

Organização

Francisca Verônica Cavalcante
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar
Antonella Delmonte Allasia
Maria Conceição Soares Meneses Lage
Maria do Amparo Alves de Carvalho

gêneros, políticas & religiões na contemporaneidade



©2025 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará. Todos os direitos da publicação reservados. O conteúdo dos artigos aqui publicados, no que diz respeito à linguagem e ao conteúdo, é de inteira responsabilidade de seus autores, não representando a posição oficial do Instituto Federal do Pará, da Editora IFPA ou das instituições parceiras. Esta publicação foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora IFPA no sistema fluxo contínuo.

Dados para catalogação na fonte

G326 Gêneros, políticas e religiões na contemporaneidade. / Organizadores, Francisca Verônica Cavalcante, Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, Antonella Delmonte Allasia, Maria Conceição Soares Meneses Lage, Maria do Amparo Alves de Carvalho. – Belém: Editora IFPA, 2025. 346 p.: il.; color.

Formato digital.

Disponível em: <https://proppg.ifpa.edu.br/e-books>

ISBN: 978-65-87415-90-1 (e-book)

1. Gênero. 2. Políticas. 3. Aspectos religiosos. I. Cavalcante, Francisca Verônica. II. Alencar, Breno Rodrigo de Oliveira. III. Allasia, Antonella Delmonte. IV. Lage, Maria Conceição Soares Meneses. V. Carvalho, Maria do Amparo Alves de.

CDD: 306.7

Ficha catalográfica elaborada por Suzi Helena Soares dos Santos - Bibliotecária CRB-2 PA - 856

Editora IFPA

Av. João Paulo II, nº 514 - Castanheira

Prédio Reitoria, 1º andar.

CEP: 66645-240

Belém - PA

editora.ifpa@ifpa.edu.br

Organização

Francisca Verônica Cavalcante

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Antonella Delmonte Allasia

Maria Conceição Soares Meneses Lage

Maria do Amparo Alves de Carvalho

Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade

Belém
2025

Presidente da República Federativa do Brasil

Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro da Educação

Camilo Sobreira de Santana

Secretario de Educação Profissional e Tecnológica

Marcelo Bregagnoli

Reitora

Ana Paula Palheta Santana

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação – PROPPG

Saulo Rafael Silva e Silva

Presidente do Conselho Editorial

Saulo Rafael Silva e Silva

Conselho Editorial

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Kauana de Carvalho Penalva

Laísa Maria de Resende Castro

Lidineusa Machado Araújo

Maria José Souza dos Santos

Nelson de Lima Ribeiro Filho

Priscilla Bezerra Barbosa

Raimundo Adalberto Pacheco de Pinho

Rejane de Barros Araújo

Rosinaldo Fonseca da Silveira

Silvana Gomes dos Santos

Suezilde da Conceição Amaral Ribeiro

Walery Costa dos Reis

Projeto gráfico e diagramação

Ana Carolina Chagas Marçal

Revisão de texto

Jéssica Rejane Lima

Agradecimentos

O que aparece nas páginas seguintes é parte das trocas de conhecimentos a partir do evento intitulado III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade, em comemoração aos 10 anos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí – PPGS/UFPI. Entretanto, devemos somar a elas a efervescência provocada pelas experiências de pesquisas e inter-relações dos membros que compõem o Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções – CORPOSTRANS/CNPq/UFPI com outros grupos de pesquisa, sobretudo, lançamos luzes ao Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Cultura, Educação e Política do Instituto Federal do Pará – GICEP/CNPq/IFPA, do qual destacamos, dentre seus membros, uma pesquisadora e dois pesquisadores: a Magnífica Reitora do IFPA, professora doutora Ana Paula Palheta Santana; os professores doutores Breno Rodrigo de Oliveira Alencar e Robson Wander Costa Lopes (IFPA).

O professor doutor Breno Rodrigo de Oliveira Alencar organizou conosco o livro *Gênero, etnografias e performances rituais*, pela Editora IFPA em 2022. Trata-se de uma coletânea de artigos, fruto de reflexões advindas do grupo de trabalho homônimo e compostas por jovens pesquisadores brasileiros de várias instituições públicas de ensino superior do Brasil. Destaque-se que o GT foi coordenado por ele, pela pesquisadora de gênero e professora doutora Telma Amaral Gonçalves, da Universidade Federal do Pará – UFPA e por nós, no evento VI Reunião Equatorial de Antropologia, realizado na Universidade Federal da Bahia, Salvador, em dezembro de 2019.

Tributamos nossos agradecimentos às professoras doutoras Antonella Delmonte Allasia, da Universidad de Buenos Aires – UBA; Maria Conceição Soares Meneses e Maria do Amparo Alves de Carvalho, da UFPI; o professor e doutor Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, do IFPA, por compartilharem comigo suas profícuas sugestões, ideias e contribuir para organização deste livro.

Agradecemos ao professor doutor Robson Wander Costa Lopes (IFPA) e a demais autoras e autores de instituições de ensino superior público do Brasil e da Argentina que contribuem com artigos no presente livro, dentre as quais destacamos o IFPA; a Universidade Federal da Paraíba – UFPB; a Universidade Federal do Amapá – Unifap; a Universidade Estadual do Ceará – Uece; a Universidade Estadual do Piauí – Uespi; a Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPAr ; a UBA; e a UFPI, entre outras. Seus escritos comunicam suas fundamentais pesquisas para pensar e transformar em realidade mais democrática a relação modernidade, política, gênero e rituais religiosos nas sociedades contemporâneas brasileira e argentina. As trocas de conhecimentos aqui proeminentes são “trocas dadivosas”, no sentido atribuído ao termo por Marcel Mauss.

Francisca Verônica Cavalcante, Universidade Federal do Piauí.

Teresina, 16 de janeiro de 2024.

Sumário

Apresentação 15

Francisca Verônica Cavalcante

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Maria Conceição Soares Meneses Lage

Maria do Amparo Alves de Carvalho

Presentación 33

Antonella Delmonte Allasia

Parte 1 - Fazer pesquisa de campo: questões metodológicas da arqueologia e da antropologia

Perguntas em questão: reflexões metodológicas a partir de duas investigações etnográficas 43

Antonella Delmonte Allasia

María Rosa Privitera Sixto

Preguntas en cuestión. Reflexiones metodológicas a partir de dos investigaciones etnográficas 69

Antonella Delmonte Allasia

María Rosa Privitera Sixto

Arte rupestre: na prática 95

Iasmin Maria Rodrigues de Sales Vieira

Wilkins Oliveira de Barros

Parte 2 - Políticas, gêneros e religiões no passado e no presente

Corpos ébrios numa folia de santo 109

Robson Wander Costa Lopes

Cursos de noivos e a codificação da identidade conjugal católica 123

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

**A religião como trempe: religiosidades indígenas
na política em Piripiri, Piauí, Brasil 159**

Francisco Gomes Sobrinho

Hélder Ferreira de Sousa

Insubmissos e a arte de reinventar as trajetórias 177

Sâmara Vanessa Nascimento Costa

A festa de São João em Macapá e a intolerância religiosa 191

Maria da Conceição da Silva Cordeiro

Marcos Vinicius de Freitas Reis

Parte 3 - Religiões: políticas da saúde e políticas patrimoniais

**Socioantropologia da saúde, arqueologia da religião
e o recurso da espiritualidade e da religiosidade 217**

Francisca Verônica Cavalcante

Isolamento social e solidão: reflexões sobre o primeiro ano da pandemia covidiana no Brasil	239
--	------------

Lourdes Karoline Almeida Silva

Educação e suicídio: um estudo sobre tentativas de suicídio entre os estudantes do Instituto Federal do Piauí – IFPI	263
---	------------

Douger Sousa Campelo

Evannoel de Barros Lima

Religiosidade, devoção e memória no cemitério do batalhão em Campo Maior/PI	279
--	------------

Anne Kareninne Souza Castelo Branco

Maria do Amparo Alves de Carvalho

O ritual da bênção do útero em tempos de covid-19: a rede virtual de úteros e suas ressignificações em Teresina/PI	295
---	------------

Maiara Sá Magalhães

Um estudo interdisciplinar entre arqueologia e memória a partir de cenas rupestres ritualísticas no parque nacional serra da Capivara/PI	317
---	------------

Anne Kareninne Souza Castelo Branco

Anna Gabriella da Silva Vaz Barreto

Láyse Monnyse Araújo Oliveira Viana

Maria do Amparo Alves de Carvalho

Apresentação

Francisca Verônica Cavalcante

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Maria Conceição Soares Meneses Lage

Maria do Amparo Alves de Carvalho

Eis o resultado de esforço coletivo em expressa troca de afetos, aprendizagens, investigações e ampliações de conhecimentos sobre pesquisas científicas e convivências humanas. Celebramos este livro porque nos sentimos motivadas em refletir sobre *Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade*, um exercício que se faz necessário e urgente diante dos assombros belicosos assistidos e vivenciados pelo mundo neste momento.

Avultamos a América Latina, o Caribe e o Brasil como contexto marcado pela crise ecológica sem precedentes, o desrespeito ao direito às terras indígenas, o pós-pandemia da covid-19, em que os adoecimentos se alastram para além da infecção do vírus, as doenças emocionais e outras tantas que surgiram como sequelas. E, lembrando Edgar Morin, quando diz que cada homem é uma totalidade biopsicossociológica, encontramos hoje em fragmentação, mergulhados em violências e desigualdades sociais que se elevaram com o advento da pandemia. Chamamos a atenção, aqui, para o aumento do desemprego, do feminicídio, do suicídio, do etarismo, da LGBTQIAPN +fobia, do racismo e da exclusão social. Destacamos a violência contra a mulher, com relevo para a mulher negra, notadamente a mulher negra no Piauí.

Observamos que o campo religioso apresenta crescimento no mercado de bens simbólicos e nos estamentos de representação hierárquica. No Brasil, e

em alguns países da América Latina, a intolerância às religiões afro-brasileiras e às religiões pagãs provoca marcas indeléveis e desconsidera os direitos humanos. Quanto às políticas públicas pensadas para a questão da liberdade religiosa no Brasil, os grupos religiosos beneficiados são aqueles com o maior número de adeptos, a maior representação política no executivo e legislativo, bem como maior poder midiático, econômico e cultural. Esses grupos pertencentes aos segmentos cristãos conseguem financiamento público para construção de igrejas e a manutenção de suas atividades sociais. A representação da bancada evangélica no Congresso Nacional corrobora para que a agenda dos direitos humanos, legalização do aborto, legalização da maconha, avanços nos direitos da comunidade LGBTQIAPN+, ensino religioso não confessional, ampliação das mulheres no mercado de trabalho, avanço de políticas sociais tenham embates e represamentos na ânsia civilizatória de nossa democracia.

Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade é resultado da III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade – 10 anos de PPGS-UFPI [Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Federal do Piauí] (ocorrida nos dias 22, 23 e 25 de novembro de 2022 na Universidade Federal do Piauí), experiência que buscou alcançar uma visão interdisciplinar, explorando amplas questões, dentre elas, as anteriormente referidas. O diálogo entre diferentes disciplinas científicas obtempera os saberes-fazeres por meio de áreas do conhecimento como antropologia, sociologia, arqueologia, história, psicologia e saberes tradicionais. Esse exercício se deu com as atividades realizadas no evento (conferência, mesas-redondas, minicursos, grupos de trabalho, oficina, panfletagem, roda de diálogo, lançamentos de livros e mostra cinematográfica), desenvolvidas por pesquisadoras, pesquisadores, lideranças de saberes tradicionais em

conjunto com os participantes inscritos, que também são pesquisadoras e pesquisadores, estudantes e profissionais de várias áreas do conhecimento.

Os livros lançados na III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade – 10 anos de PPGS-UFPI foram: *Religiões, ritos e patrimônios culturais*, editado em duas versões, e-book e físico, resultado das reflexões e debates que tiveram lugar no evento II Jornada de estudos das Religiões e II Simpósio de Arqueologia da Universidade Federal do Piauí (realizado nos dias 23, 24 e 25 de outubro de 2019 no Museu de Arqueologia e Paleontologia da Universidade Federal do Piauí); e *Gênero, etnografias e performances rituais*, resultado das atividades desenvolvidas no GT-29 – Gênero, etnografia e performances rituais, parte da programação da VI Reunião Equatorial de Antropologia – Diversidades, Adversidades e Resistências (realizada em Salvador, de 9 a 12 de dezembro de 2019 na Universidade Federal da Bahia). O livro também possui duas versões, em e-book e físico.

Os livros anteriormente referidos guardam relação intrínseca com atividades anteriores à III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade – 10 anos de PPGS-UFPI. A teia que os une pode ser compreendida desde a implementação do Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções – CORPOSTRANS/CNPq/UFPI, uma vez que o grupo em questão tem como coordenadora a professora doutora Francisca Verônica Cavalcante, criadora/organizadora do evento Jornadas de Estudos das Religiões. A maioria das autoras e dos autores deste livro é integrante do CORPOSTRANS, participou da primeira e da segunda Jornada de Estudos das Religiões, e juntos pretendemos dar continuidade à atividade nos anos vindouros.

O CORPOSTRANS (certificado pela UFPI e cadastrado no CNPq em 2017) possui três linhas de pesquisa: 1) Prevenção do Suicídio; 2) Antropologia e Sociologia das Emoções; 3) Antropologia e Arqueologia da Religião. Os seus membros são pesquisadores atuando em instituições públicas (profissionais e estudantes) e mantendo vínculos com as instituições UFPI; Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPar; Universidade Estadual do Piauí – Uespi; Universidade Federal da Paraíba – UFPB; Universidade Estadual do Ceará – Uece; Instituto Federal do Pará – IFPA; Instituto Federal do Piauí – IFPI; Universidad de Buenos Aires – UBA; Universidad Aberta da Catalunya – UOC, e com formações acadêmicas diversificadas: antropologia, sociologia, arqueologia, enfermagem, psicologia, história, dentre outras. Desde 2016, o grupo tem realizado ensino, pesquisa e extensão e produzido algumas publicações. A exemplo de extensão, citamos as Jornadas de Estudos das Religiões e as respectivas publicações derivadas.

Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade é dividido em três partes, totalizando doze capítulos:

“Parte 1 - Fazer pesquisa de campo: questões metodológicas da arqueologia e da antropologia .” Os capítulos são: “Perguntas em questão: reflexões metodológicas a partir de duas investigações etnográficas” (Antonella Delmonte Allasia/María Rosa Privitera Sixto); “Arte rupestre: na prática” (Iasmin Maria Rodrigues de Sales Vieira/Wilkins Oliveira de Barros/Ana Luisa Menezes Lage do Nascimento).

“Parte 2 - Políticas, gêneros e religiões no passado e no presente.” Os capítulos são: “Corpos ébrios numa folia de santo” (Robson Wander Costa Lopes); “Cursos de noivos e a codificação da identidade conjugal católica” (Breno Rodrigo de Oliveira Alencar); “A religião como tremepe: religiosidades indígenas

na política em Piripiri, Piauí, Brasil” (Francisco Gomes Sobrinho/Hélder Ferreira de Sousa); “Insubmissos e a arte de reinventar as trajetórias” (Sâmara Vanessa Nascimento Costa); “A Festa de São João em Macapá e a intolerância religiosa” (Maria da Conceição da Silva Cordeiro/ Marcos Vinicius de Freitas Reis).

“Parte 3 - Religiões: políticas da saúde e políticas patrimoniais.” Os capítulos são: “Socioantropologia da saúde, arqueologia da religião e o recurso da espiritualidade e da religiosidade” (Francisca Verônica Cavalcante/Maria Conceição Soares Meneses Lage); “Isolamento social e solidão: reflexões sobre o primeiro ano da pandemia covidiana no Brasil” (Lourdes Karoline Almeida Silva); “Educação e suicídio: um estudo sobre tentativas de suicídio entre os estudantes do Instituto Federal do Piauí – IFPI” (Douger Sousa Campelo/ Evannoel de Barros Lima); “Religiosidade, devoção e memória no Cemitério do Batalhão em Campo Maior/PI” (Anne Kareninne Souza Castelo Branco/Maria do Amparo Alves de Carvalho); “O ritual da Bênção do Útero em tempos de covid-19: a rede virtual de úteros e suas ressignificações em Teresina/PI” (Maiara Sá Magalhães); “Um estudo interdisciplinar entre arqueologia e memória a partir de cenas rupestres ritualísticas no Parque Nacional Serra da Capivara/PI” (Anne Kareninne Souza Castelo Branco/Anna Gabriella da Silva Vaz Barreto/Láyse Monnyse Araújo Oliveira Viana/Maria do Amparo Alves de Carvalho).

A primeira parte da coletânea tem como capítulo de abertura o resultado do minicurso “Antropología y migraciones: reconfiguración de la pregunta de investigación a partir del trabajo de campo”, de autoria de Antonella Delmonte Allasia e María Rosa Privitera Sixto. Aqui, são postas em debate as temáticas da migração, religião, juventude, trabalho e gênero. A relevância e o destaque

do exercício analítico são marcados pela artesanania, que caracteriza o fazer antropológico, trazendo à tona as consequentes transformações que foram atravessando as perguntas de investigação, enfocando a questão da metodologia feita pelas autoras.

A pergunta de investigação de María Rosa Privitera Sixto diz respeito aos modos de habitar da juventude em marcos de fragmentação socioespacial. Ela tomou como referente empírico a experiência urbana contemporânea de jovens residentes de uma zona da cidade de Buenos Aires, fortemente alterada, entre outros elementos, a partir da alta concentração dos indicadores socioeconômicos desvantajosos. Trata-se da “antiga periferia”, entretanto “hoje em dia, esses bairros estão entre as áreas centrais e as novas periferias”. Destaca-se que, em seu interior, coexiste uma heterogeneidade de situações de integração à chamada “cidade formal”. Na interlocução da pesquisadora com seu campo empírico, observa-se a apresentação marcante de uma juventude oriunda de famílias migrantes, em especial dos países Argentina, Paraguai, Bolívia, dentre outros, e o destaque relativo à presença da religião protestante de denominação Batista.

A diferença da investigação de Privitera Sixto para a da primeira autora se insere nos estudos do trabalho e adota uma perspectiva de gênero. De acordo com suas leituras feministas, Delmonte Allasia, ao início da investigação sobre migração e trabalhadores de uma fábrica de confecção de roupas, compreendia que o gênero estruturava e hierarquizava o mundo social e, especificamente, o mundo do trabalho. Algumas investigações antecedentes analisavam o mundo do trabalho e assinalavam a segmentação de tarefas por gênero, a maior precarização laboral das mulheres da classe trabalhadora. Inclusive, alguns estudos locais pioneiros entendiam que a esfera produtiva se constitui

como um espaço generalizado onde se constroem e negociam as relações de gênero. Nessa perspectiva, o que a autora quer saber é sobre que expressões e implicações teriam as relações de gênero na vida cotidiana e concreta das trabalhadoras. Assim, em diálogo com outros estudos históricos e antropológicos sobre a classe trabalhadora, o eixo articulador da análise foi a ideia de experiência formulada por Thompson (1989). Isso lhe permitiu responder sobre a centralidade das pessoas, suas práticas e perspectivas ao tempo que recupera também os aspectos culturais e simbólicos da experiência, sem apartar os condicionantes estruturais. “Quer dizer, entender os e as sujeitos como agentes ativos com interesses, identidades e costumes.”

As perguntas e reflexões apresentadas pelas autoras são tomadas como possibilidades por uma mirada retrospectiva e longitudinal acerca de suas investigações; são reflexões sobre as decisões metodológicas que tomaram no transcurso das pesquisas. Para isso, em primeiro lugar, apresentam o marco teórico metodológico das investigações; em segundo lugar, abordam suas perguntas de investigação: quais foram os sujeitos e relações analisadas, as categorias analíticas utilizadas e os objetos propostos. Principalmente, detiveram-se em como as perguntas iniciais foram reformuladas. “Também compartilhamos algumas perguntas que surgiram a partir do diálogo específico com a problemática das religiões, no marco das mencionadas jornadas e do presente livro.” Em terceiro lugar, concluíram com as considerações a que chegaram, graças a um franco diálogo entre as duas investigações.

Acerca da questão teórico-metodológica, destaca-se que partiu das leituras de Paul Ricoeur, Anthony Giddens e de algumas antropólogas regionais e locais como Elsie Rockwell, Elena Achilli, Mariana Sirimarco, Graciela Batallán y Fernando Balbi, as quais permitiram refletir sobre como estão entendendo

a etnografia e a pergunta de investigação. As autoras fazem uma divisão sem perder de vista sua inter-relação na prática de investigação.

O segundo capítulo, “Arte rupestre: na prática”, escrito por Iasmin Maria Rodrigues de Sales Vieira, Wilkins Oliveira de Barros e Ana Luísa Meneses Lage do Nascimento, também foi resultado de um minicurso realizado durante o evento, que teve como objetivo proporcionar aos envolvidos a experiência de produção de pigmentos e pinturas rupestres, para que esses pudessem refletir e questionar, por meio da vivência prática, possíveis escolhas adotadas ao longo do percurso de preparação e aplicação dessas expressões gráficas, partindo não somente do ponto de vista técnico, mas também coletivo. Divididas em dois módulos, um de caráter descritivo e informativo e outro, de cunho demonstrativo, as atividades tiveram resultados bastante satisfatórios, que deixaram nítido que os participantes refletiram sobre as etapas de preparação da tinta não somente na atividade realizada, mas também sobre como esse processo teria ocorrido em tempos pré-coloniais e o que levaria à produção desse tipo de materialidade. Além de instigar esse comportamento questionador por meio da prática, a dinâmica trouxe uma maior valorização do trabalho que envolve a produção da arte rupestre.

Os sentidos e objetivos do minicurso estão em consonância com a linha de pesquisa “Antropologia e Arqueologia da Religião”, do CORPOSTRANS/CNPq/UFPI que intenta o diálogo interdisciplinar e, nas palavras das autoras e do autor desse capítulo, “por trás dessas escolhas são perceptíveis em vários dos aspectos socioculturais e simbólicos em volta dessas expressões gráficas, podendo ser observados tanto na materialidade que representam em si quanto através de diferentes fontes etnográficas”.

Nas últimas décadas, os estudos arqueológicos apontam a seleção desses locais, dos materiais manuseados e do processo de coleta e separação de matéria-prima para preparação de pigmentos utilizados nas pinturas como decorrentes de diferentes etapas, físicas e espirituais, como um reflexo de múltiplas crenças ancestrais.

Inicialmente, a dinâmica do minicurso foi pensada e aplicada em sala de aula com alunos do curso de graduação em Arqueologia da UFPI. Assim sendo, ressaltamos que essa ideia, da forma como é apresentada agora, aberta ao público do referido evento, coloca-se ainda como um esboço, uma proposta que se encontra em fase inicial de desenvolvimento e que tem como intuito desbravar novas formas de compartilhar conhecimento, por meio de uma interação diferenciada que não se resume somente à teoria, mas que possa também ser aplicada na esfera prática, para que possamos aguçar nossos sentidos e voltá-los para diferentes dimensões.

A experiência ousada, no sentido epistemológico e frutífero do minicurso e capítulo em questão em suas duas etapas, a primeira descritiva e a segunda, caracterizada pela prática dos participantes no manuseio dos materiais, inova por ser lançada enquanto recurso de aprendizagem para um público de arqueólogos e não arqueólogos, para cientistas e estudantes em formação em várias áreas do conhecimento, com destaque para as ciências sociais, história, psicologia, enfermagem, dentre outros. As autoras e o autor consideraram que o minicurso cumpriu com seu objetivo e trouxe resultados bastante exitosos, uma vez que “ficou nítido que os participantes refletiram sobre as etapas de preparação da tinta não somente na atividade realizada, mas também sobre como esse processo teria ocorrido em tempos pré-coloniais e o que levaria à produção desse tipo de materialidade”. Além de instigar esse comportamento

questionador por meio da prática, a dinâmica trouxe um alargamento do conhecimento arqueológico, portanto, “uma maior valorização do trabalho que envolve a produção da arte rupestre”.

