acesso de negros, indígenas e egressos da escola pública aos níveis educacionais, mas também sua permanência e sucesso”. Portanto, se fez necessária a adoção de ações complementares, como “[...] um projeto político-pedagógico e recursos materiais e humanos”.

É possível considerar que no âmbito a UEFS algumas ações foram realizadas antes mesmo do ingresso de estudantes indígenas e quilombolas. A exemplo da isenção da taxa de inscrição no processo seletivo (vestibular) para esses candidatos.

⁸ São considerados cursos de alto prestígio social aqueles mais concorridos e que oferecem maior possibilidade de ingresso no mercado de trabalho com melhores remunerações como os bacharelados em medicina, direito, odontologia, psicologia, arquitetura e engenharias.

⁹ CONSELHO UNIVERSITÁRIO DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA. Resolução n. 34/2006, de 20 de julho de 2006. Estabelece reserva de vagas para os cursos de graduação da UEFS, para grupos historicamente excluídos, realizado através do processo seletivo de acesso ao ensino superior.

Das quatro universidades estaduais baianas (UNEB, UESB, UESC e UEFS), a UEFS foi a última a aderir ao Sistema de Seleção Unificada (SISU) com ingresso através das notas do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM)¹⁰. Até o ano de 2018 o ingresso se deu pelo antigo vestibular, mas a partir de 2019 todas as vagas da graduação passaram a ser ocupadas via SISU.

Outra ação que antecedeu o ingresso foi a organização do alojamento para os candidatos nos dias de realização das provas do vestibular. Numa parceria com uma escola da rede municipal de Feira de Santana (Centro de Educação Básica) e com o Centro Social Urbano (CSU), os candidatos de localidades distantes ficavam alojados no CSU e a Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD) lotava a realização das provas dos candidatos em colégios próximos ao alojamento. Considera-se que essas ações foram importantes por favorecerem maior número de inscritos no vestibular e possibilitar melhor adequação para a realização das provas sem a necessidade de grandes deslocamentos dentro da cidade pelos estudantes. No entanto, com a adoção do SISU, essas ações foram naturalmente extintas.

Na UEFS já existia a Residência Universitária dentro do campus desde o final da década de 1980 para atender estudantes de outros municípios que comprovassem carência socioeconômica. Com a entrada dos primeiros estudantes indígenas em 2007, avaliou-se a importância de residência específica. Numa articulação institucional da universidade com a FUNAI e o acesso a recursos federais, foi construída a Residência dos Estudantes Indígenas no campus com capacidade de 20 (vinte) vagas. Estudantes quilombolas, que passaram a reivindicar também uma residência, ocupam algumas vagas na antiga residência da universidade.

Uma das primeiras medidas tomadas pela gestão da universidade após implantação do sistema de reserva de vagas, foi implantar o Restaurante Universitário (RU) com refeições subsidiadas ainda em 2007, no sentido de favorecer a permanência oferecendo aos estudantes acesso a uma alimentação de baixo custo e acessível a todos. Atualmente o restaurante oferece as três refeições com duas modalidades de subsídio, o integral para estudantes cotistas da graduação e aprovados em seleção socioeconômica e estudantes residentes e o subsídio parcial que é universalizado a todos os outros estudantes da graduação e da pós-graduação regularmente matriculados.

No contexto de ações afirmativas e aumento da demanda por permanência estudantil, há de se levar em consideração a dimensão da institucionalização dessas políticas no âmbito da universidade. Em muitas universidades brasileiras houve esse processo como, por exemplo, a criação de Pró-Reitorias de Ações ou Políticas Afirmativas. Nilma Lino Gomes (2009) sugere que iniciativas como essas contribuem significativamente para o fortalecimento dessas políticas e com a perspectiva de permanência dos estudantes cotistas para além do suprimento das necessidades materiais. Isso quer dizer que há de se ter em vista a importância da aprendizagem de segunda língua, o domínio da utilização das novas tecnologias, o incentivo a participação em eventos acadêmicos, envolvimento com formações em temáticas voltadas às questões étnico-raciais e a inserção em projetos de pesquisa e extensão, no sentido de favorecer o fortalecimento acadêmico destes estudantes.

Na estrutura administrativa da UEFS existia um órgão chamado Unidade de Desenvolvimento e Organização Comunitária (UNDEC) responsável pela gestão de várias ações voltadas a todos os segmentos da comunidade acadêmica como docentes, discentes, servidores técnico-administrativos e comunidade externa, estavam aí lotadas também as ações da permanência estudantil. Após a implantação do sistema de reserva de vagas, intensificou a reivindicação dos estudantes pela criação de Pró-Reitoria para tratar especialmente dos assuntos estudantis. A partir do processo de reestruturação do referido órgão iniciado em 2012, a universidade instituiu a Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis (PROPAAE)

10 O Sistema de Seleção Unificada (SISU) é um programa do Ministério da Educação (MEC) que oferece vagas em universidades públicas brasileiras sem a realização do vestibular. Os candidatos são classificados a partir das notas do ENEM que é realizado uma vez por ano no território nacional para, então, concorrerem às vagas disponíveis no SISU.

em 2014 com o objetivo de fortalecer e institucionalizar as ações afirmativas e de permanência.

Antes da criação da PROPAAE, o espaço institucional para a discussão das ações afirmativas no interior da universidade estava restrito à Comissão de Permanência e Ações Afirmativas. Atualmente, além desta Pró-Reitoria e da Comissão, foi criada no âmbito do Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE) a Câmara de Ações Afirmativas e Assuntos Estudantis. Portanto, é possível avaliar que nos últimos anos houve na UEFS um avanço significativo na institucionalização das ações afirmativas e da assistência estudantil.

Como prevista na Resolução CONSU 034/2006, foi realizada avaliação dos 10 (dez) anos de política de reserva de vagas na universidade. A compilação e avaliação dos dados ficaram a cargo da Comissão de Permanência e Ações Afirmativas, da PROPAAE e da Coordenação de Políticas Afirmativas (CPAFIR) que integra a estrutura da referida Pró-Reitoria. Os resultados dos 10 anos (2007-2017) de reserva de vagas na UEFS foram apresentados num seminário que integrou as atividades alusivas ao mês da consciência negra ocorridas em novembro de 2018 na universidade e sistematizados no Relatório da Política de Ações Afirmativas da UEFS. A seguir, serão apresentados e analisados alguns dados referentes aos estudantes indígenas e quilombolas na primeira década de ações afirmativas na UEFS. Foram selecionados dados de convocados (aprovados no vestibular), matriculados nos cursos de bacharelado e licenciatura e por fim, os graduados pela instituição de 2007 a 2017.

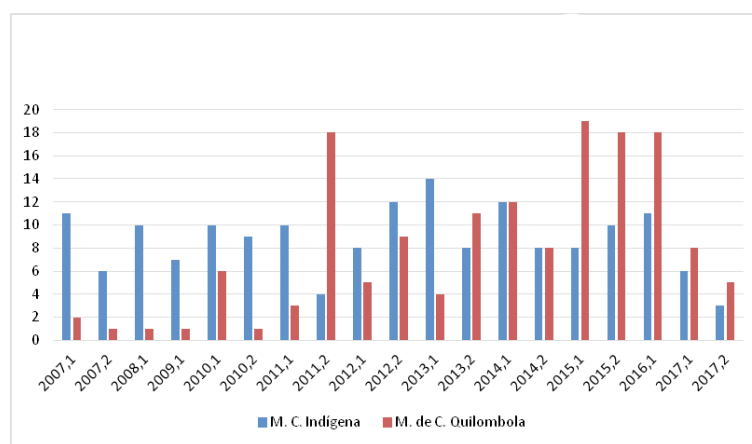


Gráfico 1: Convocados para a reserva de vagas adicionais 2007.1 – 2017.2. **FONTE:** PROPAAE/CPAFIR/UEFS (2018), p. 26.