O capítulo “Corpos ébrios numa folia de santo”, de Robson Wander Costa Lopes, inaugura a segunda parte da coletânea expondo a resistência do caboclo amazônida aos mecanismos disciplinares do catolicismo tradicional, analisando o “fenômeno da bebedeira” entre os devotos e, de modo particular, os foliões de São Benedito por ocasião da festividade religiosa dedicada ao santo na cidade de Gurupá, localizada no estado do Pará. Partindo de suas observações como seminarista, pároco e pesquisador, Lopes questiona a posição da igreja contra esse comportamento, apontando haver nele a manifestação de um “interstício histórico-cultural” que alcança a própria identidade da sociedade local. Em uma perspectiva teórica muito atraente, o autor põe em diálogo Eduardo Galvão, Michel Foucault e Karl Marx para mostrar que a bebedeira aparece como reação ao poder pastoral em busca de preservar sua própria identidade histórico-cultural nem que seja num interstício temporal, limitado e extraordinário.

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, no entanto, mostra que a busca do catolicismo por disciplinar corpos e mentes atravessa, até mesmo, o mais íntimo. Em seu capítulo “Cursos de noivos e a codificação da identidade conjugal católica”, ele discute os resultados de sua pesquisa de campo sobre o ritual do noivado realizada em duas paróquias: Nossa Senhora de Fátima (Teresina/PI) e Santíssima Trindade (Belém/PA).

O trabalho de Alencar chama atenção para os discursos sobre casamento e vida conjugal presentes nas palestras proferidas por membros da pastoral familiar que organiza o curso de noivos nas duas paróquias. Entre semelhanças

e particularidades, o autor mostra a tentativa da igreja de controlar o sentido do sagrado por meio do convencimento dos noivos em adotar modelos idealizados/codificados de família, relacionamento, sexualidade e divisão de papéis. Essa codificação tem como principal objetivo separar os noivos do “mundo moderno”, despertando neles a consciência para o simbolismo do relacionamento conjugal católico, que se expressa por meio da “renúncia de si” e de comportamentos emocionais típicos, o que o autor considera ser a hierofania pretendida pelos organizadores do curso.

Em “A religião como trempe: religiosidades indígenas na política em Piri-piri, Piauí, Brasil”, de Francisco Gomes Sobrinho e Hélder Ferreira de Sousa, os autores analisam a dinâmica social do campo religioso em Piri-piri frente às injunções do campo da política, em sua interação com os coletivos envolvidos na atuação xamânica da etnia Tabajara e os resultados nas disputas de poder religioso e político. O objetivo do trabalho é examinar, através da observação participante junto ao coletivo de famílias indígenas e no âmbito das emergências étnicas no Nordeste do Brasil, como o discurso e a liderança religiosa do xamã local tornaram-se um instrumento para a reidentificação e constituição étnica na luta pelos direitos dos povos indígenas.

O capítulo “Insubmissos e a arte de reinventar as trajetórias”, de Sâmara Vanessa Nascimento Costa, aborda os conceitos de colonização e contracolônização no piaganismo, tradição politeísta e pagã nascida no estado do Piauí, enquanto força contra-hegemônica e um movimento de reavivamento de cultos pagãos. Em uma perspectiva teórica e descritiva, a autora analisa o piaganismo como releitura e ressignificação de práticas sagradas e ancestrais na luta para reduzir a visão cristianizada que marginaliza, demoniza e/ou reduz antigas divindades à categoria de lendas locais.

A “Parte 2” do livro se encerra com o capítulo “A Festa de São João em Macapá e a intolerância religiosa”, de Maria da Conceição da Silva Cordeiro e Marcos Vinicius de Freitas Reis. Dedicado a descrever a Festa de São João em seu processo de organização e o sentido despontado pela fé e tradição no espaço do terreiro do Ylê da Oxum Apará, na cidade de Macapá, capital do Amapá, como prática cultural da comunidade local, o capítulo apresenta as diversas expressões de religiosidade do “Glorioso São João”, identificando seu sincretismo afro-religioso e o católico, e a ação de veneração do santo padroeiro como proximidade entre o divino e o humano, além de analisar a celebração em função de seus valores religioso, social e político.

A terceira parte do livro é inaugurada com o capítulo “Socioantropologia da saúde, arqueologia da religião e o recurso da espiritualidade e da religiosidade”, de autoria de Francisca Verônica Cavalcante e Maria Conceição Soares Meneses Lage, voltado à reflexão de produções arqueológicas, antropológicas e sociológicas que focam em pesquisas na área de ciências sociais e da arqueologia voltadas para a saúde, e que fazem conexão triádica entre saúde, espiritualidade e religiosidade. Traz a visão antropológica da saúde e da sociologia da saúde no Brasil, bem como da arqueologia da religião, partindo de metodologias e conceitos das ciências sociais em saúde e da arqueologia da religião, propondo pensar a importância do diálogo interdisciplinar e da ampliação de estudos e pesquisas que endossem a necessidade de se reconsiderar a abordagem integrativa na atenção à saúde.

Ressalta o amadurecimento do campo de reflexão da arqueologia da religião, da antropologia da saúde e da sociologia da saúde. Uma delas, a partir do fato de essa comunicação ter sido produzida no contexto de dois eventos: o primeiro, a III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões

na Contemporaneidade – 10 anos de PPGS/UFPI; e o segundo, o I Encontro Nacional de Socioantropologia Política da Saúde: a Política como Questão de Vida ou Morte. Pensar a saúde a partir do binômio espiritualidade/religiosidade nos campos da antropologia e sociologia da saúde e da arqueologia da religião remete à conjunção de temas delicados, os quais surgem dessa abordagem. Um deles é a relação entre ciência e espiritualidade/religiosidade.

O capítulo “Isolamento social e solidão: reflexões sobre o primeiro ano da pandemia covidiana no Brasil”, de autoria de Lourdes Karoline Almeida Silva, traz uma discussão em um projeto de pesquisa em andamento, o qual objetiva analisar o primeiro ano da política de enfrentamento à pandemia da covid-19 no Brasil, implementada pelo Ministério da Saúde sob o governo Bolsonaro, no período de 11 de março de 2020 a 31 de março de 2021, a partir do conceito de banalidade do mal, de Hannah Arendt. Segundo o estudo feito pelo Centro de Pesquisas de Direito Sanitário (Cepedisa, 2021) da Universidade de São Paulo, que analisou normas federais, jurisprudência, discursos oficiais e manifestações públicas de autoridades federais, concluiu-se que as informações correspondentes a eventos, durante o primeiro ano pandêmico, demonstraram a intencionalidade das ações e das omissões do governo Bolsonaro em disseminar o vírus Sars-Cov-2, mediante atos normativos adotados na esfera da União, inclusive vetos presidenciais; atos de governo, como ações de obstrução de medidas de contenção da doença adotadas por estados e municípios e omissões deliberadas do governo federal; e propaganda contra a saúde pública.

A autora relata que percebeu a importância de dois elementos que são caros para Arendt na compreensão do terror implementado pelos regimes totalitários: isolamento social e solidão, os quais, durante o ano de 2020, no Brasil, pulularam. Estavam, por assim dizer, na boca de todos. Não bastasse o medo de

uma doença mortal, todos eram espantados pela solidão e pela impossibilidade de estar com quem amasse. Mas eles não são elementos tão novos na vida cotidiana: são apenas encobertos. Como a experiência é o assunto do pensamento, aquilo que faz pensar (Arendt, 2021) é compartilhado, neste capítulo, contendo reflexões acerca da experiência diária de não pertencimento e perda de mundo. Na história das pandemias, isolamento ou distanciamento físico ou confinamento (lockdown) é um método de contenção da transmissão de patógenos. Já na história de surgimento e consolidação do capitalismo, isolamento social e solidão são elementos imprescindíveis de atomização dos indivíduos e de alienação do mundo.

O texto “Educação e suicídio: um estudo sobre tentativas de suicídio entre os estudantes do Instituto Federal do Piauí – IFPI”, de autoria de Douger Sousa Campelo e Evannoel de Barros Lima procurou entender como os estudantes do ensino médio integral do IFPI, em especial os do Campus Central de Teresina, compreendem suas ideias e tentativas suicidas entre os anos de 2019 e 2022. Nessa pesquisa, se apresentaram as seguintes perguntas como questões norteadoras do trabalho: Qual a relação das ideias de discentes do ensino médio dos Institutos Federais com o ambiente escolar? Como a instituição lida com os discentes que possuem ideias suicidógenas? A investigação buscou entender como os jovens estudantes do Instituto Federal do Piauí, no Campus Central de Teresina, no período de 2019 a 2022, enfrentaram suas ideias e tentativas de suicídio. Para tanto, teve como objetivos específicos: apontar a relação das ideias desses discentes do ensino médio dos Institutos Federais com o ambiente escolar; identificar como a instituição lida com os discentes que possuem ideias suicidógenas. Com esse estudo, lança-se luz para o fenômeno entre alunos do ensino médio integrado na faixa etária entre 15 e 18 anos. As

categorias teóricas trabalhadas nesse texto são violência simbólica, suicídio, juventudes. A pesquisa é predominantemente qualitativa, com a utilização de instrumentos tais como diário de campo e entrevista com tópicos-guias ou não diretivas. Os resultados preliminares apontaram para um contexto de descompasso entre a instituição e a condição juvenil dos estudantes, na medida em que eles não se sentem reconhecidos como jovens pela referida instituição.

O capítulo referente a “Religiosidade, devoção e memória no Cemitério do Batalhão em Campo Maior/PI”, de autoria de Anne Kareninne Souza Castelo Branco e Maria do Amparo Alves de Carvalho trata de um sítio arqueológico e histórico localizado na cidade de Campo Maior, no estado do Piauí, que teve sua origem a partir da Batalha do Jenipapo, ocorrida no dia 13 de março de 1823, no contexto de Independência do Brasil, e que completou, em 2023, os seus 200 anos. O cemitério que faz referência ao ocorrido é atualmente um bem tombado no Livro Histórico e no Livro das Belas Artes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan desde 1938. Apesar de o cemitério ter um cunho simbólico, pois ainda não existem evidências suficientes sobre os enterramentos dos independentes na localidade, decorre um grande apreço religioso da comunidade sobre esse bem, que possui uma forte religiosidade popular e devoção às “Almas dos Heróis do Jenipapo”. Aos cem anos da Batalha do Jenipapo, foi construído um obelisco de alvenaria com uma placa indicando a direção do campo da batalha e, ao seu lado, foi colocado um cruzeiro feito de madeira. A partir desse momento e nesse local específico, se intensificou a ação dos devotos, que passaram a depositar os ex-votos, acender velas e fazer orações. Nesse trabalho, evidencia-se o forte apreço religioso, as simbologias e as memórias que essa localidade possui. O texto traz várias indagações, como: Para onde foram os ex-votos colocados no cruzeiro

pela população? Qual o motivo de não preservar esses vestígios dessa manifestação religiosa? Por que ainda não foi construído um museu ou um local para resguardar esse patrimônio? Esses questionamentos são levantados em razão da forte religiosidade do local e da importância das manifestações, pois, além de monumentos, a essência é a fé nas “Almas dos Heróis do Jenipapo”, como chamado pela comunidade, sendo necessário ser preservado. A partir dessas diretrizes, foram realizadas algumas abordagens metodológicas para o desenvolvimento da pesquisa, como, por exemplo, visitas ao Cemitério do Batalhão, análises bibliográficas e entrevistas. O aporte teórico utilizado é o dos seguintes autores: Monsenhor Chaves (2006); Fonseca Neto (2010); Abadias Neves (2006); Odilon Nunes (2007); Johny (2012); Cavalcante (2011); Carvalho (2014); Castelo Branco (2018); entre outros. A relevância desse trabalho é desenvolver uma reflexão sobre a importância da preservação das manifestações religiosas, que se perpetuam no tempo e no espaço através da memória coletiva e individual a partir do Cemitério do Batalhão.

O texto “O ritual da Bênção do Útero em tempos de covid-19: a rede virtual de úteros e suas ressignificações em Teresina/PI”, de autoria de Maiara Sá Magalhães relata a Sincronização Mundial da Bênção do Útero, surgida em 2012, e propõe a cura através de trocas energéticas entre suas participantes. Esse intercâmbio de energias ocorre à medida em que são realizadas quatro meditações num processo em que, segundo a idealizadora do ritual, são acessados os três centros energéticos femininos: o cérebro, o coração e o útero; este último é considerado um dos principais elementos, pois é visto como um portal onde as Energias são absorvidas. O útero é retratado na perspectiva de Miranda Gray, baseado em uma visão mais simbólica, tratando símbolo no sentido apontado por Geertz (2008, p. 67-68), como “objeto, ato, acontecimento,

qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a concepção é o significado do símbolo”. Dessa forma, o útero é visto a partir de um significado indicado pelo ritual, o que pode ser percebido quando Gray afirma que as participantes que não possuem útero físico podem participar da Sincronização, pois ele ainda está representado pela Energia presente na mulher.

O capítulo “Um estudo interdisciplinar entre arqueologia e memória a partir de cenas rupestres ritualísticas no Parque Nacional Serra da Capivara/PI”, de autoria de Anne Kareninne Souza Castelo Branco, Anna Gabriella da Silva Vaz Barreto, Láyse Monnyse Araújo Oliveira Viana e Maria do Amparo Alves de Carvalho, relaciona a arqueologia, as práticas ritualísticas e a memória a partir de seus conceitos, que geram conhecimento acerca dessas temáticas. A arqueologia como ciência que estuda o passado, sendo fruto da curiosidade humana com relação aos seus antepassados; baseada em estudo dos vestígios gerados pelos grupos antigos, obtém-se informações sobre costumes e cultura de povos por meio do material resultante da vida dessa comunidade. A arqueologia preocupa-se em compreender e/ou obter informações sobre as sociedades e as formas antigas de organização humana, por meio do estudo direto de evidências históricas. A religiosidade ou arqueologia da religião, por sua vez, tem como finalidade fornecer análises que ajudam a compreender a religiosidade praticada ao longo dos anos. Por último, o texto aborda a memória, que é constituída por lembranças coletivas reproduzidas ao longo do tempo. Ressalta que o ato de rememorar é individual, entretanto, as memórias oferecidas a um grupo têm a função de contribuir com a vinculação e o pertencimento desse grupo de passado comum, que compartilha memórias que irão garantir o sentimento de identidade para o indivíduo. O grupo lembra que a memória é um objeto de luta pelo poder travada entre classes, indivíduos e grupos. A decisão sobre o

que deve ou não ser lembrado é ligada ao mecanismo de controle de um grupo sobre o outro, que passa a ter poder sobre o passado e sobre o futuro. O arqueólogo não procura instrumentos, e, sim, conhecimento. Atrelando essas temáticas, que estão de certo modo ligadas, buscando estudar a nós mesmos, assim como Binford (1983) afirma, que a arqueologia usa do presente uma ferramenta para interpretar o passado, é imprescindível que haja a compreensão de que não existem métodos perfeitos para se averiguar o passado. Sendo assim, é exposto um estudo de caso sobre as etnias Timbira, Ticuna e Kamayurá, abordando essa interdisciplinaridade a partir da associação de cenas de pinturas rupestres de cunho ritualístico.

Presentación

Antonella Delmonte Allasia

“Hay explicaciones que multiplican los mundos y honran la emergencia de una infinidad de maneras de ser”(Vinciane Despret¹)

Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade nace con la intención de profundizar y expandir los debates desarrollados en la III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade. El evento académico estuvo a cargo del Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFPI) y tuvo lugar en noviembre de 2022 en el auditorio del Museu de Arqueologia e Paleontologia de esa misma universidad, bajo una modalidad híbrida. Su principal objetivo fue debatir temas vinculados con las espiritualidades y las religiones, desde la sociología, antropología y arqueología. Conforme su ubicación espaciotemporal, en las jornadas se prestó especial atención al crecimiento y el lugar ocupado por las espiritualidades y religiones en Brasil. En un significativo número de capítulos del presente texto, se hace foco en las poblaciones del nordeste. Conjuntamente se incluyen algunas investigaciones desarrolladas en Argentina con el fin de favorecer los diálogos regionales desde el Sur global. En ciertas pesquisas también se sopesan los impactos causados por la crisis pandémica del covid-19. En suma, se nos acerca estudios interdisciplinarios y análisis situados sobre problemáticas que permean las experiencias sociales actuales.

1 - Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2022.

El libro cuenta con tres secciones. La primera sección “Fazer pesquisa de campo: questões metodológicas da arqueologia e da antropologia” tiene como objetivo profundizar las reflexiones metodológicas que tuvieron lugar en las mencionadas jornadas. El capítulo “Perguntas em questão: reflexões metodológicas a partir de duas investigações etnográficas” recupera el minicurso brindado de forma virtual por Antonella Delmonte Allasia y María Rosa Privitera Sixto en el que presentaron sus investigaciones doctorales situadas en la Ciudad de Buenos Aires y enfocadas en el mundo del trabajo y las juventudes. Allí se desarrolló un debate colectivo sobre el trabajo de campo y las transformaciones en la pregunta de investigación que posibilita la mirada etnográfica. En el escrito además se explicitan los emergentes que surgieron en el desarrollo del trabajo de campo vinculados con la cuestión religiosa y resignificados gracias a la puesta en común en un espacio académico pre-ocupado por esta dimensión de la vida social. El capítulo “Arte rupestre: na prática” recupera el minicurso brindado por Iasmin Maria Rodrigues de Sales Vieira, Wilkins Oliveira de Barros y Ana Luisa Meneses Lage do Nascimento en el que a partir de la producción de pigmentos y pinturas rupestres se reflexionó acerca de la preparación y aplicación de estas expresiones gráficas. Entre otras, se dimensionó la cantidad de materia prima necesaria en la realización de las pinturas, así como el esfuerzo y el tiempo implicados. Es de destacar que en el libro se incluye un minucioso registro fotográfico que da cuenta de la experiencia colectiva y nos acerca a la materialidad de este ejercicio metodológico.

La segunda sección “Políticas, gêneros e religiões no passado e no presente” da cuenta de las exposiciones, conferencias y mesas redondas que tuvieron a las religiones como tema central. En “Corpos ébrios numa folia de

santo” Robson Wander Costa Lopes, investigador y sacerdote, indaga los vínculos entre cuerpo y religiosidad dentro del campo del catolicismo popular. Para ello recupera observaciones participantes, de larga data, en las Comunidades Eclesiásticas de Base de la parroquia de Santo Antônio de Gurupá, de la región del Bajo-Amazonas, en el estado de Pará. En particular, analiza las “borracheras” entre los devotos que asisten a la fiesta religiosa de São Benedito y consigue una interpretación que se aleja de la moral condenatoria dando cuenta de las complejidades históricas y sociales que hay detrás del beber carnavalesco. En el capítulo “Cursos de noivos e a codificação da identidade conjugal católica” Breno Rodrigo de Oliveira Alencar acerca su trabajo etnográfico realizado en las parroquias Nossa Senhora de Fátima (Teresina/PI) y Santíssima Trindade (Belém/PA) del cual comparte algunos registros fotográficos. El autor retoma la idea de hierofanía para el análisis de los cursos de novios de la pastoral familiar. Muestra que la hierofanía manifiesta en los cursos de novios no es espontánea, sino que es estimulada y contiene una obligación intrínseca de reproducción de un determinado estilo de vida. Así, los cursos contienen un fuerte carácter disciplinador ya que contribuyen a la mantención del orden simbólico y promueven un modelo patriarcal y heteronormativo de las relaciones matrimoniales. Por su parte, en “A religião como trempe: religiosidades indígenas na política em Piripiri, Piauí, Brasil” Francisco Gomes Sobrinho y Hélder Ferreira de Sousa, antropólogos e indígenas de Piauí, analizan cómo el discurso religioso se constituye en un elemento para la etnización que a la vez influye en el movimiento indígena regional. En esta línea, estudian el rol que tuvieron los chamanes en las últimas décadas, tanto en su acción religiosa como política, en las luchas por los derechos indígenas. Desde una mirada antropológica, Sâmara Vanessa Nascimento Costa, en el

capítulo “Insubmissos e a arte de reinventar as trajetórias” analiza el campo del paganismo y del neopaganismo en el estado de Piauí. Busca comprender cómo, a partir de la reivindicación ancestral y la resignificación de la espiritualidad pagana de los pueblos originarios, actualmente se construyen identidades y se reinventan formas de existir en el marco de procesos de lucha contra el colonialismo. En “A Festa de São João em Macapá e a intolerância religiosa” nuevamente se recupera la religiosidad popular. Maria da Conceição da Silva Cordeiro y Marcos Vinicius de Freitas Reis exploran la fiesta de São João, una de las celebraciones más tradicionales del municipio. En franca discusión con expresiones de intolerancia y racismo religioso, describen el involucramiento de los diversos actores sociales, como la Universidad Federal de Amapá – Unifap y analizan el significado de la celebración y las distintas dimensiones en juego (social, religiosa y política). A través de fotografías, conocemos algunas escenas de las fiestas en cuestión.

La tercera sección “Religiões: políticas da saúde e políticas patrimoniais” recupera los trabajos de las jornadas que ampliaron las dimensiones de análisis o hicieron renovadas apuestas metodológicas. Inicia con el capítulo “Socioantropologia da saúde, arqueologia da religião e o recurso da espiritualidade e da religiosidade” de Francisca Verônica Cavalcante y Maria Conceição Soares Meneses Lage, quienes construyen una mirada interdisciplinar de los vínculos entre la religión, la espiritualidad y la salud. Así recuperan a la arqueología de la religión y la antroposociología de la salud para (re)pensar la salud desde el binomio religiosidad-espiritualidad y subrayar los aportes que se pueden hacer desde estos campos de estudio hacia el área de salud. Muestran también los desafíos y problemáticas a la hora de fomentar y profundizar estos diálogos. Conjuntamente, involucran grandes debates como las

tensiones entre ciencia y religión. En el capítulo “Isolamento social e solidão: reflexões sobre o primeiro ano da pandemia covidiana no Brasil” Lourdes Karoline Almeida Silva, desde pensadores y pensadoras clásicos del siglo XIX y XX, se pregunta cómo el aislamiento social y la soledad permiten comprender el primer año de la política de combate contra el covid-19 llevado adelante por la presidencia de Bolsonaro. Concluye que, bajo un discurso que pone a la economía como prioridad, aquel gobierno actuó a favor de la propagación de la enfermedad al mismo tiempo que aisló y alienó a la sociedad de la política. Por su parte, Douger Sousa Campelo y Evannoel de Barros Lima en el capítulo “Educação e suicídio: um estudo sobre tentativas de suicídio entre os estudantes do Instituto Federal do Piauí – IFPI” se basan en un trabajo de campo híbrido y, desde allí, analizan los vínculos entre las escuelas y las ideas suicidas entre estudiantes de secundaria de Piauí. Los autores demuestran que en las instituciones escolares priman discursos biologicistas acerca del suicidio que contribuyen a ejercer violencia simbólica y estigmatizar a los y las jóvenes. Esto además se apoya en formas de violencia simbólica previas que tienden a invisibilizar la condición juvenil contemporánea de los y las estudiantes. En “Religiosidade, devoção e memória no Cemitério do Batalhão em Campo Maior/PI” Anne Kareninne Souza Castelo Branco y Maria do Amparo Alves de Carvalho estudian la religiosidad y la memoria en el Cemitério do Batalhão, sitio arqueológico ubicado en Campo Maior y, a la vez, sitio histórico vinculado a la Independencia de la metrópoli portuguesa. A partir de revisión bibliográfica y trabajo de campo que incluyó un registro fotográfico disponible en el libro, las autoras se preguntan por el inicio de la devoción a “las Almas dos Heróis do Jenipapo” y su vigencia en la actualidad. Comprenden que el sitio es un espacio activo y contribuye a la formación de las identi-

dades de las poblaciones locales. En “O ritual da Bênção do Útero em tempos de covid-19: a rede virtual de úteros e suas ressignificações em Teresina/PI” Maiara Sá Magalhães describe y analiza el ritual de la Bendición del Útero a la luz de categorías antropológicas. La autora participa de sincronizaciones, que eran desarrolladas de manera presencial y luego, debido a la pandemia, de forma virtual. Eso la lleva a reflexionar sobre los desafíos que implicó el aislamiento y la virtualidad para un ritual que demandaba contacto físico. Lejos de desaparecer, se adapta y se perpetúa dando un ejemplo del incremento de la inmersión de las religiones y rituales en el ciberespacio. Sobre el final del libro, llegamos al capítulo de Anne Kareninne Souza Castelo Branco, Anna Gabriella da Silva Vaz Barreto, Láyse Monnyse Araújo Oliveira Viana y Maria do Amparo Alves de Carvalho, “Um estudo interdisciplinar entre arqueologia e memória a partir de cenas rupestres ritualísticas no Parque Nacional Serra da Capivara/PI” donde se establecen conexiones entre la arqueología, la religiosidad y la memoria. En la búsqueda de los sustentos teóricos y metodológicos disponibles para la arqueología en el campo de las religiones, los autores involucran el estudio de caso de rituales de etnias contemporáneas en el análisis de pinturas y grabados rupestres. A la luz de los rituales cuestionan la imagen de las mujeres como subordinadas y concluyen que posiblemente ellas tuvieron un rol preponderante en el territorio brasileño en el pasado remoto.