O presente gráfico demonstra o panorama dos estudantes convocados (aprovados no vestibular) para ocupar as vagas adicionais na graduação. Até o semestre 2011.1 houve uma predominância dos estudantes indígenas, altera-se no 2011.2 e a partir do 2013.2 muda o padrão para uma equivalência entre indígenas e quilombolas e a predominância na convocação desses últimos a partir de 2015.1. Tendo em vista que a UEFS tem 28 (vinte e oito) cursos de graduação¹¹, nota-se que em nenhum processo seletivo todas as vagas adicionais foram ocupadas em sua totalidade. Ao longo dos 10 (dez) anos de reserva de vagas acumulou-se um passivo razoável de vagas disponíveis que não foram ocupadas. Dados da inscrição no vestibular também demonstraram diminuição de inscritos a partir de 2015 e conseqüentemente menor número de convocações. Uma hipótese que

11 A UEFS oferece os seguintes cursos em quatro áreas do conhecimento: Ciências Humanas e Filosofia – Bacharelado em Administração, em Ciências Contábeis, em Ciências Econômicas, em Direito, em Psicologia, Bacharelado e Licenciatura em Filosofia, em Geografia, Licenciatura em História e em Pedagogia; Ciências Naturais e da Saúde – Bacharelado em Agronomia, em Enfermagem, em Farmácia, em Medicina, em Odontologia, Bacharelado e Licenciatura em Ciências Biológicas e Licenciatura em Educação Física; Letras e Artes – Licenciatura em Letras com Espanhol, em Letras com Francês, em Letras com Inglês, em Letras Vernáculas e em Música; Tecnologia e Ciências Exatas – Bacharelado em Engenharia Civil, em Engenharia da Computação, em Engenharia de Alimentos, Bacharelado e Licenciatura em Física, Licenciatura em Matemática e em Química.

pode ser levantada para tentar compreender a diminuição da procura pela UEFS, seria a mudança da política de permanência no âmbito do Ministério da Educação (MEC) com a criação do Programa de Bolsa Permanência (PBP) em 2013 que passou a oferecer bolsas de estudos para estudantes cotistas, contemplando indígenas e quilombolas com bolsa permanência no valor de R\$ 800,00 para os que ingressassem nas Instituições Federais de Educação Superior (IFES). O PBP pode ter atraído esses estudantes para as universidades federais em detrimento das estaduais, como a UEFS por exemplo. Considerando o dado, apenas reforça-se a importância da consolidação da política de permanência estudantil no âmbito das universidades estaduais, com o entendimento também que essa política não pode restringir-se à garantia das condições materiais de existência. Dimensões simbólicas, subjetivas, não-materiais e acadêmicas precisam implicar as ações da permanência estudantil, como apontado anteriormente.

Destarte, Souza e Porte entendem a permanência estudantil enquanto direito de todo estudante, mas para aquele oriundo de meios populares é preciso garantir “[...] condições materiais, físicas, mentais e culturais que permitam o desenvolvimento de seu aparato cognitivo e cultural que possibilitam o acesso ao conhecimento, mesmo que de forma gradativa, processual, para que ele possa levar adiante o curso no qual ingressou”. (SOUZA; PORTES, s/d, p. 15).

Retomando questões do acesso, em nota a UEFS divulgou recentemente os resultados da primeira seleção realizada através do SISU para ingresso em 2019.1. Foram oferecidas o total de 968 vagas, das quais 959 foram preenchidas. Pelo sistema de reserva de vagas a ocupação foi a seguinte: 453 pela ampla concorrência (não optantes), 370 por autodeclarados negros da rede pública de ensino, 87 por não-negros da rede pública de ensino, 21 por indígenas e 28 por quilombolas¹². As 9 vagas não preenchidas correspondem às vagas adicionais para indígenas e/ou quilombolas. Do total de 58 vagas adicionais, foram preenchidas 49 (84%), maior taxa de ocupação dessas vagas na história de ingresso de indígenas e quilombolas na UEFS. O gráfico 1 demonstra que nos dez anos de reserva de vagas a seleção 2016.1 foi a que obteve maior taxa de convocação com 29 aprovados, 50%.

A adesão da UEFS ao SISU revela na primeira seleção que para o sistema de reserva de vagas e em especial para as vagas adicionais, foi muito importante abandonar o sistema vestibular. O ENEM é realizado na cidade em que o candidato reside e oferece maior possibilidade de conquistar uma vaga em diferentes universidades a partir da pontuação. O vestibular, além de ser realizado na localidade da universidade restringe as possibilidades de acesso apenas àquela instituição. Os resultados da primeira seleção para ingresso na UEFS pelo SISU com o preenchimento de 84% das vagas para indígenas e quilombolas parece demonstrar maior potencial de inclusão para esses grupos.

Os Gráficos 2 e 3 demonstram respectivamente a quantidade de estudantes que estiveram matriculados nos cursos de bacharelado e licenciatura da universidade durante os primeiros 10 anos de reserva de vagas, vale ressaltar que nestes números estão incluídos aqueles estudantes que abandonaram ou evadiram em algum momento durante o curso.

Os números demonstram maior presença de indígenas nos bacharelados, com destaque para os cursos de Odontologia, Direito, Enfermagem e Engenharia Civil. Os quilombolas tem menor presença, mas superam os indígenas em Ciências Econômicas, Psicologia e Engenharia de Alimentos. Os dados desagregados por curso permitem observar a total ausência de quilombolas em Engenharia da Computação e de indígenas em Ciências Econômicas. Como dito, há um passivo significado de vagas que ainda não foram ocupadas por esses grupos.

12 “Mais de 90% dos aprovados no Sisu para Uefs são da Bahia - Notícias - Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS - Governo da Bahia”, 2019. Disponível em: <http://www.uefs.br/2019/01/2357/Mais-de-90-dos-aprovados-no-Sisu-para-Uefs-sao-da-Bahia.html>. Acesso em 30 de janeiro de 2019.

Da implantação da reserva de vagas na UEFS até o ano de 2013, os estudantes indígenas foram apoiados com uma Bolsa Permanência viabilizada pela FUNAI por meio de convênio firmado com a universidade. Devido a corte de recursos e limites orçamentários a bolsa foi extinta, uma das justificativas apresentadas pelo órgão para o corte pelo governo federal foi a criação do, já mencionado, Programa de Bolsa Permanência do MEC, a dificuldade é que os estudantes das universidades estaduais não podem ser contemplados com o referido programa. A Bolsa da FUNAI enquanto existiu, sem dúvida, estimulou mais os estudantes indígenas a concorrerem ao vestibular da UEFS.

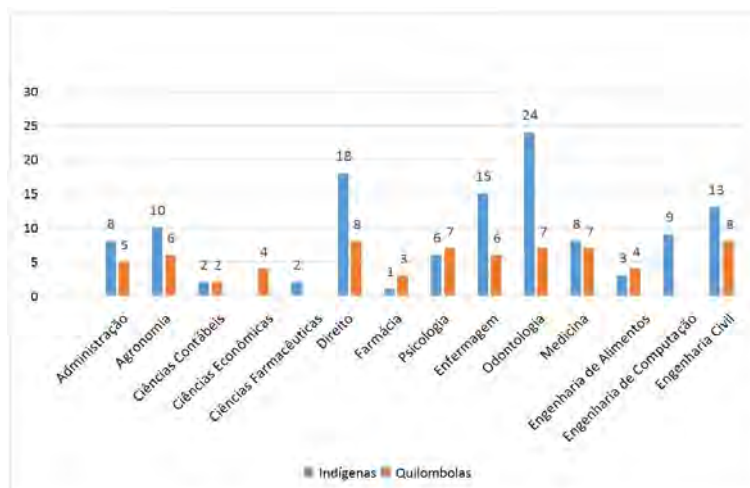


Gráfico 2: Matriculados nas vagas adicionais dos bacharelados 2007.1 – 2017.2. FONTE: PROPAAE/CPAFIR/UEFS (2018), p. 56.

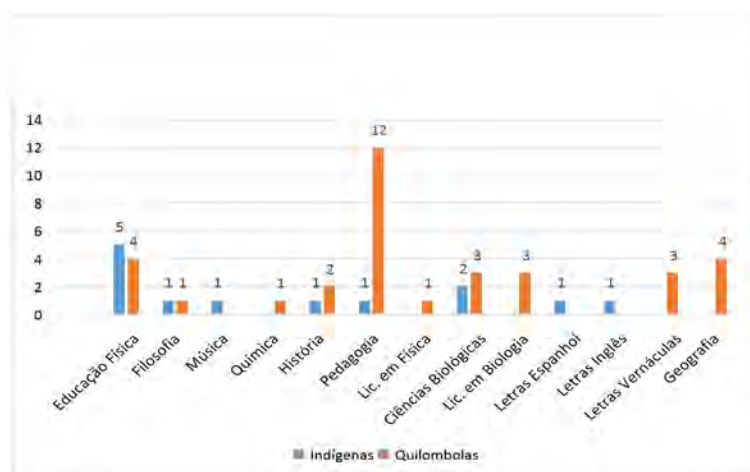


Gráfico 3: Matriculados nas vagas adicionais das licenciaturas 2007.1 – 2017.2. FONTE: PROPAAE/CPAFIR/UEFS (2018), p. 56.

Nos cursos de licenciatura há maior presença de quilombolas. Com exceção para Pedagogia, se avalia que ainda é bem pequena a presença desses estudantes em todos os cursos. Comparando com os bacharelados é possível supor que os estudantes vislumbrando a possibilidade de ingressar na universidade pública, priorizem inscrever-se, estrategicamente, nos cursos mais concorridos e considerados de maior prestígio social optando menos pelas licenciaturas. Os dados demonstram que no período houve uma completa ausência de indígenas em Química, Física, Licenciatura em Biologia, Letras Vernáculas e Geografia e de quilombolas em Música, Letras com Espanhol e Letras com Inglês, além disso há baixa presença que vai de 1 a 5 estudantes de cada grupo por curso. Se ratifica aqui a importância de estudos aprofundados que busquem explicar a baixa

absorção de indígenas e quilombolas nos cursos de graduação da UEFS na primeira década da reserva de vagas.

A maior presença de quilombolas na Pedagogia pode ser compreendido pelo fato da maior parte das comunidades remanescentes de quilombos estarem localizadas em áreas rurais e por isso contarem prioritariamente ou até mesmo exclusivamente com escolas do primeiro ciclo do Ensino Fundamental em seus territórios, instituições de atuação majoritária de pedagogos e pedagogas. Vislumbrando maior possibilidade de inserção no mundo do trabalho, esse curso poderia atrair a maior parte dos estudantes quilombolas dentre as licenciaturas. Mas outras razões podem explicar a maior presença deles na Pedagogia, fica aqui a sugestão para futuras investigações.

O último gráfico sintetiza o quantitativo de estudantes graduados a partir da implantação do sistema de reserva de vagas até o semestre 2017.2 por categoria.

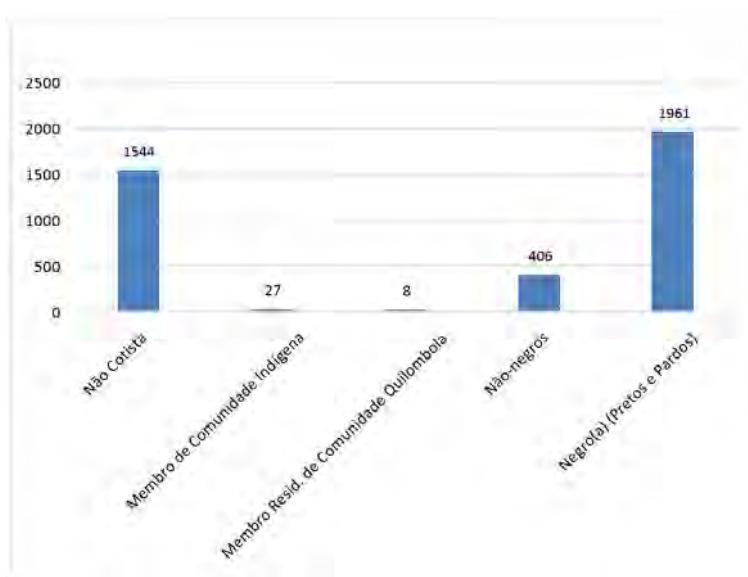


Gráfico 4: Graduados por categorias. **FONTE:** PROPAAE/CPAFIR/UEFS (2018), p. 79.

No gráfico é possível identificar que após a implantação do sistema de reserva de vagas, 2402 estudantes graduados (60,87%) foram oriundos de escolas públicas (indígenas, quilombolas, não-negros e negros) e 1544 estudantes (39,12%) foram não-optantes, isso sugere que uma parcela significativa desses últimos seja oriunda da rede privada de ensino. É um dado relevante tendo em vista que a educação superior pública no Brasil historicamente foi acessada majoritariamente pelas classes sociais mais abastadas. Estudantes das redes públicas de ensino em sua maioria provêm dos estratos sociais menos favorecidas economicamente. Dado que merece destaque se refere aos estudantes autodeclarados negros (pretos e pardos), representam 49,69% do total de estudantes graduados. Do ponto de vista da democratização do acesso ao ensino superior, quando a população brasileira é composta de 52% de negros (pretos e pardos), as ações afirmativas demonstram importante potencial para a promoção da diversidade social e étnico-racial no ambiente acadêmico além de constituir-se numa alternativa para o combate ao racismo institucional¹³, que historicamente afastou a maioria dos não-brancos dos bancos universitários do país.

13 O racismo institucional é caracterizado pela incapacidade ou falência das instituições públicas ou privadas em oferecer de maneira equânime tratamento e/ou oportunidades a todos os sujeitos independente do pertencimento racial de cada indivíduo. Nilma Lino Gomes afirma que ele também se manifesta “[...] sob a forma de isolamento dos negros em determinados bairros, escolas, empregos. Estas práticas racistas manifestam-se, [...], nos livros didáticos tanto na presença de personagens negros com imagens deturpadas e estereotipadas quanto na ausência da história positiva do povo negro no Brasil”. (GOMES, 2005, p. 53).

Já os graduados que ingressaram pelas vagas adicionais somam 27 indígenas e 8 quilombolas. Os números precisam ser entendidos tendo em vista que os primeiros ingressantes pelo sistema possivelmente começaram a graduar de forma regular (na condição de semestralizados) a partir do final de 2010. Já foi dito anteriormente que em nenhuma edição do vestibular todas as vagas adicionais foram preenchidas em sua totalidade e dentro dos números de matriculados (Gráficos 2 e 3) estão aqueles que por alguma razão abandonaram, evadiram ou trancaram seus cursos. Esses dados precisam ser analisados de forma mais detalhada e aprofundada, o que não é possível realizar no presente trabalho. Ainda assim, se reconhece que mesmo com as vagas adicionais o ingresso de indígenas e quilombolas não foi satisfatório, elementos do processo seletivo que contribuíram para a baixa absorção desses grupos precisam ser melhor analisados.

Outros números do relatório se referem ao percentual de estudantes (indígenas e quilombolas) que até o semestre 2017.2 se encontravam matriculados, concluíram ou evadiram. O relatório aponta os seguintes percentuais: 63% matriculados, 13% graduados e 24% evadidos. Em termos numéricos os matriculados eram 64 indígenas e 77 quilombolas, dentre esses há os que já poderiam ter concluído seus cursos e estão dessemestralizados, dado que também merece investigação mais detalhada. Ademais, nota-se um percentual maior de evadidos em relação aos graduados, isso chama a atenção à política de permanência estudantil. Quais razões levam tais estudantes a não conseguirem concluir o curso de graduação? Que necessidades e/ou especificidades os grupos demandam à permanência estudantil? Questões como essas poderiam suscitar gestores e investigadores no sentido de buscar alternativas para o combate à evasão na direção do sucesso acadêmico dos estudantes indígenas e quilombolas.

Do ponto de vista histórico, as políticas de ações afirmativas na educação superior brasileira são muito recentes, ou seja, ainda há muito o que se fazer, aprender e qualificar no sentido da promoção da igualdade étnico-racial. Existe um conjunto de experiências e ações exitosas pelo Brasil a fora que vêm sendo compartilhado nos últimos anos através de inúmeras publicações e eventos científicos e acadêmicos, além de fóruns de discussão e acompanhamento das políticas pelos movimentos sociais dentro e fora das universidades. A defesa que se faz no presente trabalho é pela qualificação constante das ações afirmativas e de permanência estudantil para os estudantes indígenas e quilombolas, sobretudo no atual contexto político marcado pela redução de direitos conquistados historicamente e pela perseguição e criminalização dos movimentos sociais, particularmente o recrudescimento da opressão às comunidades indígenas e quilombolas.