A lo largo del libro, se expresan distintas reflexiones metodológicas desde la etnografía y la arqueología procurando una contribución para investigadores e investigadoras en formación y estudiantes. Más allá, a la escucha de las complejidades de la posmodernidad, la historia colonial y las resistencias de los pueblos originarios, los autores y las autoras propone preguntas novedo-

sas y miradas locales. A fin de cuentas, el libro consigue expandir los estudios de caso regionales en el campo de las religiones y alumbrar los vínculos de la temática religiosa con otros grandes tópicos de estudio como la política, la salud, la memoria y el patrimonio. Para cerrar, no se puede pasar por alto que varios de los capítulos reponen una mirada de género que resulta apremiante a la hora de pensar las religiones en el mundo actual.

Parte 1

Fazer pesquisa de campo: questões
metodológicas da arqueologia e da
antropologia

Perguntas em questão: reflexões metodológicas a partir de duas investigações etnográficas¹

Antonella Delmonte Allasia²

María Rosa Privitera Sixto³

Introdução

Este capítulo é o resultado do minicurso “Antropologia e migrações: reconfiguração da pergunta de pesquisa a partir do trabalho de campo” na III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade. Nele, debatemos as transformações que nossas perguntas de pesquisa sofreram, com foco na questão metodológica.

A ideia de explorar a reconfiguração de nossas perguntas de pesquisa de maneira dialógica surge de uma trajetória acadêmica comum. Ambas as autoras se formaram em antropologia, tanto na graduação quanto no doutorado, na

1 - A tradução do texto original foi realizada por Privitera Sixto María Rosa, cuja formação em Ciências Antropológicas (UBA) garante um profundo entendimento acadêmico do idioma português e do contexto cultural necessários.

2 - Doutora e professora em Ciências Antropológicas (UBA, FFyL). Possui uma bolsa Conicet de finalização de doutorado, com vínculo no Instituto Interdisciplinar de Estudos de Gênero (UBA). Pesquisa temas relacionados com migrações, trabalho e gênero na indústria da confecção em Buenos Aires.

3 - Licenciada e professora em Ciências Antropológicas (UBA, FFyL). No momento da escritura deste capítulo, estava finalizando o doutorado em Ciências Antropológicas (UBA, FFyL). Também, é consultora externa do IIGG (UBA, FCS). Sua pesquisa se articula na interseção das discussões sobre fragmentação socioespacial e juventude na cidade de Buenos Aires.

Universidade de Buenos Aires, e atualmente estão finalizando duas teses de doutorado que têm como ponto de convergência as migrações e sua abordagem a partir de uma perspectiva etnográfica. Ou seja, as perguntas e reflexões que apresentaremos a seguir foram possibilitadas por um olhar retrospectivo e longitudinal sobre suas pesquisas.

Neste capítulo, refletimos sobre as decisões metodológicas que tivemos que adotar ao longo das investigações. Para isso, em primeiro lugar, apresentaremos o quadro teórico-metodológico das pesquisas. Em segundo lugar, aprofundaremos nossas perguntas de pesquisa: quais foram os sujeitos sociais e as relações analisadas, as categorias analíticas utilizadas e os objetivos propostos. Principalmente, nos deteremos em como as perguntas iniciais foram reformuladas. Também compartilharemos algumas questões que surgiram a partir do diálogo específico com a problemática das religiões, no contexto do mencionado minicurso e do presente livro. Em terceiro lugar, concluiremos com as considerações às quais chegamos, graças a um franco diálogo entre as duas investigações.

Quadro teórico-metodológico e a reconfiguração da pergunta de pesquisa

Em relação à questão teórico-metodológica, destacamos que nos baseamos nas obras de Paul Ricoeur e Anthony Giddens, bem como de algumas antropólogas da região, como Elsie Rockwell, Elena Achilli, Mariana Sirimarco, Graciela Batallán e Fernando Balbi. Esses autores nos permitem refletir sobre como estamos entendendo a etnografia e a pergunta de pesquisa. Para fins ex-

positivos, fazemos uma divisão sem perder de vista sua inter-relação na prática da pesquisa.

Retomando suas ideias, consideramos que a etnografia constitui uma abordagem na pesquisa social e antropológica. Essa abordagem, que admite uma diversidade de recursos técnicos e analíticos, não pode prescindir de certas condições primordiais. Em primeiro lugar, supõe o interesse pelo conhecimento da cotidianidade social, à qual se acessa por meio da experiência direta de quem investiga, com o objetivo de “documentar o não documentado”. Dito de forma mais enfática, a escala da cotidianidade é central. Em segundo lugar, a etnografia implica uma experiência prolongada no campo, em interação com os que o habitam. Aqui, é importante destacar a necessidade de não negar nossa presença, com todas as suas implicações: interpretações, sensações, angústias etc. A reflexividade sobre o lugar da pesquisadora e as condições da investigação torna visível a ideia de que a pessoa que investiga não é uma figura neutra no trabalho etnográfico, mas que “as formas de trabalhar se articulam necessariamente a partir de cada pesquisador: é daí que fazem sentido”, afirma Rockwell (2009, p. 49). Em terceiro lugar, a abordagem etnográfica exige atenção aos “significados”, ao “conhecimento local”. Nesse sentido, pressupõe certas concepções de pessoa que destacam as agências dos atores sociais, entendendo que eles e nós somos capazes de ações significativas. As ações têm sentido para aqueles que as realizam. Em quarto lugar, e em vinculação com o anterior, a abordagem nos permite refletir sobre nossas próprias concepções, inclusive sobre a pergunta de pesquisa, e é isso que nos propomos a fazer nas próximas linhas.

A experiência etnográfica (e o trabalho reflexivo) deve promover, transformar e precisar a concepção desde a qual se olha e se descreve a realidade

social. A dialética entre o trabalho de campo e o trabalho conceitual baseia-se no reconhecimento de que sempre se observa e descreve a partir de determinadas conceitualizações do objeto: o que nos propomos a investigar, o que se constrói e reconstrói pela experiência e pelo trabalho de campo. De acordo com Rockwell (2009), a reconceitualização do objeto de estudo é um dos produtos mais importantes do processo etnográfico. Depois, a análise do material de campo permite revisitar nossas conceitualizações e reformulá-las. Para isso, a descrição etnográfica deve ser permeável à realidade que estuda, o que possibilita a contínua redefinição e tensão do ponto de vista próprio (Balbi, 2012).

Em outras palavras, a etnografia, como abordagem, vai além de um método ou uma lista de práticas, sendo entendida como um processo. As conceitualizações iniciais não são fechadas no processo de pesquisa, mas são re-conceitualizadas à luz da análise do material de campo. Isso nos leva ao próximo ponto: a reconceitualização da pergunta de pesquisa.

Ao formular as perguntas iniciais de pesquisa, partimos de um tema a partir do qual construímos um problema de análise que nos permitiu organizar o trabalho de campo e pensar em um determinado recorte da pesquisa. Nos casos que apresentaremos a seguir, a migração (e também, poderíamos dizer, a religião) emergiu no campo, mas não como efeito da nossa pergunta inicial de pesquisa, e, sim, como parte do processo de construção da pergunta antropológica. Longe de negligenciar o problema, ambas decidimos incorporá-lo de maneira subsumida ao argumento que melhor impulsionava nossos campos de estudo, dando primazia ao analítico em detrimento do descritivo. Assim, a compreensão da pesquisa como um processo nos permitiu reconfigurar a pergunta de pesquisa a partir do trabalho de campo. Em suma, permitimos a mudança em direção à pergunta antropológica que organiza a tese.

Antes de avançar, queremos reforçar a ideia de que a transformação da pergunta de pesquisa não é um ponto de partida, mas, sim, de chegada. Nas palavras de Daich e Sirimarco (2021), a mudança é o resultado de

um processo de busca, mas não daquele que inicia o trabalho de campo, e, sim, daquele que o conclui. Pois essa pergunta antropológica sempre se constrói a posteriori. [...] porque busca repassar esse percurso que fizemos e tenta escutar [...] o que o campo tem a dizer. De certo modo, propõe um caminho inverso, que nasce na resposta e desemboca no seu questionamento. A pergunta é feita para responder a algo que já está ali. O resultado do trabalho de campo é a resposta para a qual temos que encontrar a pergunta (Daich; Sirimarco, 2021, p. 18).

Ou seja, a partir de uma abordagem etnográfica, consideramos que o percurso realizado no campo é o que exige uma nova pergunta de pesquisa que permita tornar inteligível aquilo que escutamos e observamos.

Repensar as pesquisas

Para fins expositivos, iniciamos com a pesquisa de María Rosa Privitera Sisto e passamos para a de Antonella Delmonte Allasia.

A pergunta de pesquisa da primeira autora, que analisa as formas de habitar a juventude em contextos de fragmentação socioespacial, tomou como referência empírica a experiência urbana contemporânea de jovens residentes em uma zona da cidade de Buenos Aires⁴, fortemente estigmatizada devido à alta

4 - O diagnóstico da fragmentação está presente em documentos elaborados por agências do estado local. Nas pesquisas provenientes do campo sociológico e antropológico, opta-se por caracterizar a problemática presente na área a partir do conceito de segregação, em vez de fragmentação. Vide Girola e Thomasz (2015), entre outros.

concentração de indicadores socioeconômicos desfavoráveis, entre outros fatores. Localiza-se na “antiga periferia”, uma vez que “hoje em dia, esses bairros estão entre as áreas centrais e as novas periferias” (Di Virgilio; Najman; Brinkman, 2019, p. 49-50). No entanto, dentro dela, coexiste uma heterogeneidade de situações de “integração” à chamada “cidade formal”. Nesse sentido, a área possui uma alta concentração de urbanizações populares de origem informal, ou seja, “villas” (favelas) e assentamentos, além de outras opções residenciais voltadas para famílias de setores populares, como os conjuntos habitacionais desenvolvidos pelo Estado a partir de meados do século XX (Mera; Marcos; Di Virgilio, 2015, p. 338).

Assim, a partir de um propósito metodológico e um objetivo específico de seu projeto de pesquisa, Privitera Sixto considerou relevante sua inserção em um dispositivo de *apoio extraescolar* localizado em uma dessas urbanizações de origem popular, articulado no âmbito de um programa de “extensão universitária” desenvolvido pela instituição onde realizou sua formação de graduação e pós-graduação (FFyL, UBA).

Em termos do propósito metodológico, sua intenção era utilizar os vínculos que pudesse gerar nesse dispositivo. Ela não buscava abrir uma dimensão escolar-educacional em sua pesquisa, mas simplesmente entrar em contato com jovens que não conhecia diretamente, nem por meio daqueles com os quais já vinha trabalhando em campo. Ou seja, o objetivo era apenas diversificar os vínculos juvenis na Comuna 8. O foco de seu interesse continuava sendo as apropriações e produções do espaço público urbano pelos jovens, em tensão com o diagnóstico (quase sentença) de fragmentação socioespacial que pesava sobre aquele território e sua população.

Quanto ao objetivo específico, essa decisão lhe permitiria investigar a presença, na esfera pública e nas interações cotidianas dos jovens, de outros agentes (além do Estado em sua forma tradicional), cujas hetero-representações eram capazes de afetar a configuração simbólica e material dessa área da cidade. Também lhe permitiria analisar a autovalorização que os jovens residentes da área poderiam ter em relação ao seu lugar no mundo social e urbano (por exemplo, “jovens nem-nem”; satanização, exaltação).

Desde o início, a pesquisadora tomou o cuidado de construir notas de campo, com descrições detalhadas do espaço social em que estava intervindo (tentando reduzir ao máximo a seleção de informações), partindo da suposição de que as representações que seus interlocutores teriam de sua intervenção afetariam (algo que ela precisaria esclarecer no futuro) as informações que estariam dispostos a compartilhar com ela. No entanto, a técnica de observação participante no âmbito do apoio escolar, que acabou sendo um componente importante de sua tese, não foi uma escolha metodológica pré-estabelecida antes de sua “imersão” no campo. A decisão de manter, durante três anos, a técnica da observação participante naquele contexto social se baseou na compreensão imediata de que a territorialidade desses novos jovens com quem entrou em contato desafiava algumas de suas hipóteses iniciais. Caso contrário, o efeito teria sido a construção de uma visão negativa dos sujeitos cujas práticas ela estava analisando (hipótese da guetização dos jovens de setores populares). Para ouvir e compreender o que esses jovens faziam localmente, a melhor abordagem foi desenvolver a observação participante no referido suporte social, como um contexto “onde o mundo social dos outros é produzido ativamente pelos sujeitos” (Balbi, 2021). Ao seguir as pessoas e os problemas, a pesquisadora foi construindo seu campo.

Como parte da equipe de extensão universitária, e no contexto das linhas de pesquisa que o grupo vinha desenvolvendo há pelo menos 10 anos no território, também se envolveu na realização de entrevistas e pesquisas com jovens estudantes de 3 (três) escolas da região, embora localizadas fora do entorno onde funcionava o apoio extraescolar. Além disso, no próprio espaço do apoio extraescolar, aproveitando a dinâmica grupal, buscou gerar momentos de interação não dirigida, fundamentalmente de escuta, cujo material resultante foi analisado tanto em termos de sua semântica – o(s) “significado(s)” de tal ou qual “noção” – como em termos de sua pragmática: “De que falam as pessoas neste lugar? O que elas se perguntam? O que respondem? Quais signos são pertinentes? O que esses signos produzem (fazem, desfazem, transformam) nas situações, interações e relações estudadas?”. Além disso, esses tempos e espaços forjados no interior do apoio escolar mostraram-se frutíferos para o registro da “reflexividade no-mundo-social”, isto é, como um quadro de “situações em que as pessoas apresentam explicações, atribuições de intenção e justificativas sobre a própria ação e a dos outros; os acordos e desacordos que surgem em torno dessas explicações; as alianças, tensões e rupturas que promovem ou veiculam” (Quirós, 2014, p. 56).

Principalmente, as conversas individuais e grupais, como forma de interação, foram gradualmente revelando seu potencial em comparação com técnicas mais clássicas – entrevistas formais, com um itinerário fechado – por várias razões. Em primeiro lugar, contrastavam com as próprias entrevistas realizadas com jovens adolescentes, nas quais a autora não conseguia obter dos entrevistados nada além de respostas muito pontuais às perguntas que lhes fazia. Pelo contrário, as conversas eram mais descontraídas, e nelas os próprios jovens interpelavam seus pares, escutavam suas perguntas ou as intervenções de outros

adultos/jovens de referência no espaço, construíam silêncios ou sobrepunham sua voz à de outros, enfatizando a validade de sua perspectiva e utilizando categorias que lhes interessavam colocar em jogo. Isso implicou uma postura mais aberta à escuta em relação ao que os jovens valorizavam em termos de perguntas, conteúdos, papéis, opiniões e ideias a serem expostas, em vez de impor um roteiro. Isso não significa que a pesquisadora não buscasse maneiras de introduzir questões relevantes para sua investigação, mas considerava que a ausência de resposta, a evasão, o mal-entendido ou a falta de aprofundamento em relação às suas perguntas eram tão ou mais importantes para os objetivos de sua pesquisa quanto as perguntas explícitas de abertura. Considerou, em resumo, que esse era o melhor caminho para chegar a lugares e sentidos não antecipados.

Na hora de analisar o que os jovens demonstravam, ela tomou os mesmos cuidados que se tem ao trabalhar com conteúdo produzido por meios mais padronizados – entrevistas em grupo, grupos focais, entrevistas em profundidade, semiabertas. Especificamente em relação à dinâmica das conversas em grupo, é importante mencionar que, por se tratar de estudantes que só se encontravam no contexto do apoio, durante as 2 horas e 30 minutos de sua duração, e das saídas realizadas duas ou três vezes ao ano, nem as “alianças” nem os distanciamentos entre eles eram questões que variavam. Essa mesma questão poderia sustentar a ideia de que tudo o que disseram ali não teria consequências fora daquele espaço, pois não compartilhavam outros espaços.

Por fim, o trabalho investigativo direcionado à integração dinâmica dos pontos de vista dos protagonistas do mundo social em análise com o próprio ponto de vista – teoricamente informado – combinou a observação participante com outras formas de interação face a face, e procedimentos de construção

e análise de dados mais próximos ao recorte do fluxo cotidiano da vida social. Isso não foi apenas de modo instrumental, ou seja, utilizando cada um deles quando os outros mostravam mais limitações do que benefícios, mas também respondendo ao desafio de introduzir, a partir de cada uma dessas instâncias e procedimentos, a indeterminação característica do fazer etnográfico, proporcionando, assim, uma representação propriamente antropológica da vida social (Balbi, 2012, p. 11; 20). Por outro lado, essas decisões teórico-metodológicas envolveram o cuidado de não privilegiar nem “um tipo particular de técnica de produção de dados, a ‘entrevista em profundidade’”, nem “um tipo particular de evidência, a ‘palavra falada’ pelos entrevistados” (Quirós, 2014, p. 50).⁵

Assim, feitas essas precisões, quando em 2016 iniciou seu trabalho de campo no apoio escolar, este já estava presente no território há mais de uma década, embora não no mesmo local (antes de sua chegada, havia funcionado no espaço de um refeitório comunitário). Em 2017, diante da diminuição da disponibilidade física e mental que os voluntários universitários “mais jovens” da equipe podiam oferecer, foram articuladas discussões com os/as estudantes atendidos e suas famílias para “saber o que pensam e o que lhes ocorre”, dadas também as recorrentes interações nas quais esses atores tomavam como certa a continuidade do vínculo (Registro de campo, 9 de outubro de 2017). Ou seja, não se tratava apenas de informar, mas de investigar mais profundamente as percepções que os/as estudantes e suas famílias elaboravam em torno da

5 - Considera-se o alerta sobre as operações de isomorfismo que resultam em reduzir “o que se registra em campo ao ‘que as pessoas dizem’”: 1) “entre a ‘perspectiva do ator’ – que, presume-se, uma investigação etnográfica procuraria contemplar/analisar – e ‘o que as pessoas pensam’ sobre determinados assuntos”; 2) “entre ‘o que as pessoas pensam’ e ‘o que as pessoas dizem’”; 3) “uma redução de ‘o que as pessoas dizem’ ao ‘que dizem em circunstâncias e contextos socialmente feitos para dizer’ (um discurso público, um manifesto, um documento escrito, uma conversa ou entrevista com o pesquisador)” (Quirós, 2014, p. 50).

perda do lugar e, em todo caso, permitir-lhes se envolver na busca de um novo, enfatizando que sua moradia no bairro os tornava informantes-chave. Assim, foi elaborado um mapa de suportes e atores sociais que atualizava a visão de uma área que continuava sendo habitada por um conjunto diverso de pessoas e dispositivos – além dos estais – destinado a intervir na população residente. Nesse contexto, a equipe de professores optou por aceitar o convite para utilizar as instalações do templo da Igreja Batista (evangélica) frequentada pela maioria dos grupos familiares de origem boliviana que, até então, participavam do apoio escolar. Essa aceitação da equipe de universitários foi construída como uma resistência explícita a serem usados por “bandeiras políticas” ou por “punteros” – práticas clientelistas em um sentido pejorativo. Nesse contexto de sentidos, e no primeiro encontro cara a cara da equipe universitária com os pastores da Igreja Batista, uma das professoras (a mais experiente no dispositivo) construiu assertivamente uma ponte com o novo suporte social – “Claro, o que vocês fazem no âmbito espiritual, nós fazemos no da educação” – depois que o pastor mais velho resumiu sua própria atuação no território: “Fazemos tudo pensando na comunidade, para ajudar o próximo” (Registro de campo, 4 de novembro de 2017).

Essa mudança de local do dispositivo e todas as micromobilidades que ela envolvia e as tensões que revelava mobilizaram, por sua vez, na etnógrafa, uma série de perguntas não antecipadas à qual ela deu espaço, porque o que desejava concretizar com o desenvolvimento de sua etnografia não era validar suas hipóteses iniciais, mas reconstruir o território significativo dos jovens. Aqui, nessa decisão, estava o sentido de sua investigação antropológica, enquanto etnográfica. Nesse sentido, reformula-se a pergunta, tornando possível incluir atores sociais, disputas, negociações, temporalidades e espacialidades

que, novamente, suas perguntas iniciais não antecipavam. É aqui que se dá espaço à dimensão migratória e a certas categorias analíticas elaboradas no âmbito de etnografias que, até aquele momento, ela desconhecia, mas que a ajudaram a ordenar parte da massa de informações que ela mesma estava produzindo. Por exemplo, a mudança de 2018 resultou em um aumento qualitativo dos estudantes do ensino fundamental e médio que frequentavam o apoio, bem como em uma certa renovação. Em particular, embora uma parte significativa dos estudantes que frequentavam o apoio escolar pertencesse à comunidade boliviana, até 2017 também havia representação de outros grupos migrantes, tanto nacionais (NOA) quanto provenientes de outros países limítrofes de língua espanhola (Paraguai). Isso faz parte de um quadro geral das urbanizações de origem popular da cidade de Buenos Aires, especialmente nas “villas”, onde a população de origem migrante “tem um peso relativo maior, por ampla margem”, sendo quase metade (49%) da população recenseada em 2010 nascida fora da Argentina (Paraguai, 22,2% e Bolívia, 21,4%), o que, na perspectiva de Mera, Marcos e Di Virgilio (2015, p. 349), evidencia uma relação marcante entre imigração e pobreza na Cidade Autônoma de Buenos Aires – Caba, ao mesmo tempo que reflete a existência de condições excludentes de acesso à moradia para certos grupos migrantes (bolivianos, paraguaios e peruanos), para os quais, em muitos casos, as únicas opções de acesso à cidade são essas formas de habitação.

A questão, no entanto, é que foi apenas a partir da nova circulação do dispositivo de apoio escolar, e da consequente troca de estudantes, que o trabalho de campo passou a ter representatividade em relação ao dado censitário de que o fragmento urbano em questão concentrava os maiores índices de população migrante proveniente da Bolívia em nível municipal (9,62%, segundo o

Censo de 2010). E não da população boliviana em geral, mas da “mais jovem”, como apontam os estudos migratórios que analisaram a dinâmica da imigração latino-americana, particularmente a dos países limítrofes, nas diversas regiões do país, em uma perspectiva histórica (Gavazzo, 2018).

Agora, muitos dos estudantes que frequentavam o apoio não eram de nacionalidade boliviana, mas membros de famílias bolivianas. Nesse contexto, retoma-se a categoria “filhos de” (Gavazzo, 2014), que sintetiza de forma precisa elementos presentes nos relatos dos interlocutores no que diz respeito à marcação estigmatizante de que se sentiram alvo, especialmente no ambiente escolar. Pois, mesmo quando juridicamente não o são, a língua e o fenótipo corporal dos filhos e filhas de bolivianos são mobilizados pelo ambiente escolar para marcar sua estrangeiridade nacional, situação que “interpela esses sujeitos de maneiras diferentes, de acordo com as possibilidades de ‘desmarcar-se’ dessa afiliação”, fazendo com que “os filhos de bolivianos em Buenos Aires possam ser considerados parte de uma mesma geração, apesar de suas formas heterogêneas de identificação” (Gavazzo; Beheran; Novaro, 2014, p. 192).