Outrossim, uma perspectiva mais ampliada das ações afirmativas na educação superior não pode estar restrita à presença de estudantes negros, indígenas e quilombolas nos bancos universitários. Nesse sentido, as políticas afirmativas podem ser compreendidas como importante estratégia de combate ao racismo institucional. No campo educacional o racismo institucional fica evidente nas estatísticas que atestam as desigualdades raciais entre brancos e não-brancos, quando analisados, por exemplo, os dados de analfabetismo, conclusão da educação básica e acesso ao ensino superior. Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010 apontaram que os negros apresentam os piores indicadores em todos os níveis educacionais, têm as piores condições de aprendizagem e a maior defasagem escolar. (SILVA, 2013, p. 17). Da mesma maneira, as populações indígenas e quilombolas ao longo da história também foram alijadas dos processos de inclusão social e educacional. Portanto, ratifica-se aqui a importância das ações afirmativas no sentido de mitigar as estruturas excludentes dos sistemas educacionais brasileiros promovendo esses segmentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo realizou breve esforço de demonstrar a constituição das políticas de ações afirmativas no Brasil e especialmente nas universidades públicas. A experiência da UEFS demonstra que existe potencial para a prática institucional de inclusão e promoção da diversidade étnico-racial no meio acadêmico. No entanto, mesmo com as vagas adicionais para indígenas e quilombolas ficou evidente que nos primeiros dez anos existiu um empecilho que não garantiu a efetividade da inclusão e sucesso acadêmico desses grupos em sua plenitude, os números de ingressos, evadidos e graduados os demonstram. A importância do presente trabalho, apesar de breve e preliminar, reside em chamar a atenção para a necessidade do desenvolvimento de novos estudos aprofundados que problematizem a presença desses grupos nas universidades brasileiras. A partir da realidade da UEFS seria possível apontar questões que direcionassem prováveis pesquisas como, que modelo(s) de política(s) de inclusão têm sido mais efetivo(s) para o ingresso de indígenas e quilombolas? Quais fatores e/ou condicionantes tem favorecido ou não a busca desses estudantes pelo ensino superior? Como as políticas de permanência estudantil podem favorecer o sucesso acadêmico para além do suprimento das condições materiais de existência dentro da universidade? Além das ações afirmativas para o acesso e da permanência estudantil, há ações que vislumbrem a pós-permanência? Quais tem sido os caminhos profissionais e/ou acadêmicos daqueles que conseguem concluir a graduação? Os graduados retornam às suas comunidades? Se retornam, é possível identificar algum impacto? Essas e outras questões poderiam suscitar investigações em diferentes níveis nas mais diversas universidades brasileiras no esforço de buscar respostas aos desafios da inclusão educacional e da promoção da igualdade étnico-racial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DAMASCENO, Karine T. Movimento negro, um breve panorama dos anos 2000. In: SANTIAGO, Ana Rita et al. (Orgs.). *Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro*. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2017, p. 181–194.
- FERES JUNIOR, João; DAFLON, Verônica T.; CAMPOS, Luiz A. Ação afirmativa, raça e racismo: uma análise das ações de inclusão racial nos mandatos de Lula e Dilma. *Revista de Ciências Humanas*, v. 12, n. 2, p. 399–414, 2012.
- GOMES, Joaquim Barbosa B. A recepção do instituto da ação afirmativa pelo Direito Constitucional Brasileiro. In: SANTOS, Sales Augusto dos (Org.). *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2005. p. 47 – 82.
- GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: CAVALLEIRO, Eliane dos Santos (Org.). *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n. 10.639/03*. Brasília: MEC/SECAD, 2005, p. 37 – 62.
- GOMES, Nilma L. Para além das bolsas acadêmicas: ações afirmativas e o desafio da permanência dos(as) jovens negros(as) na universidade pública. In: SILVÉRIO, Valter Roberto; MOEHLECKE, Sabrina. (Orgs.). *Ações afirmativas nas políticas educacionais, o contexto pós-Durban*. São Carlos: EdUFSCAR, 2009, p. 197-211.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Acesso de negros às universidades públicas. *Cadernos de Pesquisa*, n. 118, p. 247–268, mar. 2003.
- HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Brasília, 2001.
- HERINGER, Rosana; FERREIRA, Renato. Análise das principais políticas de inclusão de estudantes negros no ensino superior no Brasil no período 2001-2008. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana. (Orgs.). *Caminhos convergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Brasil: Heinrich Böll Stiftung : Actionaid, 2009, p. 135–194.
- JACCOUD, Luciana B.; BEGHIN, Natalie. *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. 1 ed. Brasília: IPEA, 2002.
- MARTINS, Sergio da S. Ação Afirmativa e Desigualdade Racial no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, v. 4, n. 1, p. 202, 1 jan. 1996.
- Mais de 90% dos aprovados no Sisu para Uefs são da Bahia - Notícias - Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS - Governo da Bahia. Disponível em: <<http://www.uefs.br/2019/01/2357/Mais-de-90-dos-aprovados-no-Sisu-para-Uefs-sao-da-Bahia.html>>. Acesso em: 30 jan. 2019.
- QUEIROZ, Delce M. Raça, gênero e educação superior. Tese (Doutorado em Educação)—Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2001.
- SILVA, Paulo Vinicius B. da et al. Políticas afirmativas. In: Paulo Vinicius B.; RÉGIS, Kátia; MIRANDA, Shirley A. de (Orgs.). *Educação das relações étnico-raciais: o estado da arte*. Curitiba: NEAB-UFPR e ABPN, 2018. p. 561 – 621.
- SILVA, Tatiana D. Panorama social da população negra. In: SILVA, Tatiana D.; GOES, Fernanda L. (Orgs.). *Igualdade racial no Brasil: reflexões no ano internacional dos afrodescendentes*. Brasília: IPEA, 2013, p. 13–28.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, n. 117, p. 219–246, nov. 2002.

- SILVÉRIO, Valter Roberto. Políticas de ação afirmativa no ensino superior: o balanço de uma década. Anais eletrônicos do 35 Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Aocias (ANPOCS). Anais... Caxambu: ANPOCS, 2011. Disponível em: <<http://anpocs.com/index.php/papers-35-encontro/gt-29/gt30-12/1183-politicas-de-acao-afirmativa-no-ensino-superior-o-balanco-de-uma-decada/file>>. Acesso em: 22 dez. 2018.
- TAYLOR, Robert S. Rawlsian Affirmative Action. *Ethics*, v. 119, n. 3, p. 476–506, 1 abr. 2009.
- UEFS. Relatório da Política de Ações Afirmativas da UEFS: o sistema de reserva de vagas (2007-2017). Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana. Disponível em: <<http://www.propaae.uefs.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=18>>. Nov. 2018. Acesso em: 14 jan. 2019.
- VALVERDE, Danielle O.; STOCCO, Lauro. Notas para a interpretação das desigualdades raciais na educação. In: BONETTI, Aline; ABREU, Maria Aparecida (Orgs.). *Faces da desigualdade de gênero e raça no Brasil*. Brasília: IPEA, 2011. p. 149 – 160.

EPISTEMOLOGIAS DISSIDENTES E TRAJETÓRIAS ESCOLARES DE MULHERES CIGANAS NO BRASIL: O FRACASSO COMO INSISTÊNCIA DO SISTEMA DE ENSINO.

DISSIDENT EPISTEMOLOGIES AND SCHOOL TRAJECTORIES OF ROMA WOMEN IN BRAZIL: THE FAILURE AS INSISTENCE OF THE EDUCATION SYSTEM.

Cláudia Valéria Fonseca da Costa Santamarina

Como citar este artigo:

SANTAMARINA, Cláudia Valéria Fonseca da Costa. Epistemologias dissidentes e trajetórias escolares de mulheres ciganas no Brasil: O fracasso como insistência do sistema de ensino. In: Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.31., p. 192-204, Jan-Jun. 2019.

Recebido em: 31/01/2019

Aprovado em: 13/05/2019

Publicado em: 30/06/2019

ISSN 2316 8412



*Epistemologias dissidentes e trajetórias escolares de mulheres ciganas no Brasil:
o fracasso como insistência do sistema de ensino.*

Cláudia Valéria Fonseca da Costa Santamarina*

Resumo: Este artigo resulta de pesquisa de abordagem etnográfica com mulheres ciganas, realizada entre 2013 e 2015, em Rio das Ostras no estado do Rio de Janeiro e reflete sobre o fracasso escolar de mulheres ciganas no Brasil como aspecto intrínseco ao racismo epistemológico e à política educacional homogeneizante, centrada em conteúdo destinado a atender às demandas do colonialismo e da colonialidade do poder. Problematiza os modelos da pedagogia tradicional, pedagogia nova e pedagogia tecnicista incapazes de romper com um sistema monocultural, epistemologicamente excludente e racista, ressaltando seus efeitos na formação de professores, nas bases curriculares e nos métodos de ensino desde a implantação da Educação no Brasil. Analisa o pensamento liminar como meio de promover transversalidades epistemológicas, refletindo sobre a adoção de uma posição epistemológica fronteira entre formadores como recurso à superação do fracasso escolar em comunidades alicerçadas em epistemologias dissidentes.

Abstract: This article is the result of an ethnographic approach with Roma women conducted between 2013 and 2015 in Rio das Ostras, in the state of Rio de Janeiro. It reflects on the school failure of Roma women in Brazil as an intrinsic aspect of epistemological racism and homogenizing educational policy, centered on content designed to meet the demands of colonialism and the coloniality of power. From the models of traditional pedagogy, new pedagogy and technical pedagogy, incapable of breaking with a monocultural, epistemologically excluding and racist system, emphasizes its effects on teachers training, curriculum bases and teaching methods since the implementation of Education in Brazil. Analyzes the liminal thought in perspective of promoting epistemological transversities, reflecting on the adoption of a frontier epistemological position among formators as a tool for overcoming school failure in communities based on dissident epistemologies.

Palavras Chave:

Fracasso escolar; Educação de mulheres ciganas; Racismo epistemológico; Políticas públicas; Epistemologia Fronteira

Keywords:

School failure; Education of Roma women; Epistemological racism; Public policy; Border Epistemology

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Programa Eicos – Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Pesquisa realizada com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: claufcost@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho reflete sobre os modelos da pedagogia que desenham as práticas educativas incompatíveis com culturas dissidentes a partir do conteúdo de entrevistas com onze mulheres, entre quatorze e cinquenta e quatro anos, pertencentes a uma rede de parentesco Calon – uma das etnias ciganas no Brasil – itinerantes entre regiões dos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. A utilização de relatos das entrevistas para fins de pesquisa e publicação científica foram autorizados mediante gravação em áudio, considerando que a leitura e a escrita não fazem parte dos recursos cognitivos das entrevistadas e ofereciam risco à realização da investigação. O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido foi dispensado pelo Comitê de Ética em Pesquisa a partir da justificativa apresentada. Das mulheres entrevistadas dez tiveram contato com a escola e destas, apenas duas reconhecem o alfabeto e conseguem ler algumas palavras e frases simples.

Algumas condições específicas deste campo nos permitiram três aprendizados metodológicos iniciais que merecem destaque. O primeiro é que não é possível estudar nômades sem um pensamento “nômade” e fronteiriço (BRAIDOTTI, 2000, 2002, 2004; ANZALDÚA, 1987). É necessário aprender a caminhar sobre esse movediço. E o movediço é a mais tortuosa antítese às normas institucionais. O nomadismo de ciganos itinerantes, se expressa em uma relação diferente com o tempo, espaço e fronteiras e não está, necessariamente, relacionado com a moradia ou fixação geográfica. O tempo para nossas interlocutoras, por exemplo, não era balizado pelo produzir. Desta forma, nenhuma delas portava relógio ou algo semelhante. A passagem da vida, a travessia por um ciclo de afazeres regido por necessidades que surgiam a cada dia ou advindas de sua rede social, era o que as movia.

Assumi que estávamos estabelecendo relações do presente e sem garantias. As ciganas jamais diziam quando viajariam ou mudariam e para onde. O que aconteceu várias vezes. A dificuldade de lidar com a sensação de impermanência nos impôs a compreensão objetiva do que é ter um pensamento nômade, funcionar de acordo com o devir. E para caminhar sobre o movediço foi preciso colocar em prova projetos com prazos e cronogramas definidos e fechados em relação ao outro. Realizei um exercício intenso de me relacionar em fronteiras, no sentido de estar em estado de umbral e separação, estabelecendo um modo de contato e troca aberto, sem certezas de desdobramentos ou produtos desses contatos. Antecipamos em nossa própria vivência o nó existente entre cumprir os protocolos acadêmicos e escolares, de minha parte, ao realizar uma pesquisa com nômades, da parte delas de refletir sobre aceitar ou não o desafio de ser instruído em uma escola formal, um dos temas de nossas conversas.

Deste modo, a única possibilidade metodológica possível, naquele contexto, foi o que se designa como observação participante, parte do conjunto de metodologias denominadas qualitativas que, com inspiração etnográfica, me permitia a imersão na vida cotidiana destas mulheres (MÓNICO et al, 2017, p.725), partilhando ações e hábitos das minhas interlocutoras, e acolhendo diversas formas de coleta de dados – observação, rodas de conversa, atividades coletivas e entrevistas, registradas em diário de campo, fotografias, vídeo e áudio.

Convocada a funcionar nesse outro registro, tive que abrir mão de expectativas e descolonizar práticas e abordagens, fazendo uma aproximação do que Santos (2007, p. 71-73) chamou de um pensamento pós-abissal – rompendo com algumas práticas ideais de pesquisa hegemônicas - e que implicou coexistir com uma temporalidade diferente da “moldura temporal” cronológica construída pela Modernidade.

O segundo aprendizado de campo foi de que o tempo de convivência acaba por constituir um espaço intersticial (BHABHA, 1998, p. 295-306). Mesmo que cada qual portasse formações precedentes díspares uma terceira realidade, um terceiro espaço, onde não havia o externo e o interno, o passado ou o futuro, foi tecido em um “nós”. Este momento só ocorreu

após aproximadamente um ano de visitas regulares quinzenais, de três dias no início e mais extensas, de uma semana, no último ano. As relações e vivências nem sempre propostas pela pesquisa, mas pelas mulheres ou pelo grupo, como participar de um forró no acampamento, fotos que as crianças me convidaram a fazer, jejum na doença de ente familiar, compras no centro da cidade e preparativos para um casamento, foram determinantes para isso. E, neste ponto, a proposta de Boaventura de Sousa Santos com a sociologia das ausências e sociologia das emergências foi determinante para o posicionamento ético da pesquisa diante das mulheres ciganas (SANTOS, 2010, p. 93-135). Ciente de que, apesar das culturas serem constituídas por tempos e temporalidades dessemelhantes, o autor me advertia positivamente de que a diferença não precisaria corresponder à desigualdade ou ser excludente. Os espaços de inteligibilidade recíproca nos permitiram, a todas, entender a existência de experiências sociais alternativas traduzidas em nossos encontros. Reconhecemos a tensão entre os poderes que se enfrentam, em termos de gênero e posições étnico-raciais, e as escolhas/respostas possíveis aos racismos institucional e epistemológico e aos processos educativos formais, eu mesma em um deles – um curso de doutorado.

O reconhecimento da racionalidade e utilidade de ambos os conhecimentos, da academia e da vida nômade, horizontalizou nossa relação. Deste ponto em diante, foi possível realizar entrevistas semiestruturadas gravadas em áudio, que aprofundaram os temas que sobressaíram na análise dos outros conteúdos colhidos no primeiro ano de contato por meio observações e atividades registradas em diário de campo e fotografias. Tratamos nas entrevistas da autodeterminação de pessoas ciganas itinerantes e sua dissidência das práticas sociais dos brasileiros, da emancipação social de mulheres ciganas e do racismo institucional, especialmente abordado pelas calins – mulheres ciganas - em relação à escola. É com base na análise deste último tema nas entrevistas que as considerações deste texto se debruçam.

Analisar os conteúdos das entrevistas realizadas foi, sobretudo, um exercício de tradução do diálogo entre diferentes saberes. Todos os diálogos são constitutivamente imperfeitos, provisórios e inconclusivos, especialmente se constituídos entre tantas fronteiras interculturais.

Os atores existem em muitas e maravilhosas formas. Explicações de um mundo ‘real’, assim, não dependem da lógica da descoberta, mas de uma relação social de ‘conversa’ carregada de poder. O mundo nem fala por si mesmo, nem desaparece em favor de um senhor decodificador. Os códigos do mundo não jazem inertes, apenas à espera de serem lidos. (...) nenhuma doutrina específica de representação ou decodificação ou descoberta é garantia de nada (HARAWAY, 1995, p. 37).

Haveria e haverá, sem dúvida, muitas versões para a compreensão das práticas sociais alteritárias que não se encaixam nas normas da educação institucionalizada no Brasil. Mas, a que aqui está, mesmo provisória, envereda por uma abordagem crítica aos modelos educativos normativos e sua indissolúvel inadequação às epistemologias dissidentes com base nas falas das mulheres.

EPISTEMOLOGIAS DISSIDENTES E MODELOS EDUCATIVOS NORMATIVOS.

Em diferentes horários do dia, homens e mulheres descansavam, conversavam ou dormiam. Crianças, até as que tinham recém aprendido a andar, brincavam livremente pelo terreno. Era a imagem do Elogio ao Ócio de Russel (2002, p.32-33) que argumentava que era necessário haver, no mundo ocidental, uma reforma educacional radical que colocasse o ócio, a diversão e o lazer, somente permitido aos privilegiados, como atividade dignificante, em substituição ao trabalho. Para isso, o conhecimento, o aprendizado e o saber deveriam ser valorizados em si mesmos e não como instrumento de qualificação de uma massa de trabalhadores para enriquecer poucos empresários.

Olhar para aquelas cenas cotidianas me incomodava muito, à princípio, pela compreensão impregnada em mim de que ócio era o pai de todos os vícios, assim como, pela assunção de que o estudo e o trabalho são deveres que levam ao mérito da conquista do bem-viver. Ideias-reflexo do “modo de produção capitalista e do modelo de desenvolvimento como crescimento infinito” (SANTOS, 2010, p.121) que tem denominado o tempo de viver o oportuno, em vagabundagem ou preguiça – disseminados como os principais obstáculos ao progresso.

Nômade era a palavra que mais se aproximava desse transitar entre mundos de expectativas tão diversas. No entanto, a classificação corrente de nômade, referenciada ao espaço físico que se habita e a movimentação que se faz nele, particularmente limitada por um olhar produtivista, não se fazia adequada ao nomadismo cigano dos que pousam em barracas ou moram em ranchos. As ciganas “moradoras” ou “viajoras” acampadas em barracas ou arranchadas em um terreno, não são nem nômades, nem seminômades ou sedentárias, tomando-se a definição espacial. Seriam nômades tal como descreveu Deleuze (2006, p.327-328), considerando as leis, contratos e instituições ocidentais que sobrecodificam as pessoas.