Por outro lado, a troca de estudantes resultante da última mudança do dispositivo também revela que, se o apoio escolar já estava há mais de uma década compondo “a estrutura particular de oportunidades” desse território da cidade, sua oferta e presença física (com suas três mudanças em um raio menor que 400 metros) não eram elementos suficientes para explicar sua existência nas trajetórias escolares dos jovens que a ele recorriam⁶. Recuperando as falas dos

6- A partir de uma abordagem ampla das chamadas problemáticas educacionais, atenta à intervenção de fenômenos que transcendem o que ocorre na escola (como instituição), mas que a impactam diretamente, observa-se que, no espectro de gradação que vai das localidades urbanas centrais às rurais, os melhores índices de acesso, permanência e conclusão no sistema educativo nacional argentino se apresentam no âmbito das “estruturas de oportunidade” associadas às primeiras, que são “compostas pelo conjunto de recursos materiais, simbólicos e sociais presentes em um determinado território” (Steinberg; Meschengieser; Lotito, 2019, p. 3).

estudantes e de suas famílias, o fator determinante para explicar sua presença nesse dispositivo, e não em qualquer outro dos que tinham à disposição, foi a recomendação oferecida por algum familiar – irmão/irmã, primo/prima, tio/tia etc. – “vizinho” ou conhecido/conhecida, com base em sua própria experiência ou no conhecimento que tinham dela. Ou seja, a manutenção do apoio (além do que a história de intervenções prefigurava e da oferta concretizada em contextos específicos) também dependia da fabricação, da intenção permanente de atualizar (por meio de atos de recomendação, sugestão e vinculação) redes de parentesco e vizinhança que, no contexto da dinâmica habitacional exclusiva e excludente em nível local, já explicavam o assentamento dessas famílias transnacionais nesse território do Sul em particular.

Uma segunda categoria analítica ganha importância, a de família transnacional, para se referir às famílias com as quais a autora entrou em contato, porque, novamente, essa categoria se ajustava e sintetizava os relatos dos interlocutores e interlocutoras para expressar que a migração para a Argentina (Caba) não implicava ruptura, mas, sim, uma atualização permanente dos vínculos com membros da família que permaneciam/retornavam ao país de origem. Ela também retoma essa categoria porque ela, tal como foi empregada pelos estudos de gênero e migração, adverte que “as famílias transnacionais [...] [atuam] como suporte e fonte de identidade, [...] ao mesmo tempo [que] sua própria estrutura produz riscos e desestabilizações permanentes [para seus membros]”. Ou seja, o conceito de “família transnacional” destaca o peso crucial das relações de gênero e geracionais na “forma como os vínculos dentro das famílias [...] são configurados e redefinidos”, alertando para as desigualdades que se costuram nesse processo: “diferenças no acesso à mobilidade, aos recursos, a vários tipos de capital e estilos de vida” (Zenklusen, 2019, p. 56).

Por fim, a reconfiguração da pergunta implica hierarquizar o acúmulo de dados, em função do qual alguns aspectos do campo foram subsumidos e a autora não deu a eles a profundidade que outras investigações mais específicas poderiam perfeitamente dar. Por exemplo, sobre a presença da Igreja Batista, ela estabelece uma hipótese inicial sobre o que essa presença poderia dizer a respeito da territorialidade dos jovens. Ou seja, a questão está subordinada à questão sobre a experiência urbana, em vez de abrir uma discussão sobre o campo religioso nas “villas” da cidade.⁷

Ao contrário da pesquisa de Privitera Sixto, a da segunda autora se insere nos estudos sobre o trabalho e adota uma perspectiva de gênero. De acordo com suas leituras feministas, no início da investigação, Delmonte Allasia entendia que o gênero estruturava e hierarquizava o mundo social e, especificamente, o mundo do trabalho. No entanto, a questão que chamava sua atenção era como isso ocorria, já que da maneira apresentada parecia algo muito abstrato. Algumas pesquisas anteriores analisaram o mundo do trabalho e indicaram a segmentação das tarefas por gênero, o teto de vidro e a maior precarização das mulheres da classe trabalhadora. Além disso, alguns estudos locais pioneiros entendiam que a esfera produtiva constituía-se como um espaço marcado por gênero, onde se construíam e negociavam as relações de gênero. Nesse

7 - Um primeiro levantamento só menciona pesquisas de cunho quantitativo. A título descritivo, a “Segunda Pesquisa Nacional sobre Crenças e Atitudes Religiosas na Argentina” destaca tanto que o catolicismo ainda é dominante no campo religioso como há crescente adesão evangélica da população em escala urbana nacional, sendo essa última tendência predominante “nos níveis educacionais mais baixos” (Mallimaci *et al.*, 2019, p. 7). Mais especificamente em relação à “diversidade de práticas religiosas nas villas da cidade de Buenos Aires”, e também seguindo um critério estatístico amostral, Suarez e Gatti (2017) apontam uma clara predominância do catolicismo, que convive com outras afiliações cristãs (evangélica, testemunha de Jeová, adventista, umbanda e mórmon), destacando “a ausência de afiliações religiosas que, embora de forma muito minoritária, estão presentes em Caba, como a judaica, muçulmana, budista ou outras de origem oriental” (Suarez; Gatti, 2017, p. 127).

sentido, o que ela queria saber era quais eram as expressões e implicações dessas relações de gênero na vida cotidiana e concreta das trabalhadoras. Assim, em diálogo com outros estudos históricos e antropológicos sobre a classe trabalhadora, o eixo articulador da análise foi a ideia de experiência formulada por Thompson (1989). Isso permitiu a ela destacar a centralidade das pessoas, suas práticas e perspectivas, ao mesmo tempo que também recuperou os aspectos culturais e simbólicos da experiência, sem afastar os condicionantes estruturais. Ou seja, entender os sujeitos como agentes ativos com interesses, identidades e costumes.

Durante esse processo de busca, tomou conhecimento de que alguns trabalhadores e trabalhadoras da fábrica de confecção de roupas “Compañía Argentina de la Indumentaria” (doravante, CAI) estavam em conflito com a gestão, o que resultou em uma oportunidade para iniciar a pesquisa ali. A CAI era uma fábrica formal de confecção de roupas localizada no bairro de Monte Castro, na cidade de Buenos Aires. O imaginário que a autora tinha de uma fábrica de costura (com maioria de mulheres) coincidia com sua busca inicial por um objeto de pesquisa, que podia ser resumido como mulheres da classe trabalhadora que trabalham em fábricas.

Ela fez suas primeiras observações e entrevistas em 2015, paralelo ao início do doutorado. Assim que começou o trabalho de campo, realizou o primeiro recorte do objeto e, dentro de todo o universo da confecção (que inclui cortadores, costura, administrativos), concentrou-se nas experiências de costureiros e costureiras considerando-os os atores-chave do setor. No entanto, na área de confecção da fábrica, descobriu que muitas das “costureiras” eram homens e que a maioria das pessoas era migrante de Bolívia, Peru e Paraguai. Nesse

sentido, o próprio campo a levou a reorientar e complementar sua formação de doutorado com estudos migratórios.

Então, ao iniciar a investigação, a presença migrante, que localmente era nomeada e destacada de forma frequente, tornou-se um problema para análise. Nesse estágio da pesquisa, ela teve que se aprofundar na bibliografia anterior e tomar algumas decisões sobre como analisar a questão migratória em particular. Além disso, encontrou uma vasta bibliografia prévia que relacionava a questão migratória com o trabalho e analisava a importância das redes migratórias na constituição dos chamados “nichos laborais” (Benencia; Karasik, 1995, entre outros). Ao contrário desses estudos, Delmonte se interessava em saber quais implicações ser migrante tinha na fábrica. A experiência de classe e trabalho migrante era diferente da dos costureiros nativos e costureiras nativas? Aos poucos, ela teve que reconhecer que – além do gênero – outro fator que condicionava a experiência de trabalho na fábrica CAI era a condição migratória, vista como uma condição social (Sayad, 2008).

Dessa forma, ao formular o problema de pesquisa, foi fundamental adotar um olhar interseccional que permitisse explorar como a classe, o gênero, a origem migratória e a racialização se entrecruzam na vida cotidiana dos costureiros e costureiras, possibilitam experiências e identidades subjetivas e conformam diferentes formas de desigualdade social intra-fábrica.

Assim, ao intercalar saídas de campo e descobertas empíricas com leituras teóricas, foi delimitando o objetivo central da pesquisa: revelar de que modo as desigualdades de gênero e nacionalidade estruturam o mercado de trabalho da confecção e possibilitam as formas de atuação dos costureiros e costureiras, dando lugar a experiências de trabalho históricas e particulares.

A estratégia metodológica da pesquisa se centrou na realização de um estudo de caso da CAI. Através da particularização, propôs-se alcançar um conhecimento profundo e global das experiências que ali ocorreram (Neiman; Quaranta, 2066). Para isso, combinaram-se múltiplas ferramentas metodológicas, formando um extenso corpus documental com fontes de diversas origens: entrevistas em profundidade, registros de campo, fontes secundárias escritas e dados estatísticos. Além disso, foi incorporada uma série de fontes visuais, dentre as quais várias foram fornecidas pelos entrevistados, que serviram para dar suporte aos seus relatos e torná-los mais compreensíveis. Embora a abordagem seja principalmente antropológica, também recorre a outras disciplinas, como a história e a sociologia.

O trabalho de campo foi iniciado em 2015 e finalizado em 2021, ao longo do qual o desenvolvimento ocorreu de maneira intermitente e, como já mencionado, paralelo às reflexões analíticas. A impossibilidade de entrar na fábrica para realizar observações por um longo período foi superada com a realização de um amplo conjunto de entrevistas em profundidade e algumas observações fora da fábrica. Além disso, do universo completo de pessoas entrevistadas relacionadas ao setor de estudo (26, no total), foram selecionados quatro testemunhos para reconstruir e analisar as trajetórias de trabalho e realizar um exercício de revalorização dos protagonistas sociais (Pujadas, 2000). A escolha dessas histórias contribuiu para aprofundar aspectos conceituais, como as relações entre o trabalho remunerado na confecção e o trabalho não remunerado de cuidados, e entre os processos migratórios e o trabalho de costura. Portanto, as trajetórias escolhidas constituem problemáticas de análise em torno do cuidado e da migração que emergiram da tese. Na construção das histórias de trabalho, especificamente, retomaram-se as contribuições do método de histó-

rias de vida, que possibilita ampliar a variável temporal ao passado e ao futuro (em função da passagem pela fábrica) e investigar os processos com ênfase no aspecto diacrônico (Bertaux, 1999, entre outros).

Vale destacar que, entre as trajetórias analisadas, encontraram-se alguns migrantes que participavam ativamente da igreja evangélica, incluindo um dos protagonistas da tese, que atualmente trabalha como professor em uma universidade evangélica. No entanto, o interesse da autora estava centrado na experiência de classe na fábrica e, embora tenha sido ampliado, houve variáveis de análise que foram deixadas de lado na seleção feita. Embora ela tenha levado em consideração a influência da experiência religiosa na fábrica, a questão da atividade religiosa não foi tratada como um problema em si. Ou seja, não fez parte do recorte e, ao mesmo tempo, abriu futuras questões de pesquisa.

Contrariando sua pergunta inicial, centrada no mundo “formal” do trabalho, ela constatou que, nas trajetórias analisadas, o formal e o informal não são percebidos como dois mundos excludentes ou opostos: nas experiências, os limites se entrelaçam e se tornam difusos. Às vezes, o trabalho formal na fábrica e o trabalho informal em oficinas se combinavam simultaneamente; em outras ocasiões, a passagem do emprego informal para o formal não era irreversível, e depois de trabalhar na formalidade, houve casos de trabalho na informalidade. Em resumo, as pessoas cujas trajetórias foram analisadas, de acordo com diferentes condicionantes como os processos migratórios, as desigualdades de gênero ou a necessidade de aprendizado da tarefa, se moveram entre o emprego formal e o informal, e em algumas situações as duas modalidades se sobrepunham. Essas experiências de classe, situadas em trajetórias específicas, encontram sentido com base em racionalidades que vão além da questão econômica e são valorizadas de diferentes maneiras, de acordo com marcos interpretati-

vos subjetivos e dentro dos universos de possibilidades. O trabalho de campo e a análise das trajetórias de vida concretas possibilitaram a problematização de categorias tradicionais (formal/informal) das quais a pesquisa partia.

Reflexões finais

A partir da análise que realizamos de cada pesquisa e, em particular, graças ao diálogo proposto, pudemos estabelecer alguns pontos e contrapontos entre ambas as teses. As investigações situam-se cada uma em campos de estudo específicos (urbano e laboral) e, por isso, dialogam com bibliografias diferentes. Em relação aos referentes empíricos, os sujeitos e as relações analisadas também são diversos: por um lado, homens e mulheres jovens escolarizados; por outro, homens e mulheres adultos que trabalham. Os principais espaços onde se desenrolam as práticas estudadas também são variados: oficinas de apoio escolar e fábricas de confecção. Ao mesmo tempo, podemos pensar que, pelas características próprias dos espaços investigados (uma determinada área da cidade e um nicho laboral específico), a presença de migrantes ou filhos e filhas de migrantes emerge como um aspecto relevante em ambas as pesquisas.

Ao nos concentrarmos na questão metodológica, a principal diferença reside nas ferramentas utilizadas para construir os dados. A primeira pesquisa baseia-se nos registros construídos a partir da imersão no campo, possibilitada pela realização de observação participante durante um longo período de tempo com jovens da Comuna 8, no contexto do apoio escolar. Assim, a autora fundamenta-se na ferramenta metodológica clássica e distintiva da nossa disciplina, capitalizando seu papel duplo como professora e antropóloga, e elabora uma pergunta e uma análise etnográfica. Desde o início de seu percurso,

decide que, para conseguir escutar e compreender o que os jovens localmente situados estavam fazendo, o melhor seria desenvolver a técnica de observação participante, pois isso lhe permitiria reconstruir os marcos significativos dos sujeitos com base em mais do que apenas o que eles poderiam verbalizar.

Em contrapartida, a segunda pesquisa, pelas características do campo escolhido, encontrou um espaço “fechado” para a observação direta das experiências laborais, o que trouxe algumas limitações no desenvolvimento da técnica de observação participante. Ao mesmo tempo, essas dificuldades incentivaram formas criativas de resolução e levaram a autora a ampliar o corpus documental com outras fontes de análise, como entrevistas em profundidade, decisões judiciais, boletins e pesquisas. Nas entrevistas e conversas, o fato de não ter presenciado as práticas laborais de seu interesse permitiu que ela investigasse o mais detalhadamente possível sobre o trabalho e as relações na fábrica. Mantendo o vínculo com alguns costureiros e costureiras ao longo dos anos, conseguiu superar a desconfiança inicial, o que lhe permitiu acessar suas próprias representações sobre o trabalho, fazer uma descrição densa da experiência laboral e refletir, coletivamente, sobre alguns aspectos de suas experiências. Desse modo, a partir do diálogo entre as duas investigações, surge para a pesquisa de Delmonte Allasia a possibilidade de, no futuro, explorar outros espaços de sociabilidade operária fora da fábrica, por meio de observação participante. Isso sob a hipótese de que a experiência laboral também se forja em outros espaços, como, por exemplo, o bairro.

O resumo realizado mostra a diversidade de instrumentos de estudo disponíveis e as diferentes maneiras de colocá-los em prática, a partir de nossa própria subjetividade e em interação com sujeitos e relações específicas. De certa forma, quisemos demonstrar que as formas de pensar e desenvolver nos-

sas pesquisas não foram alheias às pessoas, relações e espaços investigados, nem às subjetividades e sentimentos das pesquisadoras.

O ponto de encontro entre ambas as teses, motivo deste artigo, está relacionado com a implementação de uma abordagem etnográfica que possibilitou questionar e reformular nossas perguntas de pesquisa. Conforme desenvolvido nas páginas anteriores, a revisão sistemática dos próprios pressupostos, em interação com o desenvolvimento do trabalho de campo, nos impulsionou a questionar ideias amplamente difundidas, como a de “fragmentação socioespacial”, e a desconstruir categorias monolíticas, como a de trabalho “formal”. Em outras palavras, apesar de partirmos de definições analíticas consolidadas, pudemos explorar seus limites e, assim, expandir as perguntas e os resultados das pesquisas.

Por fim, queremos retomar as palavras de Mariza Peirano (2021 [2014]) quando ela afirma que,

Se queremos formar antropólogos, e não apenas ensinar antropologia, precisamos ser reflexivos: não há uma história da antropologia. Devemos deixar espaço para que nossos antecessores possam nos contar sobre suas experiências, possam nos informar sobre os problemas (teóricos ou existenciais) que enfrentaram, possam, finalmente, nos fazer refletir a partir do que fizeram – lembrando que aprendemos tanto com os bons quanto com os maus exemplos. O resultado é que nossa história [disciplinar] será sempre em espiral, nunca evolutiva nem unidirecional (Peirano, 2021, p. 37).

Retomando essas ideias, consideramos relevante compartilhar parte de nossos processos de pesquisa, com seus acertos e dificuldades, com o objetivo de construir e habitar uma disciplina que nos encoraje a repensar e reformular as perguntas de pesquisa, as ferramentas metodológicas utilizadas e as categorias de análise. Ambas chegamos à problemática migratória por caminhos

distintos, e isso nos permitiu compreender experiências que, a princípio, pareciam distantes, como as dos jovens da Comuna 8 e as dos costureiros e costureiras de uma fábrica de confecção. Além disso, a realização do minicurso e a participação nas Jornadas nos abriram a certas emergências de nossos campos vinculadas à questão religiosa, que também permeiam as relações analisadas. Isso nos leva a enfatizar que nossas pesquisas estão longe de serem concluídas ou fechadas. Assim, as ideias aqui refletidas constituem o resultado de um momento particular de nosso percurso, deixando em aberto a possibilidade de que, no futuro, sejam novamente revisitadas.

Referências

BALBI, F. A. La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. **InterSecciones en Antropología**, Olavarría, v. 13, n. 2, p. 485-499, 2012.

BALBI, F. A. Debates y desafíos metodológicos [Painel]. In: CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, 12., 2021, La Plata (virtual). **Anais [...]**. La Plata: UNLP, 2021.

BENENCIA, R.; KARASIK, G. **Inmigración limítrofe**: los bolivianos en Buenos Aires. Buenos Aires: Cedal, 1995.

BERTAUX, D. El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. **Proposiciones**, v. 29, p. 1-23, 1999.

DAICH, Deborah; SIRIMARCO, Mariana. Del caleidoscopio de la vida tribal a la etnografía. Recorte y pregunta en la construcción de investigación y texto en Antropología. Runa, v. 42, n. 2, p. 7-25, 2021.

DI VIRGILIO, M. M.; NAJMAN, M.; BRIKMAN, D. Génesis de las desigualdades territoriales: una mirada histórica de los procesos de configuración de las antiguas periferias de la Ciudad de Buenos Aires. **Andamios**, v. 16, n. 39, p. 47-76, 2019.

GAVAZZO, N. La generación de los hijos: identificaciones y participación de los descendientes de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires. **Sociedad y equidade**, v. 6, n. 1, p. 58-87, 2014.

GAVAZZO, N. Jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes latinoamericanos en Buenos Aires: una generación en movimiento. **Confluenze**, v. 10, n. 1, p. 131-165, 2018.

GAVAZZO, N.; BEHERAN, M.; NOVARO, G. La escolaridad como hito en las biografías de los hijos de bolivianos en Buenos Aires. **Revista Interdisciplinaria Mobildiade Humana**, v. 22, n. 42, p. 95-118, 2014.

GIROLA, M. F.; THOMASZ, A. G. De los medios a las mediaciones: experiencias de segregación urbana en viviendas sociales de la ciudad de Buenos Aires. **Question/Cuestión**, v. 1, n. 46, p. 361-375, 2015.

MALLIMACI, F.; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V.; ESQUIVEL, J. C.; IRRAZÁBAL, G. Sociedad y religión en movimiento. Segunda encuesta nacional sobre cre-

encias y actitudes religiosas en la Argentina. **Informe de Investigación**, n. 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET, 2019.

MERA, G.; MARCOS, M.; DI VIRGILIO, M. M. Migración internacional en la ciudad de Buenos Aires: un análisis socioespacial de su distribución según tipos de hábitat. **Estudios demográficos y urbanos**, v. 30, n. 2, p. 327-367, 2015.

NEIMAN, G.; QUARANTA, G. Los estudios de caso en la investigación sociológica. *In*: VASILACHIS DE GIALDINO, I. (org.). **Estrategias de investigación cualitativa**. Buenos Aires: Gedisa, 2016. p. 213-236.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, v. 20, p. 377-391, 2014.

PUJADAS, J. El método biográfico y los géneros de la memoria. **Revista de Antropología Social**, v. 9, p. 127-158, 2000.

QUIRÓS, J. Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. **PUBLICAR - en Antropología y Ciencias Sociales**, v. 17, p. 47-65, 2014.

ROCKWELL, E. **La experiencia etnográfica**: historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires: Paidós, 2009.

SANTILLÁN, L. **Quiénes educan a los chicos**: infancia, trayectorias educativas y desigualdad. Buenos Aires: Biblos, 2011.

SAYAD, A. Estado, nación e inmigración: el orden nacional ante el desafío de la inmigración. **Revista Electrónica Apuntes de Investigación del CECYP**, v. 13, p. 101-116, 2008.

STEINBERG, C.; MESCHENGIESER, C.; LOTITO, O. Pensar la relación entre las desigualdades territoriales, sociales y educativas en el ámbito urbano en Argentina: una aproximación cuantitativa y cualitativa. *In*: COLOQUIO DE INVESTIGACIÓN EDUCATIVA EN ARGENTINA “DEBATES EDUCATIVOS SOBRE LA DESIGUALDAD: MIRADAS DESDE LA INVESTIGACIÓN”, 3., 2019, Buenos Aires. **Anais [...]**. Buenos Aires: FCE/UBA, 2019.

SUAREZ, A.; GATTI, I. Diversidad de prácticas religiosas en las villas de la ciudad de Buenos Aires. **Debates en Sociología**, n. 44, 2017.

THOMPSON, E. P. **La formación de la clase obrera en Inglaterra**. [S. l.]: Crítica, 1989.

ZENKLUSEN, D. **Hijos/as de la migración:** rupturas y continuidades en las relaciones de género y generacionales en familias migrantes de origen peruano en la ciudad de Córdoba. Tese (Doutorado em Antropologia) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

Preguntas en cuestión. Reflexiones metodológicas a partir de dos investigaciones etnográficas

Antonella Delmonte Allasia

María Rosa Privitera Sixto

Introducción

Este capítulo es el resultado del dictado del minicurso “Antropología y migraciones: Reconfiguración de la pregunta de investigación a partir del trabajo de campo” en las III Jornada de Estudos das Religiões - Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade. Allí pusimos en debate las transformaciones que fueron atravesando nuestras preguntas de investigación haciendo foco en la cuestión metodológica.

La idea de explorar la reconfiguración de nuestras preguntas de investigación de manera dialógica surge a partir de un recorrido académico en común. Ambas autoras nos formamos en antropología en el nivel de grado y doctorado en la Universidad de Buenos Aires y, actualmente, nos encontramos culminando dos tesis doctorales que tienen como punto de encuentro a las migraciones y su abordaje desde una perspectiva etnográfica. Es decir, las preguntas y reflexiones que presentaremos a continuación estuvieron posibilitadas por una mirada retrospectiva y longitudinal acerca de nuestras investigaciones.

En el presente capítulo reflexionamos sobre las decisiones metodológicas que tuvimos que ir tomando en el transcurso de las pesquisas. Para esto, en primer lugar vamos a presentar el marco teórico metodológico de las investigaciones. En segundo lugar, ahondaremos en nuestras preguntas de investigación: cuáles fueron los sujetos y relaciones analizados, las categorías analíticas utilizadas y los objetivos propuestos. Principalmente, nos detenemos en cómo las preguntas iniciales fueron reformuladas. También compartimos algunas preguntas que nos surgieron a partir del diálogo específico con la problemática de las religiones, en el marco de las mencionadas jornadas y del presente libro. En tercer lugar, concluimos con las consideraciones a las que llegamos gracias a un franco diálogo entre las dos investigaciones.

Marco teórico-metodológico y la reconfiguración de la pregunta de investigación

Acerca de la cuestión teórico-metodológica, es de destacar que partimos de las lecturas de Paul Ricoeur y Anthony Giddens y algunas antropólogas regionales y locales como Elsie Rockwell, Elena Achilli, Mariana Sirimarco, Graciela Batallán y Fernando Balbi; quienes nos permiten reflexionar acerca de cómo estamos entendiendo a la etnografía y a la pregunta de investigación. Con fines expositivos hacemos una división sin perder de vista su interrelación en la práctica de la investigación.

Retomando sus ideas, consideramos que la etnografía conforma un enfoque en la investigación social y antropológica. Este enfoque, que admite una diversidad de recursos técnicos y analíticos, no puede prescindir de ciertas condiciones primordiales. En primer lugar, supone el interés por el conocimiento

de la cotidianeidad social, a la que se accede mediante la experiencia directa de quien investiga con el fin de “documentar lo no documentado”. Dicho más enfáticamente, la escala de la cotidianeidad es central. En segundo lugar, la etnografía implica la experiencia prolongada en el campo, en interacción con quienes lo habitan. Aquí es importante destacar la necesidad de no negar nuestra presencia con todo lo que ello implica: interpretaciones, sensaciones, angustias, etc. La reflexividad sobre el lugar de la investigadora y las condiciones de la investigación visibiliza la idea de que la persona que investiga no es una figura neutra en la labor etnográfica, sino que “las maneras de trabajar se articulan necesariamente desde cada investigador: desde ahí cobran sentido”, dice Rockwell (Rockwell, 2009, p. 49). En tercer lugar, el enfoque etnográfico demanda la atención a los “significados”, al “conocimiento local”. En este sentido, presupone ciertas concepciones de persona que destacan las agencias de los actores sociales, entendiendo que son y somos capaces de acciones significativas. Las acciones tienen sentidos para quienes las realizan. En cuarto lugar y en vinculación con lo anterior, el enfoque nos permite reflexionar sobre nuestras propias concepciones, incluso sobre la pregunta de investigación y esto es lo que nos proponemos hacer en las siguientes líneas.

La experiencia etnográfica (y el trabajo reflexivo) debería promover, transformar y precisar la concepción desde la cual se mira y se describe la realidad social. La dialéctica entre el trabajo de campo y el trabajo conceptual parte de reconocer que se observa y se describe siempre a partir de determinadas conceptualizaciones del objeto: qué es lo que nos proponemos investigar, lo cual se construye y reconstruye por la experiencia y se nutre del trabajo campo. De acuerdo con Rockwell (2009), la reconceptualización del objeto de estudio es uno de los productos más importantes del proceso etnográfico. Luego, el

análisis del material de campo permite volver a nuestras conceptualizaciones y reformularlas. Para ello, la descripción etnográfica debe ser permeable a la realidad que estudia, lo que posibilita la continua redefinición y puesta en tensión del punto de vista propio (Balbi, 2012).

En otras palabras, la etnografía como enfoque excede a un método o listado de prácticas y es aquí entendida como un proceso. Las conceptualizaciones iniciales no son cerradas en el proceso de investigación sino que se reconceptualizan a la luz del análisis del material de campo. Esto último nos introduce en el siguiente punto: sobre la reconceptualización de la pregunta de investigación.

Al formular las preguntas iniciales de investigación, partimos de un tema desde el que construimos un problema de análisis que nos permitió organizar el trabajo de campo y pensar determinado recorte de la investigación. En los casos que presentaremos a continuación, la migración (y también podríamos decir la religión) emergió en el campo, pero no como efecto de nuestra pregunta inicial de investigación sino como parte del proceso de construcción de la pregunta antropológica. Lejos de dejar a un lado el problema, ambas decidimos incorporarla de manera subsumida al argumento que mejor motorizaba nuestros campos de estudio, dando primacía a lo analítico por sobre lo descriptivo. Así, comprendiendo a la investigación como un proceso, pudimos reconfigurar la pregunta de investigación a partir del trabajo de campo. En suma, dimos lugar a la mudanza hacia la pregunta antropológica que organiza la tesis.

Antes de avanzar, queremos reforzar la idea de que la transformación de la pregunta de investigación no es un punto de partida sino uno de llegada. En palabras de Daich y Sirimarco, la mudanza es el resultado de un proceso de búsqueda, pero no de uno que da inicio al trabajo de campo, sino de aquel que

lo concluye. Porque esta pregunta antropológica siempre se construye a posteriori. (...) porque busca repasar ese recorrido que fuimos haciendo y busca escuchar (...) lo que el campo puede decir. De algún modo, plantea un camino inverso, que nace en la respuesta y desemboca en su interrogante. La pregunta se arma para contestar algo que ya está ahí. El resultado del trabajo de campo es la respuesta a la que tenemos que buscarle pregunta (2021, p. 18).

Es decir, desde un enfoque etnográfico, consideramos que el recorrido realizado en el campo es el que demanda una nueva pregunta de investigación que permita hacer inteligible aquello que escuchamos y observamos.

Repensar las investigaciones

A los fines expositivos, a continuación iniciamos el apartado con la investigación de María Rosa Privitera Sixto y continuamos con la de Antonella Delmonte Allasia.

La pregunta de investigación de la primera autora, en torno a *modos de habitar la juventud en marcos de fragmentación socioespacial*, tomó como referente empírico la experiencia urbana contemporánea de jóvenes residentes de una zona de la ciudad de Buenos Aires,¹ fuertemente alterizada, entre otros elementos, a partir de la alta concentración de los indicadores socioeconómicos más desventajosos. Se ubica en la “antigua periferia”, en tanto “hoy en día, esos barrios se localizan entre las áreas centrales y las actuales periferias” (Di

1 - El diagnóstico de la fragmentación se halla presente en documentos elaborados por agencias del Estado local. En las investigaciones provenientes del campo sociológico y antropológico, se opta por caracterizar la problemática presente en la zona a partir del concepto de segregación, antes que de fragmentación. Véase Girola y Thomasz (2015), entre otras.

Virgilio, *et. al.* 2019, p. 49-50). Ahora bien, en su interior coexisten una heterogeneidad de situaciones de “integración” a la llamada “ciudad formal”. En tal sentido, el área posee una alta concentración de urbanizaciones populares de origen informal, esto es, villas y asentamientos, y otras opciones residenciales orientadas a hogares de sectores populares como ser los *conjuntos habitacionales* desarrollados por el Estado desde mediados del siglo XX (Mera, *et. al.*, 2015, p. 338).

Entonces, a partir de un propósito metodológico y un objetivo específico de su proyecto de investigación, Privitera Sixto consideró como relevante su incorporación a un dispositivo de *apoyo extra-escolar* localizado en una de estas urbanizaciones de origen popular, articulado en el marco de un programa de “extensión universitaria” desarrollado por la casa de estudios en la que realizó su formación de grado y posgrado (FFyL, UBA).

En términos del propósito metodológico, su intención era valerse de los vínculos que pudiera generar en este dispositivo. No pretendía abrir una dimensión escolar-educativa a su investigación sino sencillamente ponerse en contacto con jóvenes a quienes no conociera de manera directa, ni por intermedio de aquellos con los que ya venía trabajando en el campo. Es decir, solo buscaba diversificar vínculos juveniles de la comuna 8. El foco de su interés seguía estando, en ese momento, en las apropiaciones-producciones de espacio público urbano a manos de jóvenes, en tensión con el diagnóstico (casi sentencia) de fragmentación socioespacial que pesaba sobre ese territorio y su población.

En términos del objetivo específico, esta decisión le permitiría indagar en torno a la presencia, en la esfera pública y en las interacciones cotidianas de las y los jóvenes, de otros agentes (más allá del Estado en su forma tradicional)

cuyas hetero-representaciones resultaban capaces de afectar la configuración simbólica y material de este área de la ciudad. También la valoración que de sí mismos podían presentar los jóvenes residentes de la zona, respecto a su lugar en el mundo social y urbano (por caso “jóvenes ni ni”; satanización, enaltecimiento).

Desde el primer momento, la investigadora tomó el recaudo de construir notas de campo, con descripciones detalladas del espacio social en el que estaba interviniendo (tratando de reducir todo lo que fuera posible la selección de información), en base al supuesto de que las representaciones que de su intervención se hicieran quienes allí fueran sus interlocutores, tendría efectos (que a futuro debería precisar) en el recorte de información y presentaciones de sí, que éstos estarían dispuestos a compartir con ella. Sin embargo, lo cierto es que como modalidad de investigación relevante para su tesis, el despliegue de la técnica de la observación participante, en el marco del apoyo escolar, no fue una elección metodológica establecida de manera previa a su “inmersión” en el campo. Finalmente, la decisión de sostener allí, durante tres años, la técnica de la observación participante, se ancló a la inmediata comprensión de que la territorialidad de estos nuevos jóvenes con los que había entrado en contacto, impugnaban algunas de sus hipótesis iniciales. De otra manera, el efecto terminaría siendo una construcción por la negativa de los sujetos cuyas prácticas estaba analizando (hipótesis de la guetización de las y los jóvenes de sectores populares). De manera que para lograr escuchar y comprender lo que sí estaban haciendo estas y estos jóvenes localmente situados, lo mejor era desarrollar la técnica de la observación participante en tal soporte social, en tanto contexto “donde el mundo social de los otros es producido activamente

por los sujetos” (Balbi, 2021). Correlativamente, fue siguiendo a las personas y los problemas, que la investigadora fue construyendo el campo.

Acerca del componente participativo de su experiencia de campo, la autora precisa que básicamente ésta incluyó desempeñarse como “profe” del apoyo escolar en el nivel secundario, asistiendo de manera presencial todos los sábados del año lectivo (de marzo a diciembre), pero también involucrarse durante algunos días de la semana en la lectura y producción de comunicaciones internas del equipo de “profes” (mails), tanto como de intercambios vía redes sociales – Facebook y Whatsapp – con los “estudiantes” del apoyo. Esto último era alentado por el grupo de “profes” en tanto y en cuanto contribuyera al objetivo de producción de pertenencia de parte de los y las “estudiantes” al grupo de apoyo. Asimismo participó de la gestión de “salidas culturales” que el equipo programaba como parte de sus actividades, al menos dos veces al año, hacia las zonas centro-norte de la ciudad. El componente de la observación – del comportamiento y la más amplia materialidad del mundo social – se justificaba, nuevamente, en la pretensión de re-construir los marcos significativos de los sujetos a partir de algo más de lo que estos pudieran verbalizar.

Como parte del equipo de extensión universitaria, y en el marco de líneas de investigación que el grupo venía desplegando desde hacía por lo menos diez años en el territorio, también se involucró en la puesta en práctica de entrevistas y encuestas a jóvenes estudiantes de tres escuelas de la zona, aunque ubicadas fuera del entorno en el que funcionaba el apoyo extra-escolar. Además, en el marco del propio espacio del apoyo extra-escolar, aprovechando la dinámica grupal, buscó generar momentos de interacción no direccionada, fundamentalmente de escucha, cuyo material resultante buscó ser analizado tanto en términos de su semántica – el/los “significado/s” de tal o cual “noción”

–, como en términos de su pragmática: ¿De qué hablan las personas en este lugar? ¿Qué se preguntan? ¿Qué se responden? ¿Qué signos son pertinentes? ¿Qué producen (hacen, deshacen, transforman) esos signos en las situaciones, interacciones y relaciones estudiadas?”. Asimismo, estas tempo-espacialidades fraguadas al interior del propio apoyo escolar, fueron mostrándose fructíferas para el registro de “la reflexividad en-el-mundo-social”, esto es, como marco de “situaciones en que las personas ponen a jugar explicaciones, atribuciones de intención y justificaciones sobre la acción propia y ajena; los acuerdos y desacuerdos que se producen en torno a esas explicaciones; las alianzas, tensiones y rupturas que promueven o vehiculizan” (Quirós, 2014, p. 56).

Centralmente las conversaciones individuales y grupales, como modo de interacción, fueron poco a poco mostrando su potencialidad frente a técnicas más clásicas -entrevistas formales, con un itinerario cerrado-, por varias razones. En primer lugar, contrastaban con las propias entrevistas producidas con jóvenes adolescentes, en las que no lograba obtener de sus entrevistados algo más que respuestas muy puntuales a las preguntas que les planteaba. Por el contrario, las conversaciones resultaban descontracturadas, y en ellas los propios jóvenes interpelaban a sus pares, escuchaban sus preguntas o las intervenciones de otros adultos/jóvenes referentes del espacio, y construían silencios o superponían su voz a la de otros, enfatizando la validez de su perspectiva, utilizando además, categorías que a ellos mismos les interesaba poner en juego. Ello supuso una actitud más de escucha acerca de lo que los jóvenes jerarquizaban en cuanto a preguntas, contenidos, roles, opiniones, ideas a ser expuestas, antes que de imposición de un guión. Ello no significa que la investigadora no buscara el modo de introducir interrogantes relevantes para su investigación, sino que consideró que la no respuesta, la evasión, el malenten-

dido, o la no profundización respecto a lo que apuntaban sus interrogantes, era tanto o más relevante para los objetivos de su investigación, que las preguntas de apertura explicitadas. Consideró, en breve, que este era el mejor modo de llegar a lugares/sentidos no anticipados.

A la hora del análisis de lo mostrado por los jóvenes, tuvo no obstante las mismas precauciones que se tienen a la hora de trabajar con contenido producido por vías más estandarizadas –entrevistas grupales, focus group, entrevistas en profundidad, semi-abiertas. Específicamente, respecto a la dinámica de las conversaciones grupales, corresponde mencionar que al tratarse de estudiantes que solo se encontraban en el marco del apoyo, durante las 2 horas y 30 minutos que duraba el mismo, y de los paseos realizados dos/tres veces al año, ni las “alianzas” ni los distanciamientos entre ellos, eran cuestiones que fluctuaban. Esa misma cuestión podía sostener la idea de que todo lo que allí dijeran, no tendría consecuencias para el afuera, porque no compartían otros espacios.

Por último, el quehacer investigativo dirigido a lograr una integración dinámica de los puntos de vista de los protagonistas del mundo social a analizar, con el propio – teóricamente informado –, combinó la observación-participante con otras formas de interacción cara a cara, y procedimientos de construcción y análisis de datos más cercanos al recorte del discurrir del flujo cotidiano de la vida social. Ello no en un sentido meramente instrumental, esto es, acudir a cada uno de ellos, cuando los otros mostraban más limitaciones que beneficios, sino atendiendo asimismo al desafío de introducir a partir de cada una de tales instancias y procedimientos, la indeterminación que habilita de manera característica el quehacer etnográfico, y con ello una representación propiamente antropológica de la vida social (Balbi, 2012, pp. 11, 20). Por otro lado, este conjunto de las decisiones teórico-metodológicas involucraron el recaudo

de no privilegiar ni “un tipo particular de técnica de producción de datos, la ‘entrevista en profundidad’”, ni “un tipo particular de evidencia, la ‘palabra dicha’ por los entrevistados” (Quiros, 2014, p. 50)².

Pues bien, hechas estas precisiones, cuando en 2016 inició su trabajo de campo en el apoyo escolar, éste ya tenía más de una década en el territorio, aunque no en el mismo soporte (previo a su llegada, había tomado por sede el espacio de un comedor comunitario). En 2017, frente a la merma de la disponibilidad física y mental que podían ofrecer las voluntarias y los voluntarios universitarios “más jóvenes” del equipo, se articularon discusiones junto a las y los estudiantes asistidos y sus familias, para “saber qué piensan y qué se les ocurre”, dada asimismo la recurrencia de interacciones en las que estos actores daban por sentado la continuidad del vínculo (Registro de Campo, 09/10/2017). Es decir, no se trató de meramente informar, sino de indagar más profundamente en las percepciones que las y los estudiantes y sus familias elaboraban en torno a la pérdida del-su lugar y de, en todo caso, permitirles involucrarse en la búsqueda de uno nuevo, enfatizando que su residencia en el barrio los convertía en informantes claves. Se llegó así a elaborar un mapa de soportes y actores sociales que actualizaba la imagen de un área que continuaba siendo habitada por un conjunto diverso de personas y dispositivos – amén de los estatales – destinados a intervenir a su población residente. En dicho marco el equipo de profesoras y profesores optó por aceptar la invitación a utilizar las instalaciones del templo de la Iglesia bautista (evangélica) a la que

2 - Se tiene en cuenta la advertencia de las operaciones de isomorfismo que guarda el reducir “lo que se registra en campo a ‘lo que la gente dice’”: 1) “entre la ‘perspectiva del actor’ –que, se presume, una indagación etnográfica procuraría contemplar/analizar– y ‘lo que la gente piensa’ sobre determinados asuntos”; 2) “entre ‘lo que la gente piensa’ y ‘lo que la gente dice’”; 3) “una reducción de ‘lo que la gente dice’ a ‘lo que dice en circunstancias y contextos de situación socialmente hechos para decir’ (un discurso público, un manifiesto, un documento escrito, una conversación o entrevista con el investigador)” (Quiros, 2014: 50).

asistían la mayor parte de los grupos familiares de origen boliviano que hasta entonces participaban del apoyo escolar. Esta aceptación por parte del equipo de universitarios, fue construida como explícita resistencia a ser usados desde “banderas políticas” o por “punteros” – prácticas clientelares en un sentido peyorativo. En un marco tal de sentidos, y en el contexto puntual de la primera interacción cara a cara del equipo universitario con los pastores de la iglesia baptista, una de las profesoras (con mayor temporalidad en el dispositivo) elaboraba asertivamente como puente con el nuevo soporte social: “claro, lo que ustedes hacen en el ámbito de lo espiritual, nosotros lo hacemos en el de la educación”, luego de que el pastor de mayor edad sintetizara de su propio accionar en el territorio, “todo lo hacemos pensando en la comunidad, para ayudar al prójimo” (Registro de Campo, 04/11/2017).

Esta mudanza del dispositivo, y todas las micro-movilidades que ella involucraba y las tensiones que ponía a la luz, movilizaron a su vez en la etnografía un cúmulo de interrogantes no anticipados a los que sin embargo hizo lugar, porque lo que deseaba concretar con el despliegue de su etnografía, no era revalidar sus hipótesis iniciales, sino reconstruir el territorio significativo de las y los jóvenes. Aquí, en esta decisión, se jugaba el sentido de su indagación antropológica, en tanto etnográfica. En este sentido se produce una reformulación de la pregunta, en tanto capaz de hacer lugar a actores sociales, disputas, negociaciones, temporalidades y espacialidades que, nuevamente, sus preguntas iniciales no anticipaban. Es aquí que hace lugar a la dimensión migratoria y ciertas categorías analíticas elaboradas en el marco de etnografías que hasta ese momento también desconocía, que la ayudaron a ordenar parte de la masa de información que ella misma estaba produciendo. Por caso, la mudanza de 2018 supuso un aumento cualitativo de los estudiantes de primaria y secun-

daria que asistían a él, tanto como cierto recambio. En particular, si bien una proporción importante de los estudiantes que asistían al apoyo escolar pertenecían al colectivo boliviano, hasta 2017 registraba en el apoyo escolar, la representación de otros colectivos migrantes, tanto nacionales (NOA), como provenientes de otros países limítrofes de habla-hispana (Paraguay). Ello hace a un cuadro general de las urbanizaciones de origen popular de la ciudad porteña, en particular villas, donde la población de origen migrante “tiene mayor peso relativo, por amplio margen”, siendo casi la mitad (49%) de la población censada en 2010, nacida fuera de Argentina (Paraguay, 22,2% y Bolivia, 21,4%), lo que en la perspectiva de Mera, Marcos y Di Virgilio

da cuenta de una marcada relación entre inmigración y pobreza en la CABA, al tiempo que refleja la existencia de condiciones excluyentes de acceso a la vivienda para ciertos grupos migrantes (bolivianos, paraguayos y peruanos), para muchos de los cuales la única forma de acceso a la ciudad son estas opciones de hábitat (2015, p. 349).

El punto es, sin embargo, que fue solo a partir de la nueva circulación del dispositivo de apoyo escolar y del recambio de estudiantes correlativo, que entonces su trabajo de campo cobró representatividad para el dato censal de que el fragmento urbano en cuestión, concentraba los más altos valores de población migrante oriunda de Bolivia, a nivel ciudad (9,62% según Censo de 2010). Y no de la población boliviana en general, sino de la “más joven”, tal y como aportan los estudios migratorios que han analizado la dinámica de la inmigración latinoamericana y particularmente la limítrofe en las distintas regiones del país, en perspectiva histórica (Gavazzo, 2018).

Ahora bien, muchos de los estudiantes que asistían al apoyo, no eran de nacionalidad boliviana, sino miembros de familias bolivianas. En este marco

recupera la categoría “hijos de” (Gavazzo, 2014), porque sintetiza de modo ajustado elementos presentes en los relatos elaborados por sus interlocutores, en cuanto a la marcación estigmatizante de la que se han sentido objeto, fundamentalmente en el entorno escolar. Pues, incluso cuando jurídicamente no lo sean, la lengua y el cuerpo-fenotipo de las hijas y los hijos de bolivianos, son movilizadas por el entorno para marcar su extranjería nacional, situación que “interpela a estos sujetos de modos diferenciales según las posibilidades de éxito para ‘desmarcarse’ de esta afiliación” y hace que “los hijos de bolivianos en Buenos Aires puedan considerarse como parte de una misma generación a pesar de sus heterogéneas formas de identificación” (Gavazzo, Beheran y Novaro, 2014, p. 192).

Por otro lado, el recambio de estudiantes generado a partir de la última mudanza del dispositivo también introduce que si el apoyo escolar llevaba más de una década conformando “la estructura particular de oportunidades” de este territorio de la ciudad, su oferta y presencia física (con sus tres mudanzas en un radio menor a los cuatrocientos metros) no eran elementos suficientes para explicar su existencia en las trayectorias escolares de las y los jóvenes que a él asistían³. Recuperando las enunciaciones de las y los estudiantes y sus familias, lo determinante a la hora de explicar su presencia en este dispositivo, y no en cualquier otro del acervo que tenían a disposición, fue la recomendación que ofreció alguna/ún familiar -hermana/o, primo/a, tía/o, etc.-, “vecina” o conocida-o-e, en base a su propia experiencia o al conocimiento que se tenía de

3 - Desde un enfoque amplio de las llamadas problemáticas educativas, atento a la intervención de fenómenos que trascienden lo que ocurre en la escuela (como institución), pero impactan directamente en ella, se registra que en el espectro de gradación que va de las localidades urbanas capitales a las rurales, los mejores índices de acceso, permanencia y egreso del sistema educativo nacional argentino, se presentan en el ámbito de las “estructuras de oportunidad” asociadas a las primeras, las cuales se hallan “compuestas por el conjunto de recursos materiales, simbólicos y sociales presentes en un territorio dado” (Steinberg et. al., 2019, p. 3).

ella. Esto es, que el sostenimiento del soporte (amén de lo que la historia de intervenciones prefiguraba, y de la oferta coyunturalmente concretada) también dependió de la manufactura, de la intención permanente de actualizar (vía actos de recomendar, sugerir, vincular) redes de parentesco y de vecinalidad que, en el marco de la dinámica habitacional exclusiva y excluyente a nivel ciudad explicaban ya el asentamiento de estas familias transnacionales en este territorio sur en particular.

Una segunda categoría analítica se vuelve importante, la de familia transnacional para referirse a las familias con las que tomó contacto, porque nuevamente, ella se ajustaba y sintetizaba los relatos de sus interlocutores e interlocutoras, para expresar que la migración a la Argentina (ciudad de Buenos Aires) no suponía ruptura, sino que incluía una permanente actualización de los vínculos con miembros de la familia que permanecían/retornaban al país de origen. Asimismo la recupera, porque se trata de una categoría que advierte, en el modo en que ha sido desplegada por los estudios de género y migración, que “las familias transnacionales (...) [actúan] como soportes y fuente de identidad, (...) al mismo tiempo [que] su estructura misma produce riesgos y desestabilizaciones permanentes” [para sus miembros]. Esto es, el concepto de “familia transnacional” apunta el peso clave de las relaciones de género y generacionales en “el modo en que los vínculos dentro de las familias (...) se configuran y redefinen”, alertando sobre las desigualdades que allí se costuran: “diferencias en el acceso a la movilidad, a los recursos, a varios tipos de capital y estilos de vida” (Zenklusen, 2019, p. 56).

Por último, la reconfiguración de la pregunta supone jerarquizar el cúmulo de datos, en función de lo cual algunos aspectos del campo fueron subsumidos y la autora no dio a ellos la profundidad que podrían perfectamente dar otras

investigaciones más específicas. Por caso, acerca de la presencia de la iglesia baptista, establece una hipótesis inicial acerca de ella, por lo que ella puede decir acerca de la territorialidad de las y los jóvenes. Es decir, queda subsumida a la pregunta por la experiencia urbana, en lugar de abrir esto una discusión acerca del campo religioso en las villas de la ciudad⁴.