[...] o nômade não é forçosamente alguém que se movimenta: existem viagens num mesmo lugar, viagens em intensidade, e mesmo historicamente os nômades não são aqueles que se mudam à maneira dos migrantes, ao contrário, são aqueles que não mudam, e põem-se a nomadizar para permanecerem no mesmo lugar, escapando dos códigos (DELEUZE, 2006, p.327-328)

Isto me exigia um modo de pensamento liminar, fronteiro, de tratar relações com os de fora. Eu ainda não sabia pensar assim.

Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica (GROSFOGUEL, 2008, p. 481-482)

Mas, era certo que as mulheres ciganas Calon – ou calins como se autodenominam - com quem eu me relacionava eram nômades, lapidadas em liminaridades. Viventes em seu próprio território fronteiro, em seus pousos particulares, recusando a ideia de pertencimento a uma nação que não acolhe suas singularidades e atualizando suas etnicidades sem precisar de memórias ou histórias de ancestrais, viviam – e vivem - em perene processo centenário de não-ocidentalização e não colonização. Me ensinavam com sua acolhida a viva resistência à engenharia social. Me mostravam que o que está em jogo no viver nômade é a sustentação de um modo de vida coletivo e antinômico à sociedade do entorno, feita individualista. Revelavam que repousava na reiteração das práticas coletivas o cerne de sua parcial independência do Estado e de sua emancipação social. Sabiam que o que o Ocidente quer do “desenvolvimento” humano e de sua autodeterminação é o oposto da escolha livre, permeada pela diferença. É a homogeneização e controle que demanda das pessoas. Esse estudar para trabalhar e para produzir lucro não habitava as expectativas delas. Implicaria esquecer o ócio e transformar o prazer das atividades em família e com amigos uma exceção, um “repouso” malquisto, que representa tempo perdido.

Ah, não ficava muito tempo, não... Ficava semana numa escola, semana na outra... Tudo a época que meu pai viajava, vai ficar uma semana na escola, uma semana na outra, aí, não dava para aprender também nada, não (Lucimara).

Não, vontade em ir à escola, não, eu tenho vontade de aprender a ler, mas escola... (Priscila).

Se tivesse professora que viesse aqui, aí, nós aprendia, né? Aprender a ler... Que aprender ler é muito bom, né? Que a gente, a pessoa que não sabe ler nem escrever é cego. Você olha lá um negócio, lá, você não sabe ler. Tem que perguntar: - O que que é isso? O que que é aquilo? É assim. E, quem sabe ler, não precisa ficar perguntando. Você tem que viajar, você pega lá. Às vezes, passa lá um ônibus, aí, você vê e já monta, você tem que perguntar aos outros: - Eu quero montar naquele ônibus, que ônibus que vai? Tem pessoas que não gostam dessa coisa de falar. É assim. É por isso que eu queria aprender (Paloma).

Aí, vai passando, aí. É por isso que a gente não incomoda muito mais com isso. Agora, os meninos, assim, que já tá nascendo, já tá ficando grandinho e já tão botando na escola. Já sofrendo por causa da falta de estudo. Aí, agora, bota na escola, mas tem muito que não quer ir, não. Vai lá, chega lá, começa a chorar, não quer ficar lá. Aí, tem que buscar e não vai mais não (Rita).

Eu vou botar para estudar. O que eu não sei ler nem escrever, ele vai ter que saber. Botar nem que seja a força... Se for menino, se for menina também. Qualquer um dos dois, eu vou pôr para estudar, pelo menos, até uns quinze, dezesseis anos, né? Para poder, pelo menos, aprender a ler um mucadinho e escrever (Paloma).

Porque, de primeiro, nós mudava muito. Então ficava uma semana. A semana chegava, segunda matriculava, estudava. Aí, na outra segunda já saía, então estudou pouco, né (Vanessa).

Até o século XX, as instituições escolares não incluíam a participação de ciganos e ciganas, representados como itinerantes e resistentes à integração. No entanto, mesmo as políticas públicas contemporâneas, que visam a inclusão escolar de minorias étnico-raciais, perpetuam os obstáculos relacionais, justificados por educadoras e educadores pelo modo de ser negativo dos “diferentes”. As origens da escolarização no contexto brasileiro têm muito a revelar sobre o evidente e permanente racismo institucional.

Instituída pelos colonizadores portugueses com o auxílio dos padres jesuítas, a prática educacional inspirada na política disciplinar que definia objetivos diferentes para classes sociais distintas, predominou por todo o período colônia, influenciou o período imperial e incidiu em parte do período republicano. Até o final da primeira república, mesmo com a influência do positivismo no pensamento político e educacional brasileiro, os princípios propostos pela “Ratio Studiorum” dos jesuítas modelavam a estrutura pedagógica das escolas. Seus objetivos se dividiam entre educar a elite colonial, baseando-se nos valores morais cristãos da Reforma Católica do Século XVI (instrução moral e administrativa), e instruir indígenas, por exemplo, à moda europeia, promovendo a sua civilização (catequese). Demais habitantes, racializados como negros/negras e ciganos/ciganas, sequer eram cogitados/as. Tal arquitetura discricionária e classista permaneceu sendo fio condutor das políticas públicas até contemporaneidade. Embora o Ratio Studiorum seja de 1599, ensinar em salas de aulas, dividir alunos em níveis (classes) e realizar provas continuam seguindo como regras pedagógicas quase que pétreas.

O ideal de reprodução do status quo da elite foi substituído, a partir da década de vinte do século passado, por uma invocação da educação ao papel de integração social e desenvolvimento político e econômico, sob os auspícios da Educação Nova, de 1932, que inspirou a criação da USP, em 1934, do Senai, em 1942, e do Senac, em 1946, aspirando uma lei de diretrizes e bases da educação (BREGAGNOLI, SILVA e SOARES, 2016, p.164-170). Transformações que atualizaram para a contemporaneidade os objetivos ainda burgueses, distintos para as diferentes classes sociais, em nome do “progresso”.

As pedagogias ancoradas na concepção positivista de homem, sociedade e conhecimento, se desdobraram na pedagogia tradicional, na pedagogia nova e na pedagogia tecnicista, incorporando uma sorte de pedagogias das competências e dos empreendedorismos. Em nenhum dos casos, as pedagogias se confrontaram com as diferenças culturais e epistemológicas.

A pedagogia tradicional baseada no ideal iluminista, apregoou a razão como motor da evolução da sociedade. O conhecimento amparado nas fontes europeias foi qualificado como fonte de libertação - para as elites. Centrada na ideia de intelecto, na lógica, na disciplina e no conteúdo, tornou o/a professor/a o centro da atividade pedagógica, tendo o ignorante

menos valor e sendo passível de exclusão e marginalização, como criticou Freire (1980, p. 75-76).

O homem marginalizado não é um ser “fora de”. É, ao contrário, um ser “no interior de”, em uma estrutura social. Aceitando que o analfabeto seja uma pessoa que existe à margem da sociedade, vemo-nos conduzidos a considerá-lo como uma espécie de “homem doente”, para o qual a alfabetização seria um medicamento “curativo”, que lhe permita “voltar” à estrutura “sadia” da qual havia sido separado... Dentro de tal visão, infelizmente muito difundida, os programas de alfabetização não podem jamais ser esforços para alcançar a liberdade... Na realidade, estes homens – analfabetos ou não – não são marginalizados... Logo, a solução de seus problemas não é converterem-se em seres “no interior de”, mas em homens que se libertam, porque não são homens à margem da estrutura, mas homens oprimidos no interior desta mesma estrutura. Alienados, não podem superar sua dependência incorporando-se à estrutura que é responsável por esta mesma dependência. Não há outro caminho para a humanização – a sua própria e a dos outros – a não ser uma autêntica transformação da estrutura desumanizante. Por essa mesma razão, é alentador tratar de desmistificar a realidade: é o processo pelo qual aqueles que antes haviam estado submersos na realidade começam a sair, para se reinserirem nela com uma consciência crítica. (FREIRE, 1980, p. 75-76).¹

Nossas interlocutoras ciganas ilustram em suas falas esse processo de submissão a esse processo de desumanização “pedagógica” reforçado pelo racismo institucional.

Quando começava, lá, a escrever, eu não sabia, eu começava a chorar, que eu não sabia lá, que eu copiava o quadro e a professora falava: - Você agora vai ter que ficar, aí, para você terminar. E eu não saía e eu começava a chorar e as meninas pegava e me ajudavam. Aí, agora por fazer assim, eu não sei ler nem escrever (Paloma).

Quando eu era pequena eu quando comecei a estudar, eu não tinha colega na escola. Muitas crianças não me chamava pelo nome, chamava “cigana”. Isso aí fica ruim, né? A criança cresce com aquele trauma na cabeça, me chamava: - Ô cigana, cigantina! Isso era ruim para a gente. Até hoje em dia a mesma coisa (Paloma).

Eu sei uns números. Eu sei o oito, o zero... Pra atender esse celular é um problema. Nem gosto de ter isso. Não adianta. A cabeça não funciona pra aprender mais, não. Aí, toca e eu não atendo. Só quando os menino tá por aqui que atende. Eles são mais sabido (Marli).