A diferencia de la investigación de Privitera Sixto, la de la segunda autora se inserta en los estudios del trabajo y adopta una perspectiva de género. De acuerdo con sus lecturas feministas, Delmonte Allasia al inicio de la investigación comprendía que el género estructuraba y jerarquizaba al mundo social y, específicamente, al mundo del trabajo. Ahora bien, el tema que llamaba su atención era cómo sucedía aquello que así planteado parecía tan abstracto. Algunas investigaciones antecedentes analizaban el mundo del trabajo y señalaban la segmentación de tareas por género, el techo de cristal, o la mayor precarización laboral de las mujeres de la clase obrera. Incluso, algunos estudios locales pioneros entendían que la esfera productiva se constituye como un espacio generizado donde se construyen y negocian las relaciones de género. En esta línea, lo que ella quería saber era qué expresiones e implicancias tenían las relaciones de género en la vida cotidiana y concreta de las trabajadoras. Así, en diálogo con otros estudios históricos y antropológicos sobre la clase traba-

4 - Un primer relevamiento sólo da cuenta de investigaciones de corte cuantitativo. A título descriptivo, la “Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina” destaca tanto que el catolicismo aún resulta dominante en el campo religioso, como la creciente adscripción evangélica de la población a escala urbana nacional, predominando esta última tendencia “en los niveles educativos más bajos” (Mallimaci 2019: 7). Más puntualmente, respecto a “la diversidad de prácticas religiosas en las villas de la ciudad de Buenos Aires”, y también siguiendo un criterio estadístico muestral, Suarez y Gatti (2017) señalan una clara preeminencia del catolicismo, la cual convive con otras adscripciones cristianas (evangélica, testigo de Jehová, adventista, umbanda y mormona), destancándose “la ausencia de afiliaciones religiosas que, aunque en forma muy minoritaria, están presentes en CABA, como la judía, la musulmana y la budista u otras de origen oriental” (Suarez y Gatti, 2017, p. 127).

jadora, el eje articulador del análisis fue la idea de experiencia formulada por Thompson (1985). Eso le permitió reponer la centralidad de las personas, sus prácticas y perspectivas al tiempo que recuperar también los aspectos culturales y simbólicos de la experiencia sin apartar los condicionantes estructurales. Es decir entender a los y las sujetos como agentes activos con intereses, identidades, costumbres.

En el proceso de esa búsqueda, se anotició que algunas trabajadoras y trabajadores de la fábrica de confección de indumentaria “Compañía Argentina de la Indumentaria” (de ahora en más, CAI) estaban en conflicto con la patronal lo que resultó una oportunidad para iniciar allí la investigación. CAI era una fábrica formal de confección de indumentaria y estaba ubicada en el barrio de Monte Castro de la ciudad de Buenos Aires. Digamos que el imaginario que la autora tenía de una fábrica de costura (con mayoría de mujeres), coincidía con la búsqueda inicial del objeto de investigación que puede resumirse en mujeres de la clase obrera que trabajen en fábricas.

Hizo sus primeras observaciones y entrevistas en el 2015, en paralelo, al inicio del doctorado. Apenas comenzó con el trabajo de campo realizó uno de los primeros recortes del objeto y dentro de todo el universo de la confección (que incluye cortadores, costura, administrativos) se concentró en las experiencias de costureras y costureras por considerarlas el actor clave de la rama. Ahora bien, en el área de confección de la fábrica se encontró con que muchas de “las costureras” eran varones y con que la mayoría de las personas eran migrantes de Bolivia, Perú y Paraguay. En ese sentido, el propio campo la llevó a reorientar y complementar su formación doctoral en curso con los estudios migratorios.

Entonces, al comenzar la investigación, la presencia migrante, que además localmente se nombraba y señalaba de modo recurrente, se tornó un problema para el análisis. En aquel momento tuvo que empaparse de bibliografía antecedente y tomar algunas decisiones sobre cómo analizar la cuestión migratoria en particular. Además se encontró con una profusa bibliografía antecedente que vinculaba la cuestión migratoria con el trabajo y analizaba la importancia de las redes migrantes en la constitución de los llamados “nichos laborales” (Benencia y Karasik, 1995, entre otros). A diferencia de los anteriores, a Delmonte le interesaba saber qué implicancias tenía ser migrante en la fábrica, ¿la experiencia de clase y de trabajo migrante tenía alguna diferencia con la experiencia de clase los costureros y costureras nativos?. De a poco, tuvo que poder develar que -además del género- otro de los factores que condicionaba a la experiencia de trabajo en la fábrica Compañía Argentina era la condición migratoria, entendida como condición social (Sayad, 2008).

Así, al formular el problema de investigación ha sido fundamental inscribir la mirada en un abordaje interseccional que permitiera explorar los modos en que la clase, el género, el origen migratorio y la racialización se entrecruzan en la vida cotidiana de los costureros y las costureras, habilitan experiencias e identidades subjetivas y conforman distintas formas de desigualdad social intrafabril.

De esta manera, en la que fue intercalando salidas al campo y hallazgos empíricos con lecturas teóricas, fue delimitando el objetivo central de la investigación: develar de qué modo las desigualdades de género y nacionalidad estructuran el mercado de trabajo de la confección y posibilitan las agencias de los costureros y las costureras, dando lugar a experiencias de trabajo históricas y particulares.

La estrategia metodológica de la investigación se centró en la realización de un estudio de caso de CIA. A través de la particularización, propuso acercarse a un conocimiento profundo y global de las experiencias que allí tuvieron lugar (Neiman y Quaranta, 2006). Para esto, se combinaron múltiples herramientas metodológicas que conformaron un corpus documental amplio con fuentes de diversos orígenes: entrevistas en profundidad, registros de campo, fuentes secundarias escritas y datos estadísticos. Asimismo, se incorporó una serie de fuentes visuales, varias de ellas brindadas por las personas entrevistadas, que sirvieron para asistir sus relatos y hacerlos más comprensibles. Aunque el abordaje es, principalmente, antropológico también abreva de otras disciplinas como la Historia y la Sociología.

El trabajo de campo comenzó en el año 2015 y culminó en 2021. Durante estos años se desarrolló de manera interrumpida y, como se anticipó, a la par de reflexiones analíticas. La imposibilidad de ingresar a la fábrica a realizar observaciones durante un periodo extenso en el tiempo, fue sorteada a través de la realización de un amplio conjunto de entrevistas en profundidad y de algunas observaciones por fuera de la fábrica. Asimismo, del universo completo de personas entrevistadas vinculadas al sector de estudio (veintiséis en total), seleccionó cuatro testimonios para reconstruir y analizar las trayectorias laborales y ensayar un ejercicio de revalorización de los y las protagonistas sociales (Pujadas, 2000). La selección de estas historias contribuyó a profundizar aspectos conceptuales: por ejemplo, los vínculos entre el trabajo remunerado en la confección y el trabajo no remunerado del cuidado; y entre los procesos migratorios y el trabajo en la costura. Entonces, las trayectorias elegidas conforman problemáticas de análisis en torno al cuidado y la migración que son emergentes de la tesis. En la construcción de las historias laborales, espe-

cíficamente, retomó los aportes del método de historias de vida, que posibilita ampliar la variable temporal al pasado y al futuro (en virtud del paso por la fábrica) e indagar los procesos poniendo el énfasis en lo diacrónico (Bertaux, 1999, entre otros).

Es de destacar que entre las trayectorias analizadas se encontró con algunos migrantes que participaban de la iglesia evangelista de manera activa, incluso uno de los protagonistas de la tesis actualmente trabaja como profesor de una universidad evangelista. Sin embargo, el interés de la autora estuvo centrado en la experiencia de clase en la fábrica y, por más que fue ampliado, hubo variables de análisis que quedaron relegadas dentro de la selección realizada. Si bien tuvo en cuenta cómo influyó en la fábrica su experiencia religiosa, la cuestión de la actividad religiosa no fue un aspecto que haya estudiado como un problema en sí mismo. Es decir, quedó por fuera del recorte y, al mismo tiempo, abrió futuras preguntas de investigación.

A contramano de su pregunta inicial, centrada en el mundo “formal” del trabajo, pudo explorar que en las trayectorias laborales analizadas, lo formal y lo informal no se perciben como dos mundos excluyentes o contrapuestos: en las experiencias se atraviesan los límites, se tornan difusos. A veces, el trabajo formal en la fábrica y el trabajo informal en talleres se combinaban de manera simultánea; en otras ocasiones, el pasaje del empleo informal al formal no era irreversible, luego de trabajar en la formalidad, se trabajó en la informalidad. En resumen, las personas cuyos recorridos han analizado, de acuerdo a distintos condicionantes como los procesos migratorios, las desigualdades de género o la necesidad del aprendizaje de la tarea, se movieron desde el empleo formal al informal y viceversa y, en ocasiones, superpusieron ambas modalidades. Estas experiencias de clase, situadas en trayectorias específicas, encuentran sentido

sobre la base de racionalidades que exceden a una cuestión económica y son valoradas de distintas maneras de acuerdo con marcos interpretativos subjetivos y dentro de los universos de posibilidades. El trabajo de campo y el análisis de las trayectorias de vida concretas posibilitaron la puesta en cuestión de categorías tradicionales (formal/informal) desde las que partía la investigación.

Reflexiones finales

A partir del análisis que realizamos de cada investigación y, en particular, gracias al diálogo propuesto pudimos establecer algunos puntos y contrapuntos entre ambas tesis. Las investigaciones se sitúan cada una en un campo de estudios en particular (urbano y laboral) y, por ello, discuten con distinta bibliografía. En cuanto a los referentes empíricos, los y las sujetos y relaciones analizadas también son diferentes: por un lado, varones y mujeres jóvenes escolarizados; y, por otro, varones y mujeres adultas que trabajan. Los espacios principales en donde se despliegan las prácticas estudiadas también son diversos: talleres de apoyo escolar y fábricas de confección. Al mismo tiempo, podemos pensar que por las características propias de los espacios indagados (una determinada zona de la ciudad y un nicho laboral específico), la presencia de migrantes o hijos e hijas de migrantes, emerge como un aspecto relevante en ambas investigaciones.

Al hacer foco en la cuestión metodológica, la distancia principal se desenvuelve en las herramientas utilizadas para la construcción de los datos. La primera investigación se basa en los registros contruidos a partir de la inmersión en el campo, posibilitada por la realización de observación participante durante un largo periodo de tiempo, con jóvenes de la comuna 8 y en el marco del

apoyo escolar. Así, la autora se asienta sobre la herramienta metodológica clásica y distintiva de nuestra disciplina, logra capitalizar su doble rol como “profesora” y antropóloga, y construye una pregunta y un análisis etnográfico. Desde el inicio de su recorrido, decide que para lograr escuchar y comprender lo que estaban haciendo los y las jóvenes localmente situados, lo mejor era desarrollar la técnica de la observación participante porque le permitía re-construir los marcos significativos de los sujetos a partir de algo más que lo que estos pudieran verbalizar.

En cambio, la segunda investigación, por las características del campo escogido, se encuentra con un espacio “cerrado” para la observación directa de las experiencias laborales lo que supuso algunas limitaciones a la hora de desarrollar la técnica de la observación participante. Al mismo tiempo, fueron estas dificultades, las que incentivaron formas creativas de resolución y la llevaron a ampliar el corpus documental hacia otras fuentes de análisis como entrevistas en profundidad, fallos judiciales, boletines, encuestas. En particular, en las entrevistas y charlas, el hecho de no haber presenciado las prácticas laborales que eran de su interés, la habilitaba a indagar lo más detalladamente posible sobre el trabajo y las relaciones en la fábrica. Gracias a sostener el vínculo con algunos de los costureros y las costureras por varios años, logra sobrepasar la desconfianza inicial lo que le permitió acceder a sus propias representaciones acerca del trabajo, hacer una descripción densa de la experiencia laboral y pensar, de manera colectiva, algunos aspectos de sus experiencias laborales. A partir de este diálogo entre las dos investigaciones, para la investigación de Delmonte Allasia nace la posibilidad de explorar en un futuro cercano, mediante observación participante, otros espacios de sociabilidad obrera por fuera de

la fábrica. Esto último, bajo la hipótesis de que la experiencia laboral también se forja en otros espacios vinculados, por ejemplo, al barrio.

El repaso realizado nos muestra la diversidad de herramientas de estudio disponibles y las distintas maneras de ponerlas en práctica, desde nuestra propia subjetividad y en interacción con sujetos y relaciones particulares. De alguna manera, quisimos dar cuenta de que las formas de pensar y desenvolver nuestras pesquisas no fueron ajenas a las personas, relaciones y espacios en los que indagaron ni tampoco a las propias subjetividades y sentimientos de las investigadoras.

El punto de encuentro entre ambas tesis, motivo del presente artículo, se vincula con la implementación de un enfoque etnográfico que posibilitó poner en cuestión y reformular nuestras preguntas de investigación. Tal como hemos desarrollado en las páginas anteriores, la revisión sistemática de los supuestos propios en interacción con el desarrollo del trabajo de campo, nos empujó a poner en cuestión extendidas ideas como la de “fragmentación socioespacial” y a desarmar monolíticas categorías, como la de trabajo “formal”. En otras palabras, a pesar de partir de consolidadas definiciones analíticas, pudimos explorar sus límites y expandir así las preguntas y los hallazgos de las investigaciones.

Sobre el final, queremos retomar las palabras de Mariza Peirano (2021 [2014]) cuando señala que

Si queremos formar antropólogos, y no solamente enseñar antropología, necesitamos ser reflexivos: no hay una historia de la antropología. Debemos dejar espacio para que nuestros antecesores puedan hablarnos de su experiencia, puedan informarnos sobre los problemas (teóricos o existenciales) que enfrentaron, puedan, final-

mente, hacernos reflexionar a partir de lo que hicieron —recordando que aprendemos por los buenos y los malos ejemplos—. El resultado es que nuestra historia [disciplinar] será siempre en espiral, nunca evolutiva ni unidireccional (2021, p. 37).

Recuperando estas ideas, consideramos relevante compartir parte de nuestros procesos de investigación, con sus aciertos y dificultades, en pos de construir y habitar una disciplina que nos alienta a repensar y reformular las preguntas de investigación, las herramientas metodológicas utilizadas y las categorías de análisis. Ambas llegamos a la problemática migratoria por distintos caminos y ella nos permitió comprender experiencias que, en principio, resultan distantes como son las de jóvenes de la comuna 8 y costureros y costureras de una fábrica de confección. Más aún, la realización del minicurso y la participación en las jornadas nos abrió el lugar a ciertos emergentes de nuestros campos vinculados con la cuestión religiosa que también permean las relaciones analizadas. Esto último, nos lleva a subrayar que nuestras investigaciones lejos están de ser acabadas, cerradas. Por tanto, las ideas hasta aquí reflejadas constituyen el resultado de un momento particular de nuestro recorrido y así dejamos abierta la posibilidad de que en un futuro sean nuevamente revisadas.

Referências

BALBI, F. A. La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. **InterSecciones en Antropología**, Olavarría, v. 13, n. 2, p. 485-499, 2012.

BALBI, F. A. Debates y desafíos metodológicos [Painel]. *In*: CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, 12., 2021, La Plata (virtual). **Anais [...]**. La Plata: UNLP, 2021.

BENENCIA, R.; KARASIK, G. **Inmigración limítrofe**: los bolivianos en Buenos Aires. Buenos Aires: Cedal, 1995.

BERTAUX, D. El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. **Proposiciones**, v. 29, p. 1-23, 1999.

DAICH, Deborah; SIRIMARCO, Mariana. Del caleidoscopio de la vida tribal a la etnografía. Recorte y pregunta en la construcción de investigación y texto en Antropología. Runa, v. 42, n. 2, p. 7-25, 2021.

DI VIRGILIO, M. M.; NAJMAN, M.; BRIKMAN, D. Génesis de las desigualdades territoriales: una mirada histórica de los procesos de configuración de las antiguas periferias de la Ciudad de Buenos Aires. **Andamios**, v. 16, n. 39, p. 47-76, 2019.

GAVAZZO, N. La generación de los hijos: identificaciones y participación de los descendientes de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires. **Sociedad y equidade**, v. 6, n. 1, p. 58-87, 2014.

GAVAZZO, N. Jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes latinoamericanos en Buenos Aires: una generación en movimiento. **Confluente**, v. 10, n. 1, p. 131-165, 2018.

GAVAZZO, N.; BEHERAN, M.; NOVARO, G. La escolaridad como hito en las biografías de los hijos de bolivianos en Buenos Aires. **Revista Interdisciplinaria Mobildiade Humana**, v. 22, n. 42, p. 95-118, 2014.

GIROLA, M. F.; THOMASZ, A. G. De los medios a las mediaciones: experiencias de segregación urbana en viviendas sociales de la ciudad de Buenos Aires. **Question/Cuestión**, v. 1, n. 46, p. 361-375, 2015.

MALLIMACI, F.; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V.; ESQUIVEL, J. C.; IRRAZÁBAL, G. Sociedad y religión en movimiento. Segunda encuesta nacional sobre cre-

encias y actitudes religiosas en la Argentina. **Informe de Investigación**, n. 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET, 2019.

MERA, G.; MARCOS, M.; DI VIRGILIO, M. M. Migración internacional en la ciudad de Buenos Aires: un análisis socioespacial de su distribución según tipos de hábitat. **Estudios demográficos y urbanos**, v. 30, n. 2, p. 327-367, 2015.

NEIMAN, G.; QUARANTA, G. Los estudios de caso en la investigación sociológica. *In*: VASILACHIS DE GIALDINO, I. (org.). **Estrategias de investigación cualitativa**. Buenos Aires: Gedisa, 2016. p. 213-236.

PEIRANO, Mariza. Etnografía não é método. **Horizontes antropológicos**, v. 20, p. 377-391, 2014.

PUJADAS, J. El método biográfico y los géneros de la memoria. **Revista de Antropología Social**, v. 9, p. 127-158, 2000.

QUIRÓS, J. Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. **PUBLICAR - en Antropología y Ciencias Sociales**, v. 17, p. 47-65, 2014.

ROCKWELL, E. **La experiencia etnográfica**: historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires: Paidós, 2009.

SANTILLÁN, L. **Quiénes educan a los chicos**: infancia, trayectorias educativas y desigualdad. Buenos Aires: Biblos, 2011.

SAYAD, A. Estado, nación e inmigración: el orden nacional ante el desafío de la inmigración. **Revista Electrónica Apuntes de Investigación del CECYP**, v. 13, p. 101-116, 2008.

STEINBERG, C.; MESCHENGIESER, C.; LOTITO, O. Pensar la relación entre las desigualdades territoriales, sociales y educativas en el ámbito urbano en Argentina: una aproximación cuantitativa y cualitativa. *In*: COLOQUIO DE INVESTIGACIÓN EDUCATIVA EN ARGENTINA “DEBATES EDUCATIVOS SOBRE LA DESIGUALDAD: MIRADAS DESDE LA INVESTIGACIÓN”, 3., 2019, Buenos Aires. **Anais [...]**. Buenos Aires: FCE/UBA, 2019.

SUAREZ, A.; GATTI, I. Diversidad de prácticas religiosas en las villas de la ciudad de Buenos Aires. **Debates en Sociología**, n. 44, 2017.

THOMPSON, E. P. **La formación de la clase obrera en Inglaterra**. [S. l.]: Crítica, 1989.

Arte rupestre: na prática

Iasmin Maria Rodrigues de Sales Vieira

Wilkins Oliveira de Barros

Ana Luisa Meneses Lage do Nascimento

Introdução

Os locais em que atualmente se encontram a arte rupestre e os materiais utilizados para sua elaboração outrora foram escolhidos pelas comunidades que as produziram com um intuito, e não de forma aleatória. Os sentidos e objetivos por trás dessas escolhas são perceptíveis em vários dos aspectos socioculturais e simbólicos em volta dessas expressões gráficas, podendo ser observados tanto na materialidade que representam em si quanto através de diferentes fontes etnográficas.

No mundo todo, os estudos arqueológicos que vêm sendo realizados nas últimas décadas apontam que a seleção desses locais, os materiais manuseados e o processo de coleta e separação de matéria-prima para preparação de pigmentos utilizados nas pinturas são decorrentes de diferentes etapas, físicas e espirituais, um reflexo de múltiplas crenças ancestrais (Young, 1985; Lage, 2007; Valle, 2012; Barreto, 2018; Farias Filho *et al.*, 2022).

Enxergar a arte rupestre enquanto resultado de um contexto que vai além da sua forma final, muitas vezes resumida a morfologia e demais característi-

cas estéticas, ajuda no processo de aceitação e reconhecimento dessas etapas e auxilia no aprofundamento de novas perspectivas que influenciam na compreensão dos esforços e percepções empregados no processo de elaboração desses grafismos (Linke *et al.*, 2020).

O minicurso proposto no evento em questão teve como objetivo principal proporcionar aos envolvidos a experiência de produção de pigmentos e pinturas rupestres, para que esses pudessem refletir e questionar, por meio da vivência prática, possíveis escolhas adotadas ao longo do percurso de preparação e aplicação dessas expressões gráficas, partindo não somente do ponto de vista técnico, mas também coletivo, importante experiência que deve ser aprimorada.

Inicialmente, essa dinâmica foi pensada e aplicada em sala de aula com alunos do curso de graduação em Arqueologia da Universidade Federal do Piauí – UFPI. Assim sendo, ressaltamos que essa ideia, da forma como é apresentada agora, trata-se ainda de um esboço, uma proposta que se encontra em fase inicial de desenvolvimento e que tem como intuito desbravar novas formas de compartilhar conhecimento por meio de uma interação diferenciada que não se resume somente a teoria, mas que possa também ser aplicada na esfera prática, para que possamos aguçar nossos sentidos e voltá-los para diferentes dimensões.

Materiais e métodos

As atividades foram realizadas em conjunto com os participantes inscritos na III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade e ocorreram no dia 23 de novembro de 2022, no auditório do

Museu de Arqueologia e Paleontologia – MAP da UFPI, localizado no Centro de Ciências da Natureza – CCN II, no Campus Ministro Petrônio Portella em Teresina/PI.

O minicurso foi dividido em dois módulos: um de caráter descritivo e informativo, e outro, de cunho demonstrativo.

O primeiro momento foi dedicado à explicação teórica das características comuns de e fundamentais aos pigmentos, identificação de estilos na arte rupestre e técnicas de exames e análises químicas que abrangem a composição dos suportes e dos pigmentos, sendo essas técnicas as responsáveis por nos fornecerem dados o suficiente para reprodução desse tipo de materialidade.



Figura 1 - Demonstração de diferentes tonalidades do mineral ocre

Fonte: autores, 2019

Um segundo momento foi separado para reconhecimento do material utilizado na elaboração das tintas, preparação de pinturas em suportes rochosos e exames dos pigmentos elaborados por meio de microscopia óptica ampliada USB¹. Tanto os participantes presentes no auditório quanto os que estavam

1- A microscopia ótica ampliada USB é uma técnica de exame utilizada principalmente nas ciências naturais que fornecem imagens de superfície com maior aproximação e detalhamento do material estudado. Direcionada à arte rupestre, proporciona maiores

acompanhando pela transmissão disponível *on-line* puderam interagir ao longo de todas as atividades realizadas.

Visando à reprodução desse minicurso em diferentes âmbitos e para um público-alvo de diferentes idades, os materiais escolhidos foram pensados para ser de fácil aquisição. As fontes pigmentantes utilizadas foram majoritariamente compostas por ocre, minerais à base de óxido de ferro que são comuns em todo o território brasileiro, distintos em sua coloração, que varia do vermelho mais escuro ao amarelo devido à sua composição (figura 1).

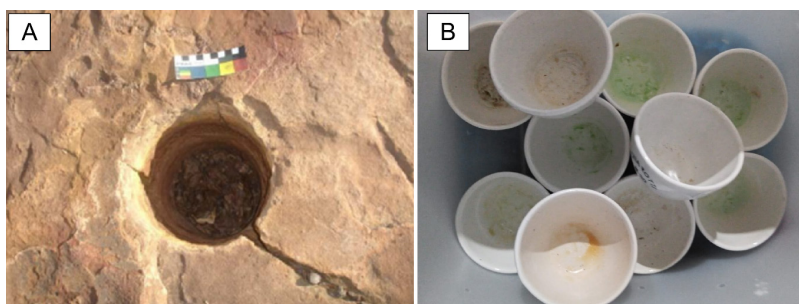


Figura 2 - Suportes para manipulação de pigmentos. (A)

Pilão fixo localizado no sítio Letreiro do Ninho do Urubu, Castelo do Piauí; (B)

Cadinhos cerâmicos utilizados para simulação de pilão durante o minicurso

Fontes: (A) Souza, 2009; (B) autores, 2022

Para o suporte de preparação da tinta, foram necessários alguns ajustes. Sabendo que as sociedades pré-coloniais utilizavam pilões fixos, mas também móveis, foram escolhidos, na tentativa de simular esses utensílios, cadinhos cerâmicos, recipientes côncavos selecionados por sua considerável resistência a processos abrasivos e de impacto (figura 2).

detalhes e informações a respeito da aplicação do pigmento no suporte, sua aderência e o estado de conservação em que se encontra.

Tendo em vista que o ocre utilizado nessa dinâmica se encontrava em sua forma solidificada, foi necessária a utilização de algumas ferramentas para raspagem e maceração desse material. Na oportunidade, fez-se o uso de peças líticas, principalmente seixos rolados e fragmentos rochosos com gumes (figura 3).



Figura 3 - Procedimento de raspagem do ocre com o auxílio de peças líticas

Fonte: Marcos Matheus Pereira Barbosa, 2022

Como ligante para o pó do pigmento adquirido no processo anteriormente descrito, foram utilizados materiais de diferentes viscosidades, dentre eles, mel e água, escolhidos por apresentarem certas semelhanças aos métodos tradicionais, dos quais há registros do uso de água, sangue, gordura animal ou seiva de diferentes espécies de flora (Moura *et al.*, 2021). Para transferência e manipulação desse material de consistência mais líquida, por uma questão de controle de matéria-prima limitada, usaram-se pipetas de *pasteur* (figura 4).



Figura 4 - Adição de líquidos ao pigmento em pó utilizando pipeta de pasteur

Fonte: Marcos Matheus Pereira Barbosa, 2022



Figura 5 - Exemplos de suportes rochosos de diferentes superfícies utilizados para aplicação de pigmento durante o minicurso

Fonte: Marcos Matheus Pereira Barbosa, 2022

Já como suportes rochosos para aplicação dos pigmentos, foram escolhidas rochas de composições variadas, para que os participantes pudessem experimentar em diferentes superfícies e para ilustrar também como a mesma tinta se comporta em suportes distintos (figura 5).

Os participantes foram divididos em 4 (quatro) grupos de aproximadamente 10 (dez) pessoas, que, de forma rotativa, foram chamados para participar da dinâmica prática de elaboração e aplicação das tintas (figura 6).



Figura 6 - Participantes durante a dinâmica de produção
e aplicação dos pigmentos

Fonte: autores, 2022

Ao final do processo criativo e de produção da arte rupestre, iniciaram-se os exames por meio de microscopia óptica para verificação e demonstração de aderência da tinta sobre os diferentes suportes rochosos (figura 7).

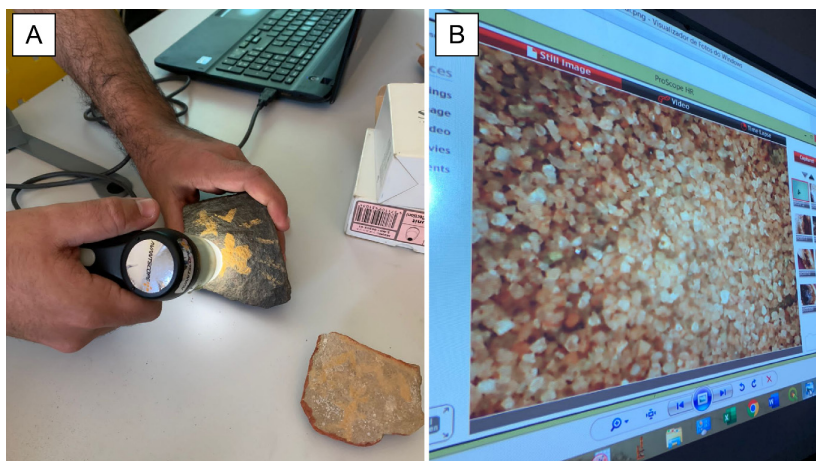


Figura 7 - Realização do exame de microscopia óptica. (A) Utilização de microscópio óptico USB; (B) Imagem ampliada em x50 fornecida pelo aparelho

Fonte: autores, 2022

Resultados e discussões

Durante a atividade, muitos questionamentos surgiram a respeito do material que seria utilizado e, também, sobre o suporte de aplicação das tintas. Alguns participantes estavam indecisos sobre qual ligante ou aglutinante escolher e qual rocha apresentaria melhor contraste e fixação do pigmento. A água foi majoritariamente escolhida para preparação da tinta, tendo em vista que a viscosidade do mel não agradou ao tato de quem o escolheu.

Os participantes que queriam dar maior destaque a suas pinturas selecionaram rochas de colorações divergentes às dos pigmentos com que estavam trabalhando. Outros, experimentaram a aplicação de pigmentos em rochas de

mesma tonalidade, almejando dificultar a visualização de suas pinturas (figura 8).



Figura 8 - Exemplo de arte rupestre produzida durante o minicurso

Fonte: Marcos Matheus Pereira Barbosa, 2022

Ainda durante o procedimento de aplicação, os envolvidos na dinâmica perceberam que nem toda rocha fixava o pigmento utilizado e começaram a debater a respeito do motivo de isso acontecer, trocando entre si informações sobre os suportes que acreditavam ter melhor aderência. Alguns evitaram superfícies irregulares, procurando por rochas de superfícies mais homogêneas, enquanto outros integraram as superfícies irregulares aos seus desenhos.

Muitos dos que estavam presentes refletiram a respeito do processo de coleta e escolha do material, se questionando sobre quanto material seria neces-

sário para produção da arte rupestre que alguns já tinham visto em sítios arqueológicos, ou em meios midiáticos, tendo em vista que, durante a produção dos pigmentos, notaram que o trabalho realizado tinha como resultado uma quantidade ínfima de material e possibilitava apenas a produção de pequenas pinturas. Refletiram, então, sobre o esforço empregado na aquisição da matéria-prima suficiente para produção de pinturas de dimensões maiores. Devido ao tempo gasto, perguntaram-se também a respeito de quantas pessoas teriam participado do processo de produção da arte rupestre *in situ* e quanto tempo teria levado, a produção dos desenhos.

Observamos que, apesar de terem sido divididos em grupos sem obrigação de interação, muitos participantes de um mesmo grupo interagiam entre si e, até mesmo, com os demais membros de grupos distintos, sempre trocando informações a respeito da quantidade e do manuseio do material, da qualidade do pigmento, e de qual suporte se adequaria melhor à finalidade pretendida de quem estava produzindo as pinturas naquele momento.

Ao final da dinâmica, perceberam também que, ao secar, os pigmentos passaram por uma “alteração” de cor, e não estavam mais tão nítidos ou contrastados como inicialmente estavam. Isso fez com que o grupo questionasse a respeito do conhecimento que os povos tradicionais possuíam para saber em quais locais pintar e quais materiais deveriam utilizar para que as pinturas se tornassem tão evidentes.

Quanto à microscopia óptica, foi uma técnica de complementação fundamental para a compreensão de processos químicos e físicos que estiveram presentes na preparação dos pigmentos, revelando que as etapas eram permeadas de tecnologia, indo desde a escolha de fonte material, preparação e seleção do painel à aplicação sobre suporte rochoso específico.

Considerações finais

Apesar de ser ainda um protótipo, o minicurso cumpriu com seu objetivo e trouxe resultados bastante satisfatórios, uma vez que ficou nítido que os participantes refletiram sobre as etapas de preparação da tinta não somente na atividade realizada, mas também sobre como esse processo teria ocorrido em tempos pré-coloniais e o que levaria à produção desse tipo de materialidade. Além de instigar esse comportamento questionador por meio da prática, a dinâmica trouxe uma maior valorização do trabalho que envolve a produção da arte rupestre.

Futuramente, planeja-se o acréscimo de novas matérias-primas e a utilização de outros materiais e métodos, além do acréscimo de outros módulos descritivos e informativos pautados em aspectos específicos direcionados a diferentes faixas etárias e escolaridades, fortificando a extroversão do conhecimento científico a respeito da arte rupestre e trazendo ainda mais visibilidade aos povos ancestrais e a suas práticas culturais, estimulando o aprendizado, o respeito e a manutenção desses saberes.

Referencias

BARRETO, A. G. S. V. **O viver em arte rupestre: marcas ritualísticas em manifestações no Parque Nacional Serra da Capivara-PI.** 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, 2018.

FARIAS FILHO, B.; LAGE, M. C.; DO NASCIMENTO, A. L.; VIEIRA, I. M.; DE ALMEIDA, D. D.; DE BARROS, W. A química analítica aplicada aos estudos de pigmentos rupestres: uma revisão. **Química Nova**, v. 45, p. 1265-1277, 2022.

LAGE, M. C. S. M. A conservação de sítios de arte rupestre. Patrimônio arqueológico: o desafio da sua preservação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 33, p. 95-107, 2007.

LINKE, V.; ALCANTARA, H.; ISNARDIS, A.; TOBIAS JÚNIOR, R.; BALDONI, R. Do fazer a arte rupestre: reflexões sobre os modos de composição de figuras e painéis gráficos rupestres de Minas Gerais, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**, Belém, v. 15, n. 1, p. 1-24, 2020.

MOURA, J. I.; LAGE, M. C. S. M.; FARIAS FILHO, B. B.; BARROS, W. O.; BRITO, A. L. B.; LUSTOSA, L. M. Estudo comparativo entre pigmentos rupestres de sítios arqueológicos de Inhuma (Piauí) por meio da espectrometria de fluorescência de raios X aliada a tratamento quimiométrico. In: PANIAGUA, C. E. da S. (org.). **O ensino e a pesquisa em química**, v. 3. 3. ed. Ponta Grossa: Atena, 2021. p. 61-77.

SOUZA, M. C. P. **Caracterização químico-minerológica de pigmentos de arte rupestre pré-histórica dos sítios: Pedra Furada dos Picos I e Letreiro do Ninho do Urubu.** 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, 2009.

VALLE, R. B. M. **Mentes graníticas e mentes areníticas: fronteira geo-cognitiva nas gravuras rupestres do Baixo Rio Negro, Amazônia Setentrional.** 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-12042013-163726/>.

YOUNG, M. J. Images of power and the power of images: the significance of rock art for contemporary Zunis. **The Journal of American Folklore**, v. 98, n. 387, p. 3-48, 1985.

Parte 2

Políticas, Gêneros e Religiões no
passado e no presente

Corpos ébrios numa folia de santo¹

Robson Wander Costa Lopes

Introdução

Dos termos propostos no tema deste capítulo, minha ênfase vai para as interfaces entre *corpos* e *religiosidade*, mais especificamente no campo do catolicismo popular. Quando da minha pesquisa para a dissertação de mestrado em Ciências da Religião (PPGCR/Uepa, 2013), sobre o processo de criação das Comunidades Eclesiais de Base – CEB da Paróquia de Santo Antônio de Gurupá, Prelazia do Xingu, hoje Diocese do Xingu, localizada na região do Baixo Amazonas, no estado do Pará, pude levantar, dentre outras problemáticas, uma “suspeita” que agora compartilho nesta apresentação, carecendo, sem dúvida, de aprofundamentos. Refiro-me à “bebedeira” entre os devotos e, de modo particular, entre os foliões de São Benedito por ocasião da festividade religiosa dedicada ao santo, uma realidade identificada por autoridades religiosas, civis e militares durante os festejos naquela cidade. A festa de São Benedito, em Gurupá, vale informar, é celebrada no dia 27 de dezembro, todavia, desde o dia 9 desse mês, o mastro votivo é levantado no centro da praça da igreja matriz dando início à festividade, que segue até o dia 28 de dezembro, com a derruba-

1 - Comunicação realizada na III Jornada de Estudos das Religiões e 10 anos do PP-GS-UFPI, mesa-redonda “Corpos, gêneros, religiosidades: interfaces”, evento realizado no formato híbrido, na sexta-feira, dia 25 de novembro de 2022, das 10h às 12h.

da desse mastro e o ritual da “varrição”, que se configura em verdadeiro “car-naval devoto”, para usar o título de um dos estudos de Isidoro Alves (1980).

A proposta desta apresentação é tentar delinear uma problemática com base na revisão de minhas observações participantes no campo da pesquisa, apoiando-me em algumas noções de Michel Foucault, dialogando com a obra *Santos e visagens* (1955; 1976)² do antropólogo Eduardo Galvão. Assim, buscarei suscitar um problema acerca do “fenômeno”³ da “bebedeira” entre os foliões que conduzem o ritual religioso de São Benedito de Gurupá. Algumas evidências: 1) Nos anos 1930, o bispo do Xingu, Dom Clemente Geiger, proibiu que os foliões tocassem o tambor dentro da igreja matriz, por apresentarem-se bêbados durante a missa e folias (Galvão, 1976, p. 61)⁴; 2) O padre vigário, na década de 1980, deixou de ministrar sacramentos numa das comunidades do interior de Gurupá pelo uso da bebida alcoólica nas festas religiosas por parte do folião e dos devotos em geral (Pace, 1998); 3) No ano de 2005, o bispo do Xingu, Dom Erwin Kräutler, enviou uma carta aberta endereçada ao presidente da Câmara Municipal, à juíza da comarca e ao prefeito municipal, cujo teor foi

2 - A obra *Santos e visagens* é resultado da pesquisa de campo realizada por Galvão, em Gurupá/PA, no ano de 1948, cujo material compôs capítulos da obra *Amazon Town*, de Charles Wagley, em 1953, originalmente em inglês e, posteriormente, em 1956, em português. O mesmo material da pesquisa de campo serviu para a produção da tese de doutorado de Galvão, sob o título *The religion of an Amazon community: a study in culture change*, defendida em 1953 na Universidade de Columbia (EUA). A tese foi publicada em 1955, com a segunda edição 21 anos mais tarde, em 1976.

3 - Por “fenômeno” tomo o entendimento da fenomenologia da religião, que trata da intencionalidade (eidos) e busca o sentido, o significado do fato religioso. Cf. Croatto (2001, p. 24-27).

4 - Galvão registra em sua obra a proibição de se tocar tambor dentro da igreja, imposição à qual cederam os foliões, mas não sem resistência: “o padre que pela primeira vez os expulsou do templo levou uma surra de pau”. Segundo o padre Giulio Luppi, vigário da paróquia de Gurupá de 1971 a 2022, comenta-se que foi Dom Clemente Geiger, em meados dos anos 1930, que interditou o toque de tambores dentro da igreja alegando o mau comportamento dos foliões que chegavam bêbados para seu ofício e para a celebração da eucaristia.

divulgado pela sessão da Câmara Municipal em 1º de março de 2005, através da Rádio FM 99.1 (Kräutler, 2005)⁵; 4) O sujeito da nossa pesquisa (Lopes, 2013), através dos Discursos do Sujeito Coletivo – DSC, também identifica a questão:

Naquele tempo era escondido, bebiam escondido. O folião tinha essa bebida entocada. Na hora que dava pra fazer, eles paravam ali e iam lá, tomavam um golinho pra continuar e [...] antes eles faziam [...] só entre eles, lá. Não tinha esse negócio de bebida alcoólica no meio. Hoje não, hoje é tudo misturado. [...] A bebida alcoólica é um desafio que a gente tem em nossa comunidade. [...] Hoje, tem a festa religiosa, mas tem a festa profana que eles fazem, mas não é junto que fazem aqui no barraco e eles fazem lá na outra sede, porque foi uma ideia que teve, mudou muito aqui. O problema é quando [o folião] vai na folia bebo e aí vai o outro reclamar e não aceita [...] (Lopes, 2013, p. 119)⁶.

Consequentemente, e atualmente em Gurupá, as CEB seguem a orientação de não comercializar bebidas alcoólicas nas festas dos padroeiros e nas demais festividades dessas comunidades (Pantoja, 2011). A despeito de a questão ter

5 - A carta do prelado levantava uma série de situações com relação à bebida alcoólica no período das procissões de São Benedito, especialmente no dia 27 de dezembro. As autoridades paroquiais [padres e conselheiros leigos], a partir de então, decidiram retirar a bebida alcoólica das festas dos padroeiros. Entretanto, considerando que a festividade de São Benedito de Gurupá, para usar de um termo maussiliano, é um “fato social total” (Mauss, 1974, p. 41), a diretoria da Festa de São Benedito, por si só, não teria, de fato, poderes para impedir a venda de bebidas de toda espécie nos salões de festas, nos bares e nos comércios, em toda a cidade nesse período; o que significaria que o interdito por parte das autoridades eclesiásticas restringir-se-ia apenas às dependências da barraca do santo, na ramada e nos arredores do arraial da festa. Os foliões, por sua vez, embora sendo oficiantes dos rituais dos festejos, não se intimidam em beber alcóolicos ainda hoje, durante seus ofícios religiosos, particularmente porque, na maioria desses rituais, as autoridades eclesiásticas não presidem as manifestações devocionais, mas as acompanham como os demais participantes.

6 - Durante a coleta dos dados, no momento desta entrevista particularmente, os discursos me pareceram hesitantes, o que me fez entender, naquela ocasião, que fosse pelo fato de eu ser agente de pastoral, e, assim, o sujeito estava me vendo como um agente da igreja, e não como mero pesquisador acadêmico.

sido levantada por autoridades civis, policiais e religiosas, por pesquisadores da academia e pelos próprios sujeitos da pesquisa, a bebida alcoólica continua sendo de uso comum entre foliões de São Benedito. Aqui, faço um parêntesis.

Acompanhei a festividade e os foliões de 1992 a 2004 e, esporadicamente, nos anos de 2009 a 2013; depois disso, sem novas oportunidades para minha observação participante no período da festa, meu contato limitou-se aos Encontros de Foliões anuais, em julho, que tenho acompanhado desde o ano 2000 até 2019. Assim, continuei observando os foliões diretamente e as festividades, indiretamente, ora como pesquisador, ora como agente de pastoral. Importa dizer também que, no período de 1992 a 1998, minha observação participante se deu na condição de seminarista, nas etapas de estágios de pastoral. De 1999 a 2004, participei como pesquisador e, também, como sacerdote, na condição de vigário cooperador, e de 2009 até 2019 como cientista da religião. Portanto, minhas análises estão, na medida do possível, cientes da minha condição de envolvimento com o objeto de pesquisa, “*cum grannosalis*”.

Observei, nesses anos todos, as várias tentativas da diretoria da Festa de regulamentar o comportamento “incômodo” dos foliões: foram realizadas reuniões envolvendo delegado de polícia civil, comandante da força militar do destacamento local, promotores de justiça e juízes da comarca, bem como vereadores e representantes da administração municipal. Essas reuniões, capitaneadas pela diretoria da Festa, tinham por objetivo resguardar a realização dos rituais, especialmente das procissões durante a festividade. Portarias foram baixadas por esses poderes públicos. Algumas regulamentavam a participação de menores; outras regulamentavam o funcionamento das festas ditas profanas, na cidade, no período da festividade do santo. Importante ressaltar que nenhuma dessas portarias conseguiu, de fato, uma “lei seca” e nem regulamentou a

mistura entre “festa religiosa” e “festas profanas”. Não obstante, desde a minha estada em Gurupá, percebi que se ampliou o costume do “derrame de cerveja”, uma manifestação carnavalesca em que as pessoas, numa mescla indistinta de devotos-e-brincantes, se jogam cerveja mutuamente nos salões de festas durante os vesperais⁷, nas ruas e, até mesmo, nos cortejos rituais da festividade do santo, digo, nas procissões, de modo particular no percurso da “varrição”, no encerramento da festividade. Contudo, nunca soube de confusões entre esses devotos carnavalescos; pelo contrário, embora nos últimos anos o “derrame de cerveja” tenha sido realizado durante os vesperais, é na “varrição ritual” que tal manifestação acontece mais convulsivamente.

Com tudo isso observado, penso que o uso de bebidas alcoólicas nos rituais da festividade, de fato, é um elemento aparente de uma questão recôndita. É uma ponta do *iceberg*: Um fenômeno que não se justifica em si mesmo. O fenômeno da “bebedeira” entre os foliões e devotos do santo preto remete-nos a uma questão mais de fundo, algo a mais do que simplesmente um gole de “rabo-de-galo”⁸. Trata-se de uma manifestação que denomino de “interstício histórico-cultural”⁹, elemento que alcança a própria identidade da sociedade local, possível de estudar seja etnologicamente ou conceitualmente. Para compreender minha intuição, importa verificar, rapidamente, o conceito de “caboclo” em *Santos e visagens* de Galvão.

7 - “Vesperais” são festas realizadas por diversos proprietários de salões de baile, sempre às tardes, no decorrer da festividade.

8 - “Rabo-de-galo” é uma mistura feita de cachaça com vinho. A princípio, a mistura serve para disfarçar a “má” impressão da cachaça num ritual religioso. Essa mistura é servida aos foliões pelos moradores promesseiros, especialmente pelos juizes da festa, em várias circunstâncias da festa dedicada ao santo. Em momentos como alvoradas e esmolações com as visitas do “santo” às casas, é bastante comum de se ver esse “agradado” aos foliões.

9 - A noção de “interstício cultural” tomo emprestada de Bhabha (1998).

Em *Santos e visagens*, o conceito de “caboclo” leva-nos a uma compreensão que, de uma definição complexa, passa a uma existência-de-interstícios. Resumindo, Galvão nos permite entender que caboclo é um sujeito que existe *entre*. Entre a cultura e a natureza, entre o “civilizado” e a “selvageria”, entre o urbano e o rural, entre a pobreza – da dívida – e a festa, entre santos católicos e visagens da mata (Galvão, 1955, p. 3, 62, 33; 1976, p. 29). Em Galvão, o caboclo é um sujeito-entre, um interstício histórico-cultural.

Assim, os corpos ébrios daqueles foliões, que também são caboclos, e que oficiam a festa do santo preto, são construções históricas de um sujeito singular. Em sua obra, Galvão propõe uma cronologia com cinco períodos sobre a “[...] gênese e o transcurso da vida da sociedade do caboclo amazônico, em sua complexidade constitutiva, em sua cultura peculiar e em sua inserção na sociedade de classes” (Silva, 2007, p. 344). Destaco dois desses períodos: “Período da Conquista” (no século XVII) e “Período Pombalino” (no século XVIII)¹⁰. Nas palavras de Galvão, esses períodos foram

[...] definitivo[s] para a integração do índio [*sic*] na sociedade mestiçada que se formava [com a] substituição de numerosos padrões culturais indígenas por outros [padrões] europeus, o que se fez sob a vigilância e orientação de missionários jesuítas e de colonos. A catequese, os descimentos, resgates e guerras justas abalaram as sociedades nativas e favoreceram o processo de *deculturação* do indígena (Galvão, 1955, p. 152, 179, interpolações e grifos meus).

Estudando a etnografia de Galvão e compreendendo as noções de *deculturação* (perda de elementos aborígenes) e *aculturação* (ganhos de elementos europeus), é interessante analisar as convergências conceituais para a ideia de fabricações dos “corpos dóceis” de Michel Foucault.

10 - Cf. Galvão, 1955, p. 148, 150-152; 1976, p. 108, 110-111.

Sabe-se que a colonização promovida pelas coroas portuguesa e espanhola, e depois apenas pela portuguesa, na Amazônia deu-se estrategicamente em duas frentes de dominação: uma, militarizada marcada pelas fortalezas e fortins construídos na foz dos principais rios amazônicos, e, ao lado disso, as missões religiosas com descidas e aldeamentos para a catequese, pacificação e conversão dos indígenas (Barreto, 2003). Aproximando as noções antropológicas de Eduardo Galvão às filosóficas de Michel Foucault, com base em diversos estudos históricos da colonização ibérica [portuguesa] na Amazônia, posso arriscar em afirmar que esses espaços disciplinares dos Fortes e das Missões foram os espaços onde se processaram a *deculturação/aculturação*, simultaneamente, ao longo de quase três séculos de dominação populacional (Foucault, 2008) da Coroa pela igreja¹¹ em regime de padroado¹², na formação da singularidade do caboclo. Um poder “microfísico” (Foucault, 1979) que, sem grandes dificuldades de se imaginar, se fez pelas técnicas do “exame da consciência”, da “direção espiritual”, pela “confissão” (Foucault, 2006; Foucault, 2014a). Um poder pastoral (Foucault, 2006, p. 359) e microfísico que não produziu a ortopedia somente do corpo, mas da alma. Eis que essa “ortopedia” faz-nos lembrar de Nietzsche (2009, p. 73, grifos e aspas do autor): “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *inte-*

11 - O controle populacional da colônia, sob ordem real, era produzido pelo clero (bispos e párocos) como evidenciam os “Rôes dos Confessados” de 1765, Cf. Rodrigues (2013, p. 174); ver também Fonseca (2017).