Que na escola eles têm vergonha de ir. Os menino mexe é muito, é traquina, quer brigar. Então, eles têm vergonha de ir. Os pequeno. E sozinho, eles não vai, gosta de galera e vai tudo. Sozinho, eles não vai, tem vergonha. Aí, os pessoal vai lá e eles escreve, aprende. Os cigano, não (Rita).

Ela me pedia pra esperar na esquina. Tinha vergonha das minhas roupas. Que cigana chama a atenção mesmo. Os colegas ficavam rindo. Eu já disse que não tem que ter vergonha do que nós somo. Mas, ela foi crescendo, quis sair da escola. (Lucimara)

Às vez, eu chegava atrasada, que cigano não relógio, não. Aí, levava uma bronca da moça da escola. Forte mesmo. Me sentia mal. Resolvi que as meninas não ia mais, não.

Eles cobra comprovante de residência pra dar a vaga. Nós não tem isso. Aí, não dá. Às vez, tem uma alma caridosa, um vizinho que empresta. Mas, é difícil.

Meu tio ia botar a filha dele, a Vanusa, o Guilherme e a Mimi. Foram botar na escola, os três, e o moço de lá não quis colocar eles não. O rapaz não queria deixar eles entrar na escola (Juma).

1 Texto reproduzido como publicado. No entanto, Paulo Freire (1995, pp.31) revisou autocríticamente sua prática machista de referir-se ao “homem” como categoria que incluiria naturalmente as mulheres e passou a utilizar ambos os gêneros em seus textos. Disponível em http://peadano-siniciais.pbworks.com/f/Pedagogia_da_Esperanca_-_Paulo.pdf

Tanto a pedagogia nova, cujo o lema desenvolvimentista se afina ao chamamento da Ordem e Progresso, quanto a pedagogia tecnicista, instituída na década de 1970, amparada no convênio MEC/USAID e na Lei 5.692/71, e alimentada pelo pragmatismo e pelo empirismo com viés utilitarista e imediatista, estão intimamente vinculadas ao ideário burguês conservador e homogeneizante. O cigano e a cigana excluídos, marginalizados por sua diferença, passam a ser aqueles que não dominam a tecnologia, os instrumentos – ineptos/as, atrasados/as, subdesenvolvidos/as. O centro da atividade pedagógica, não está mais nem em professores/as nem em alunos/as e, sim, na transferência de saber, de tecnologia. Essa é a epistemologia reinante, a positivista. Que não tem como característica a contestação ou a superação da sociedade burguesa em prol de uma sociedade pluricultural.

Os conteúdos didáticos racistas promovem a hegemonia branca na história. A pretensa objetividade centrada na neutralidade acaba por reproduzir conteúdos que justificam a ordem social e que canonizam esta epistemologia como referência universal, reforçando os epistemicídios, aqui entendidos como toda tentativa de destruição de conhecimentos, de saberes, e de culturas não assimiladas pela cultura branca/ocidental (SANTOS, 1995). A produção de conhecimento histórico, social e antropológico sobre comunidades ciganas não alcança os bancos escolares, nem os educadores e educadoras. E o iletramento dessas comunidades Calon nômades no Brasil, continua sendo reflexo desse conflito. A exclusão dos ciganos e ciganas das produções acadêmicas pode ser vista também no Brasil como um

[...] sintoma de um descaso mais amplo em relação ao valor e legitimidade da identidade étnica para os ciganos. Tal negligência acadêmica é espelhada por uma percepção popular contínua do grupo que, de forma significativa e incisiva, exclui ciganos do rol de populações étnicas do mundo. Isso permite que a imagem do Cigano como não-respeitável continue a dominar. A importância dessas questões é indissociável da defesa pelos direitos humanos e civis (MAYALL, 2009, pp. 188).

Quijano (2002) propôs o conceito de colonialidade de poder para tratar da classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de “raça” como um dos elementos fundantes do atual padrão de poder. Para o autor, a ideia de raça e a classificação social baseada nela (ou “racista”) tiveram origem há 500 anos, junto com a invenção da América, Europa e do capitalismo. A colonialidade do poder tem se traduzido na “*mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder*” (QUIJANO, 2002, pp. 04). No entanto, a devastação provocada pela colonialidade do poder muitas vezes é desprezada nas avaliações sobre políticas públicas; o racismo epistêmico, que acaba privilegiando políticas identitárias normatizadoras; e o racismo institucional ainda pensado, não como eixo de poder que se materializa em práticas institucionais, mas como prática condenável circunscrita a algumas pessoas, incidem diretamente nos processos de escolarização dos “diferentes”, maioria numérica distinguida como minorias sociais ou étnico-raciais. E endereçam à estas minorias a reiteração da inferioridade “racial” e “racional”.

Mulheres ciganas permanecem silenciadas e, se apontam fracassos do sistema na própria assunção de sua diferença, passam a ser isoladas.

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. É esta a sua característica fundamental e a que melhor simboliza a ruptura do novo paradigma científico com os que o precedem (SANTOS, 1999, pp.48).

Sentimentos de menos valia e de inaptidão para a aprendizagem, considerados pelas mulheres entrevistadas como uma espécie de “defeito” cognitivo; suas percepções sobre a inadequação da proposta educativa às práticas sociais de suas famílias; a falta de compreensão sobre a utilidade de determinados conteúdos transmitidos na escola para a sua vida prática; e o racismo vivido cotidianamente reforçam o distanciamento destas comunidades da educação formal.

Na escola de roça não tinha tanta criança assim. Ele falou que não tinha vaga. Aí, o tio dela, aí, irmão do meu marido, aí, ele foi lá e conversou: - Olha por que você tá falando isso? Aí, o moço da escola falou: - Cigano vai fazer muita bagunça aqui. Ninguém vai querer botar filho pra estudar com cigano. O rapaz que faz a vaga. O meu marido entrou naquela hora, aí, pegou e falou: - Por que você tá tendo tanto preconceito com cigano? Você não sabe que cigano tem direito de colocar criança na escola? Você tá sendo preconceituoso. E, aí, foi conversando, brigando com ele lá dentro lá e falou: - Ó, eu posso, eu posso ir na Secretaria de Saúde, Educação, e fazer uma denúncia contra você e você perder o seu emprego porque você tá com preconceito com criança, com cigano, só porque é cigano (Lucimara).

Mesmo tendo a vaga aí, que eu tô vendo que tem, que você não quer dar, não quer colocar a matrícula das crianças, aí. Mesmo não tendo vaga, a lei obriga vocês a aceitar a criança para estudar, que na Secretaria de Educação falou assim: - Ó, eles são obrigados a dar a vaga. E tem na internet. Tem uma lei. Aí, ele [funcionário da escola] falou: - É, espera aí que eu vou ver lá dentro. E, aí, ele puxou a Caravana dos Ciganos que é o site dos cigano e falaram: - É, você é estudado, você sabe que existe lei para cigano. Achei uma vaga lá para as suas criança. Manda eles vim se matricular de novo. Aí, meu tio falou: - A mesma lei que você tem, eu também tenho. E a nossa só vale para nós e a de vocês vale para vocês e para nós também”. Falou assim e ele ficaram quietinho (Monalisa).

Nem mesmo a tenacidade destes grupos em defender o direito de sustentar modos próprios de entender o mundo e transitar pela vida, tornam a negociação com o seu opressor um caminho menos tortuoso. Há fazeres e haveres inegociáveis e indispensáveis para sua sobrevivência enquanto grupo étnico (D'ÁVILA e SANTAMARINA, 2015, p. 242) e a escola os rechaça peremptoriamente. Há um desejo de saber, mas que sucumbe à arquitetura meritocrática secular.

Ah, eu estudei até a segunda série do primeiro ano só. Já sei escrever, sei ler direitinho (Lucimara).

Eu entrei na escola já véinha. Eu tinha dez anos quando eu entrei na escola. Aí, só que eu não peguei a escola toda. Então, eu fui fazendo só as prova pra mim ficar no quarto ano que é a terceira série. Eu aprendi a ler na barraca numa cartilha. Aprendi com umas moça, aqueles pessoal que veio, vem falar a palavra de Deus nas barraca. Aí, eu aprendi com eles, eles me ensinaram. O nome da moça que me ensinava era Carla. Ela trazia as filha dela pra me ensinar. E eu aprendi, sabia alguma coisinha e, aí, fui fazer só as prova. Aí, depois eu parei, não estudei mais, não (Monalisa).

Lá em Quissamã tem um galpão lá, uma barraca assim, que vai dar aula lá. Aí, vai tudo. Eles vão, os adultos, velhos vão. Gosta! Eles vão tudo aprender: Os velho, os novo, tudo (Rita).

Os mais velhos não sabe ler, não sabe escrever. Então, não tem como eles cobrar uma coisa que eles não entendem. Mas de hoje pra frente, muitas criança tá crescendo, muito jovem tá sendo estudado e já tá compreendendo, daqui a uns tempos não vai existir tanto preconceito (Marli).

DESAPRENDER E REAPRENDER PARA PROMOVER CONHECIMENTOS.

A ciência pós-moderna ainda não assumiu, como sua, a função de descobrir “categorias de inteligibilidade, conceitos quentes que derretam as fronteiras nas quais a ciência moderna dividiu e encerrou a realidade” (SANTOS, 1999, pp. 44). Enquanto as vicissitudes provocadas pela perdurável injustiça cognitiva e pelos racismos epistêmicos e institucionais forem mantidas invisíveis, tal como invisíveis são as reflexões sobre as mudanças necessárias aos propositores/propositoras e executores/executoras de políticas públicas, ciganas e ciganos continuarão alijados do sistema escolar, assim como as práticas

de produção de conhecimento sistemáticas seguirão restritas às ideias de integração do diferente ao hegemônico. Os conteúdos produzidos pela ciência pós-moderna e disseminados na formação de professores e professoras, nos livros didáticos, entre as alunas e alunos de escolas fundamentais, ensino médio e universidade, voltados exclusivamente às necessidades do mundo capitalista, reproduzem escolhidas “verdades” históricas que não tem nenhuma relação com as diferentes comunidades assumidas em sua especificidade étnica ou cultural, destinando-as ao fracasso. Formar somente indivíduos úteis ao mercado ratifica a posição de pouca valia e desinteresse pelos que não estão interessados neste mercado ou que são mal vindos à essa estrutura burguesa por suas características étnico-raciais. O efeito disso se dissemina por todas as instituições sociais nas práticas negligentes observáveis em escolas, unidades de saúde, centros de assistência social, espaços de justiça, e equipamentos de medidas sócio educativas.

Sendo um conhecimento mínimo que fecha as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autômato, ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido” (SANTOS, 1999, p.56)

Há que se pensar na formação dos professores de todos os níveis e conteúdos. Investir em pluralidades de discursos e métodos. Há que se pensar na formação dos formadores e das formadoras. Investir em múltiplas lógicas, visões, escutas e resultados esperados. Há que se pensar em fronteiras, deslocamentos, desconstruções e diálogos para enxergar potências nas diferenças.

O pensamento liminar abre a possibilidade de se pensar a partir das margens, pensar em transversalidades epistemológicas ou numa a epistemologia fronteira, que desvele outras escolhas e a possibilidade de preferir pensar nas e a partir das margens, de adotar o pensamento liminar como uma aposta epistemológica, possível apenas como lócus de enunciação fronteira crítico gerador de saberes (MIGNOLO, 2003, p. 26).

Neste sentido, sem o reordenamento da geopolítica do conhecimento, as práticas educativas formais observadas no Brasil, que também são destinadas às ciganas e ciganos, recusam-se ao enfrentamento dos silenciamentos das diferenças e reforçam a lógica excludente que eleger fracassados e fracassadas que reforçam a pretensa superioridade dos adaptados e adaptadas. As diferenças, se escutadas, promoveriam aberturas de novos horizontes cognitivos, descolonizadores diante dos paradigmas da ciência e seus cânones, que forjaram a difundida Razão (pseudo) universal e responderiam ao empobrecimento do conhecimento provocado pela racionalidade moderna e suas conseqüentes classificações estigmatizantes.

Ser a partir de onde se pensa, convoca todo educador e educadora a desprender-se, enxergar-se, desconstruindo-as, deslocando-as, ressignificando-as. Toda visão nítida precisa de contraste, de iluminação, de figura e fundo, de diferença, de outros pontos de vista e de repertórios variados.

Dinâmicas culturais são heterogêneas e necessitariam ser multicêntricas nos espaços de formação, desde a Educação Infantil até às universidades.

É preciso destruir esse dualismo esquemático para se pensar tempo e temporalidades, cronologias, culturas e identidades com seus próprios eixos históricos e estabelecendo cruzamentos e conexões. É preciso derrotar essa categoria para superar sentimentos de inferioridade que ainda persistem no Sul global (AZEVEDO, 2016, p. 245)

A virada descolonial - movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico à lógica da modernidade/colonialidade, ao radicalizar a crítica pós-colonial dedicada ao antagonismo entre colonizadores e colonizados/colonizadas; ao descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos em relação à orientação eurocêntrica; à desconstrução dos essencialismos; à epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade, propõe a assunção de uma *epistemologia*

fronteira para enfrentar a necessidade de se pensar em diferenças e multiplicidades, de constituir conhecimentos para si mesmo e para a qualidade de sua vida, o que legitimaria formas de entender e se relacionar com as diferenças nos mundos, que não são controladas pelas teorias dos grandes centros hegemônicos de educação/ensino.

A prática do aprender a desaprender, para poder assim reaprender, urge nos espaços de educação, entre as formadoras e os formadores, para que um modelo – de fato novo, criativo – pluriverso, possa emergir das margens e que acabe com a condenação dos e das dissidentes ao fracasso diante de um saber acadêmico disciplinar subalternizante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- AZEVEDO, Amailton Magno. Qual África Ensinar No Brasil? Tendências e perspectivas. *Projeto História*, n. 56, pp. 233-255, 2016.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 1ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos Nômades: Corporización y diferencia sexual em la teoria feminista contemporánea*. Tradução Alcira Bixio. 1ª edição. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade. *Labrys Estudos Feministas*, Florianópolis: Instituto de Estudos de Gênero, n. 1-2, pp. 01-16, 2002.
- BRAIDOTTI, Rosi. Las Figuraciones del Nomadismo. In: Braidotti, R e Pfeiffer, A. *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómade*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- BRANDÃO, C. R. Participar-pesquisar. In C. R. Brandão (Org), *Repensando a pesquisa participante* (pp.07-14). São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BRASIL. *Relatório Executivo da I Semana Nacional dos Povos Ciganos*. Distrito Federal: SEPIIR, 2013. Disponível em: <<http://www.portaldainigualdade.gov.br/comunidades-tradicionais/relatorio-executivo-brasil-cigano.pdf>>. Acessado em: 10 jul 2015.
- BRASIL. LEI Nº 5.692, DE 11 DE AGOSTO DE 1971. DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Seção 1 - 12/8/1971, Página 6377. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-publicacaooriginal-1-pl.html>>. 1971. Acessado em: 23 mai 2018.
- BREGAGNOLI, Marcelo; SILVA, Giovane J. da; SOARES, Joaerle M. A Educação Profissional Frente à Democratização da Educação No Brasil Contemporâneo. In: SANFELICE, José Luís; SIQUELLI, Sônia Aparecida (Orgs.). *Desafios à Democratização da Educação no Brasil Contemporâneo*. 1ª Edição Eletrônica. Uberlândia: Navegando Publicações. Disponível em: <http://www.anped.org.br/sites/default/files/images/e-book_univas.pdf>. 2016. Acessado em: 06 jun 2018.
- D'ÁVILA, Maria Inácia; SANTAMARINA, Cláudia. Uma Reflexão sobre o Hibridismo Cultural e o Processo Identitário de Ciganas Calins Nômades no rio de Janeiro. *Revista Interdisciplinar Interthesis*, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, v. 12, n.1, pp. 228-247, 2015.
- DELEUZE, Gilles. O Pensamento Nômade. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. 1ª Edição. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 1ª Edição. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- GROSFUGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, n. 80, pp. 115-147, 2008.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: Cartografias do desejo*. 4ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão de ciência para os feminismos e o privilégio da perspective parcial. *Cadernos Pagu*, São Paulo: Unicamp, n. 5, pp. 07-41, 1995.

- JORGENSON, Danny L. *Participant Observation: A methodology for human studies*. Newbury Park, California: Sage Publications, 1989.
- MAYALL, David. *Gypsy Identities 1500-2000: From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*. 2ª Edição. New York: Routledge, 2009.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. 1ª Edição. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MÓNICO, Lisete s.; ALFERES, Valentim, R.; CASTRO, Paulo A.; PARREIRA, Pedro M. A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa. Atas CIAIQ2017 >>Investigação Qualitativa em Ciências Sociais//Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales//Volume 3. Pp. 724-733. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/318702823_A_Observacao_Participante_enquanto_metodologia_de_investigacao_qualitativa>. 2017. Acessado em: dez. 2018
- RUSSEL, Bertrand. *Elogio ao Ócio*. Tradução Pedro Jorgensen Júnior. 2ª edição. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. 11ª Edição. Porto: Afrontamento, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&Ing=en&nrm=iso>. 2007. Acessado em: 10, Jan, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política*. 3ª Edição. São Paulo: Cortez, 2010. 511 p.