12 - No período que segue entre 1755-1759 até 1880, o catolicismo na Amazônia foi marcado pela ausência de clérigos e passou por um longo tempo de “relativa liberdade” dos leigos, Cf. Hoonart (1984, p. 21), através das Irmandades Religiosas, cuja identidade católica já haviam assimilado. O período foi iniciado com a expulsão dos religiosos da Amazônia pela Lei de 3 de setembro de 1759 de Dom José I, durante o governo do secretário de Estado Sebastião José Carvalho e Melo (Marquês de Pombal), que aboliu o Regime de Missões e expulsou os jesuítas (Moreira Neto, 1992, p. 225).

riorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’”.

Contudo, as mesmas práticas que “assujeitam e escravizam” também podem “libertar”, uma vez que “a prática pastoral tem, igualmente, suas implicações políticas” (Ottaviani, 2012, p. 155). O caboclo, embora sujeitado pelo regime de poder católico lusitano, tornou-se “uma identidade de resistência, posto que [é] sobrevivente de um processo aniquilador, mas que não [o] destruiu por inteiro” (Rodrigues, 2008, p. 293), e quando destruído, de suas ruínas ressurgiu como “desvivente” (Jurandir, 1978, p. 320) sob a forma de “nova população” (Harris, 1998, p. 86). O caboclo, portanto, não é apenas uma consequência da dominação do europeu sobre o indígena, mas, também e ao mesmo tempo, uma subjetivação de si enquanto “arte da existência” (Foucault, 2014b, p. 16). Onde há poder, há saber, há astúcia (Foucault, 2006, p. 355-385).

O folião de São Benedito, caboclo, colonizado, católico sincretizado com a pajelança e as tradições afrodescendentes é um sujeito singular, marcado por seus interstícios histórico-culturais: entre o branco e o indígena/negro, entre o urbano e o rural, entre a subsistência e a dívida, entre o catolicismo e a pajelança. A “interiorização/incorporamento” (Nietzsche, 2009, p. 51)¹³ dos próprios interstícios, resultados do poder pastoral colonizador, ressurgiu na desconcertante embriaguez do folião. Uma identidade marcada pela negação de si, manifesta-se como um fenômeno terrificante entre os “pretos-velhos” da folia que, trôpegos, oficiam seus rituais. Os goles de cachaça entre um ofício e

13 - Vale citar Nietzsche (2009, p. 51): “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica”.

outro, e a embriaguez dos foliões, faz-nos indagar se tal comportamento, mais que um desequilíbrio moral ou um transtorno crônico, não seria uma técnica astuta para negar o que historicamente a ele foi imposto a declarar, pela disciplina, como verdade. Isso me faz lembrar a premissa da crítica de Karl Marx à religião como “ópio do povo”. Nas palavras de Marx (2010, p. 145): “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos”.

Na realidade, a “bebedeira” dos foliões de São Benedito, nesse caso, evidencia a crítica da própria crítica, de uma alienação na alienação. Dito de outro modo, parafraseando Marx, a bebedeira aparece como o último suspiro diante do poder pastoral que deveria ser o suspiro da “criatura oprimida”, mas tornou-se historicamente mecanismo disciplinar dos corpos e das almas desses oprimidos; e esse “suspiro” manifestado pela “bebedeira” é possível de se realizar ritualmente na própria religião, na festividade do santo patrono. Assim, o fenômeno da bebedeira dos foliões nos momentos religiosos de seus ofícios apresenta-se sob um sentido muito mais complexo que mera dependência química de indivíduos doentes. Se o padre, o bispo, as autoridades e beatas escandalizam-se, o povo devoto, de modo geral, não se importa; pelo contrário, até mesmo participa da “bebedeira”.

Nessa “bebedeira”, há algo relacionado com a própria lógica que estrutura as relações sociais aviadas da comunidade, porque, sem que se percebam, com isso, completos pecadores, admitem a existência de conflitos e dívidas com base em outras evidências e indícios de sua vivência religiosa nas Irmandades, nas CEB e na Paróquia, a exemplo de uma “representação inconsciente” (Freud,

2004), nesse caso, o comportamento coletivo entre os próprios foliões no interior de sua comunidade e vida social.

A despeito de toda a história das forças disciplinares, pastorais ou militares na fabricação do caboclo amazônico, o folião de São Benedito não se deixa, pela “bebedeira”, submeter por completo ao processo de tornar seus “corpos dóceis”¹⁴, sóbrios, disciplinados, doutrinados, mas insistem na embriaguez de sê-lo no limiar do não ser, num interstício entre o são e o insano. Os corpos ébrios dos foliões em seus ofícios religiosos não devem ser compreendidos, portanto, como meros distúrbios sociais, morais e/ou religiosos; importa espia-los como “[...] alvos dos novos mecanismos de poder’ [que oferecem] ‘novas formas de saber’, [justamente porque os corpos, os quais] ‘se quer que seja[m] dóceis] até em suas mínimas operações, opõe[m-se] e mostra[m] as condições de funcionamento próprias a um organismo” (Foucault, 2014c, p. 153, interpo- lações minhas).

Assim, o folião de São Benedito de Gurupá usa de astúcia histórica, porque, em suas práticas religiosas cotidianas, como nos ensina Michel de Certeau, fazem uso de técnicas/táticas/procedimentos populares que “jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-la” (Certeau, 1998, p. 41). A “bebedeira”, que, em seu ápice durante os festejos do santo negro, torna-se um carnavalesco “derrame de cerveja”, é, quiçá, uma dessas táticas no jogo entre foliões/devotos *versus* os mecanismos disciplinares ao longo da sua história[?]. Com astúcia, os foliões vivem os seus interstícios como uma espécie de “sacerdotes de violas” (Brandão, 1981), que oficiam na qualidade de confrades leigos, mas sem a ordem sacerdotal oficial, numa “tensão constitutiva” (Maués, 1995, *passim*) entre a oficialidade da doutrina e a

14 - “Os corpos dóceis” é o título do primeiro capítulo da terceira parte da obra *Vigiar e punir*, de Foucault (2014c).

cultura popular, num altar católico de ancestralidades pagãs [afroameríndias]. Parece-me apropriado o conceito de “dionisiaco” em Nietzsche, em sua obra *O nascimento da tragédia*, à luz da atenta leitura de Roberto Machado (2005):

O dionisiaco é pensado por Nietzsche a partir do culto das bacantes [...] um sentimento místico de unidade. A experiência dionisiaca é a possibilidade de escapar da divisão, da individualidade, e se fundir ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração da parte na totalidade [...] a desintegração do eu, a abolição da subjetividade [...] (Machado, 2005, p. 8).

Um movimento, portanto, oposto ao processo de individuação do poder pastoral. A “bebedeira” dos foliões durante seus ofícios sagrados, para além de uma patologia, é, antes, um modo de manifestação da alma sóbria desses caboclos-devotos através de seus corpos ébrios, em busca de preservar sua própria identidade histórico-cultural nem que seja num interstício temporal, limitado e extraordinário, entre a levantação e a derrubada do mastro votivo ao santo de devoção. Nada mais apropriado que citar a máxima deixada pelo poeta grego Alceu (c.630-c.580 a.C.), traduzida pelos romanos, “in vino veritas” (Pöppelmann, 2010, p. 68), “no vinho está a verdade”. Na “bebedeira”, a singularidade sóbria dos foliões; nos “corpos ébrios”, o “suspiro” de sanidade religiosa, celebrada na sua essencialidade humana, histórica e culturalmente violentada.

Referências

ALVES, I. M. da S. **O carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. (Coleção Antropologia).

BARRETO, M. As sociedades indígenas na Amazônia antes do contato com os europeus. In: FONTES, E. . **O. Contando a história do Pará: da conquista à sociedade da borracha (séculos XVI-XIX)**, v. 1. Belém: Emotion, 2003.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRANDÃO, C. R. **Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes, 1981.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 3. ed. Tradução Efraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

CROATTO, S. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Tradução Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

FONSECA, A. A. da. Os mapas da população no estado do Grão-Pará: consolidação de uma população colonial na segunda metade do século XVIII. **Revista Brasileira de Estatística Populacional**, Belo Horizonte, v. 34, n. 3, p. 439-464, set./dez. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v34n3/0102-3098-rbepop-34-03-00439.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política, 1981. In: **Estratégia, poder-saber**. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Coleção Ditos & Escritos, v. 4).

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Do governo dos vivos**. Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Tradução Maria Tereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014c.

FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo; Brasília: Nacional; INL, 1955.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo: Nacional, 1976.

HARRIS, M. 'What it Means to be Caboclo': some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object. *In: Critique of anthropology*, Londres (Thousand Oaks); Califórnia e Nova Delhi (Sage Publication), v. 18, n. 1, p. 83-95, 1998.

HOONAERT, E. **A igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. (Coleção Tudo é História, v. 45).

JURANDIR, D. **Ribanceira**. Rio de Janeiro: Record, 1978.

KRÄUTLER, E. **Carta ao presidente e vereadores da Câmara Municipal de Gurupá**. Altamira, 14 de janeiro de 2005. [Carta digitada e impressa]. Localização Arquivo da Paróquia de Santo Antônio de Gurupá, pasta "Correspondências | Várias | Prelazia". Gurupá: [s. n.], 2005.

LOPES, R. W. C. **CEBs ribeirinhas: análise do processo de organização das Comunidades Eclesiais de Base em Gurupá-PA**. 2013. 204 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, Pará, 2013. Disponível em: <http://biblioteca.uepa.br/pergamum/biblioteca/index.php>. Acesso em: 21 jul. 2020.

MACHADO, R. (org.). **Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia: textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff**. Tradução Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAUÉS, R. H. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesástico – um estudo antropológico em uma área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**: com uma introdução de Claude Lévi-Strauss. Tradução Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

MOREIRA NETO, C de A. Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750-1832. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 225-226.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OTTAVIANI, Ed.; FABRA, A. L.; CHACON, J. A. Entre o assujeitamento e a constituição de si: pastoral cristã à luz de Michel Foucault. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. de (org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PACE, R. **The struggle for Amazon Town**: Gurupá revisited. Boulder, CO: Lynne Rienner Press, 1998.

PANTOJA, V. **Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia marajoara**. 2011. 223 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, 2011.

PÖPPELMANN, C. **Dicionário de máximas e expressões em latim**. São Paulo: Escala, 2010.

RODRIGUES, C. I. **Vem do bairro do Jurunas**: sociabilidade e construção de identidade em espaço urbano. Belém: Editora do NAEA, 2008.

RODRIGUES, P. A. C. **Traços de Antonio Landi (1713-1791) nas Paróquias da Amazônia**: estudo imagético, tipológico e estilístico de igrejas da Mesorregião do Nordeste paraense. Belém: Edição do Autor, 2013.

SILVA, O. S. **Eduardo Galvão**: índios e caboclos. São Paulo: Annalume, 2007.

WAGLEY, C. **Ita, uma comunidade amazônica**: um estudo do homem nos trópicos. Tradução Clotilde da Silva Costa. São Paulo; Belo Horizonte: Editora Universidade de São Paulo; Itatiaia, 1988.

Cursos de noivos e a codificação da identidade conjugal católica

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Introdução

Para expressar sua interpretação da relação entre sagrado e profano, Eliade (2010) empresta algumas das ideias de Rudolf Otto (1992), entre elas a de que o sagrado sempre se manifesta como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”, diga-se profanas. A essa manifestação, ele dá o nome de hierofania. Interpretada como um epifenômeno que se apresenta ao indivíduo e constitui, nele, uma experiência fundante ou transformadora, ou mesmo mantenedora de uma forma de religião (Mendonça, 2004), a hierofania é a manifestação do sagrado como uma ordem ou realidade diferente daquela que define o “nosso mundo”, isto é, o mundo profano.

Do ponto de vista etnográfico, a hierofania se exprime como uma mudança no estado psicofisiológico, em que o estado das crenças que animam a ideologia e o comportamento dos sujeitos e dos grupos se altera drasticamente no curso de uma experiência ritual. Considerando que essa mudança se opera em razão da impossibilidade de coexistência, no mesmo espaço e no mesmo tempo, da vida religiosa e da vida profana (Durkheim, 1996), a hierofania nunca é espontânea, mas decorre de um estímulo em direção a uma ordem consagrada, que é sempre institucionalizada.

Neste trabalho, emprego a ideia de que esse estímulo contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca, o que, de acordo com Geertz (2008), é responsável não apenas por encorajar os sujeitos a adotar modelos idealizados em sua forma intelectual, como exigir deles o compromisso em reproduzi-los. Realizo esta tarefa descrevendo o papel desempenhado pela pastoral familiar católica através dos cursos de noivos das paróquias de Nossa Senhora de Fátima (Teresina/PI) e da Santíssima Trindade (Belém/PA)¹, onde realizei pesquisa etnográfica entre os anos de 2015 e 2017 com vistas à produção de tese doutoral apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Palestras e testemunhos: o sentido da preparação

*Todo casamento é um risco, como é a queda de aviões.
Mas voos são planejados e pilotos se preparam.*
(Padre Josué, 14 de fevereiro de 2018,
palestra “O sacramento do matrimônio”, 307º EPVM, Trindade)

Além de ser a frente encontrada pela igreja católica para despertar nos noivos o significado religioso do casamento, conforme apontado em trabalhos anteriores (Alencar, 2019; Alencar, 2021), o curso de noivos também desempenha um papel disciplinador. Esse papel é exercido pela pastoral familiar, que, enquanto comunidade, atua como entidade coletiva responsável por operar a manutenção de uma ordem simbólica pautada na adesão, reprodução e expressão

1 - Para facilitar a leitura e compreensão do texto, ao me referir aos cursos de noivos dessas duas paróquias, utilizarei a designação pela qual ambas são popularmente conhecidas: “Fátima” e “Trindade”.

de um estilo de vida valorativo e ordenador, conforme discutido por Durham (1982) e Sarti (2004). Esse entendimento também é apontado por Rêgo (2005), para quem a igreja católica, através das pastorais familiares, reúne sujeitos que acreditam deter os meios e o poderes para interferir na visão pessoal de seus membros e, mais precisamente, dos noivos que frequentam o curso, de modo que eles reproduzam o modelo indissolúvel, patriarcal e heteronormativo enquanto padrão de relacionamento conjugal. Essa crença é formalmente delimitada pelas Orientações Pastorais sobre o matrimônio (CNBB, 1978), onde se lê que as ações da pastoral familiar se constituem em “missão” permanente da igreja católica, razão pela qual a preparação dos noivos, compreendida como um processo abrangente e globalizante, constitui-se numa educação dividida em duas etapas: preparação remota e preparação próxima.

A preparação remota, segundo Rêgo (2005, p. 13), pretende que a formação dos noivos “se inicie na mais tenra idade, no próprio seio da família”. Essa definição se alinha com as Orientações Pastorais, para quem

É no seio da família que as crianças, na sua primeira convivência com os outros, aprendem as leis básicas do comportamento social e da vida cristã e despertam para a compreensão e para a vivência do amor concreto que devem experimentar na vivência dos próprios pais [...] Na atmosfera da vivência familiar das crianças e decididamente marcadas por ela, é que se delineiam as primeiras orientações profundas de sua afetividade, bem como começam a definir-se os rumos de sua sexualidade (CNBB, 1978, p. 2).

De acordo com essa visão, a sociabilidade no seio familiar é contínua e constitui-se na primeira etapa do processo de construção de uma ética calcada em valores católicos. O amor orientado para o outro, porém, não se ampara em práticas exclusivamente voltadas para a conjugalidade, mas deve ser experi-

mentado como aspecto indissociável do estilo de vida relacional. Os pais e o círculo familiar assumem, nesse processo, a responsabilidade por moldar moral e subjetivamente o sujeito, devendo isso atravessar e permear as diferentes instituições e as diferentes formas de sociabilidade que nelas se manifesta.

A preparação remota, como o próprio termo demonstra, é indireta e, como consequência, pode ser influenciada por visões de mundo que competem com ela pelo significado simbólico e afetivo que desempenham na construção da subjetividade individual. Na visão das pastorais familiares, seria, portanto, no percurso entre o batismo e a escolha do cônjuge que o católico não engajado (que não pode ser confundido com o não praticante)² se perde no “mundo”, pois a socialização sem fulcro na “palavra” (Bíblia) e vivida na “ignorância” (desconhecimento) dos valores o leva a acreditar que a vida amorosa e conjugal é um estilo de vida que se presta a realização pessoal, a busca pela satisfação sexual e a fins utilitários, o que compromete a possibilidade de os casais serem “felizes no casamento”.

Como efeito dessa interpretação, particular e própria do “mundo moderno”, enquanto processo de densa e difusa dessacralização, a igreja assume o papel de reformadora moral, reabilitando casais cujo desvio protagonizado pela cultura do espetáculo, conforme discutido por Debord (1997), os leva a crer que o casamento é um sinônimo de prodigalidade e exposição social³. O curso de

2 - O católico não engajado é aquele que frequenta eventos religiosos católicos, mas não participa de ações pastorais. O católico não praticante é um termo que se generalizou nos últimos anos e se refere às pessoas que, apesar de serem batizadas e se autodeclararem católicas, não praticam a religião e não frequentam eventos religiosos católicos, principalmente a missa e procissões.

3 - Essa noção reúne ainda a visão de Segalen (2003), conforme apontado em minha tese (Alencar, 2019), para quem a existência do espetáculo é expressão do desenvolvimento de relações dominadas pela contemplação e consumo de imagens no contexto do casamento contemporâneo. A história do cinema, o papel da publicidade, o glamour criado pelas empresas que produzem cerimônias e festas de casamento e o próprio costume favorecem essa análise, na medida em que ajudam a compor um imaginário de

noivos, nesse sentido, é uma ação reformadora e expiatória levada a cabo por especialistas ou “detentores do monopólio de gestão do sagrado” (Bourdieu, 2007, p. 43), que recorrem à “preparação próxima” para converter os noivos à “virtuosidade religiosa” (Weber, 2012, p. 365), como o aprofundamento da compreensão e vivência do amor, a conscientização a respeito das próprias responsabilidades frente ao sacramento do matrimônio e a identificação dos meios que disporão para alcançar a hierofania nupcial.

A conversão dos noivos é, portanto, um empreendimento pastoral que visa a discipliná-los a uma experiência conjugal virtuosa e sacralizada, mas também produzir a reflexividade deles em torno da natureza e do significado do casamento. Na paróquia da Trindade, Márcia e Gilberto⁴ consideram que, em várias ocasiões, essa reflexividade tem como efeito “criar dúvidas entre aqueles que estão mergulhados em valores mundanos”. Visto como um efeito inesperado ou colateral do curso, isso significa que, além de oferecer aos casais o “verdadeiro significado do casamento religioso”, o curso de noivos também desempenha, segundo o casal, a função de “separar os casais” que não estão preparados para a responsabilidade que a vida conjugal exige. Isso porque, na tentativa de conscientizá-los sobre o significado da decisão que estão tomando e a natureza do matrimônio católico (que é indissolúvel, salvo em algumas exceções), acreditam que estarão impedindo eventuais conflitos e até separações que acarretarão prejuízos emocionais e financeiros.

A preparação próxima é, portanto, a característica do curso de noivos que, na função de reabilitar católicos não engajados e também os não praticantes, desempenha o papel disciplinador, pois busca, através de uma aproximação

enorme valorização da exposição imagética dos protagonistas desse evento, no caso, os noivos.

4 - Os nomes mencionados neste trabalho são fictícios.

pelo discurso, integrar (ou reintegrar) os participantes na comunidade paroquial, inculcando neles representações codificadas sobre que papel devem desempenhar como casais cristãos e membros da igreja; sobre os ideais de família, de relacionamento conjugal; sobre o exercício da conjugalidade e da própria sociabilidade no contexto da modernidade.

Daí a necessidade de uma preparação para conjugalidade, em que os especialistas do sagrado são pessoas atraídas para a pastoral em virtude da crença na sacralidade de sua missão como “cruzados morais” (Becker, 2008), em um contexto onde podem (e devem) fazer eco à visão de mundo católica convencendo e convertendo os noivos através do curso de noivos. De acordo com os membros que organizam esses cursos, a fórmula encontrada para expor esse modelo de forma eficiente é transmiti-lo na forma de palestras e testemunhos. As palestras porque permitem que a virtuosidade religiosa desse modelo seja estudada e, em razão do seu caráter didático, permitem que o casal fundamente o significado do casamento conforme aponta Rêgo: como um relacionamento sagrado “portador da graça divina, força e apoio nas dificuldades inerentes à dinâmica da vida conjugal e familiar” (Rêgo, 2005, p. 94); e o testemunho porque reúne as “unidades dramáticas” que caracterizam a experiência conjugal e a eficácia exercida pela assimilação dos códigos que promovem sua consagração. Assim, enquanto didaticamente o corpo de princípios e concepções orientadores considerados sagrados pode ser conhecido racionalmente a partir da leitura e interpretação dos guias e dos textos bíblicos, a experiência do vivido é o que permite aos palestrantes “tocar espiritualmente” ou “tocar o coração” dos noivos, oferecendo provas pessoais de que essa cosmologia é eficiente na

solução de conflitos, crises e dilemas que colocam em risco a continuidade do vínculo conjugal⁵.

Ser ou sentir-se “tocado” é uma metáfora que procura traduzir o que Eliade conceitua como hierofania (Eliade, 2010, p. 17), isto é, o sentimento de identificação com a experiência do sagrado, que nesse caso pode ser associada ao significado do relacionamento. Sua eficácia, portanto, é tão maior quanto for a sensação de carência do sagrado⁶. Para os coordenadores dos cursos de noivos, tocar é um privilégio exclusivo do testemunho, uma vez que ele permite a exposição de performances que retratam essa manifestação. Na Trindade, esse é um recurso muito utilizado, pois ao lado da explicação sobre os significados do amor na palestra “Amor conjugal e conhecimento de si e do outro” os palestrantes consideram necessário compartilhar sua própria experiência como casal, acreditando que, com isso, conseguem ilustrar melhor o que estão explicando.

Nas duas pastorais, a palestra e o testemunho são considerados dons que os casais adquirem com o hábito, e a principal forma para se alcançar isso é o envolvimento com a igreja. Segundo Márcia, “é preciso estar lá dentro [da igreja]” para viver a transformação que o curso e o ECC oferecem⁷:

5 - Por cosmologia, estou me referindo à concepção de Tambiah, para quem esse conceito significa “o corpo de concepções que enumeram e classificam os fenômenos que compõem o universo como um todo ordenado, e as normas e os processos que o governam” (Tambiah, 2018, p. 141). São estas concepções ou princípios que servem de parâmetro para a reprodução das ideologias do grupo.

6 - A técnica de “tocar” é importada do ECC, conforme pude notar ao participar de duas reuniões de acolhidas pós-encontro: a minha própria e a dos casais que participaram do 45º ECC. Ao serem perguntados pelos coordenadores do encontro em mais de uma oportunidade, ouvi dos casais que o evento foi “feliz” ou “satisfatório” por tê-los permitido ver que “faltava algo em suas vidas”.

7 - Além de coordenadores do curso de noivos, Márcia e Gilberto eram membros da equipe dirigente do ECC e ministra da eucaristia e membro do coral respectivamente. A atuação em diferentes atividades era uma forma encontrada pelo casal para demonstrar que “estar dentro da igreja” favorecia a unidade do casal.

Isso de ter a capacidade de tocar o outro não se dá com quem não reza, com quem não participa. Não se dá. Tem que tar envolvido. Tô te falando isso pra tu veres a importância que tem a caminhada no curso de noivos e o pós-engajamento, o pós-matrimônio, o ECC, o engajamento, por quê? Porque as coisas quando vão acontecendo na tua vida, você tem suporte. E é isso que a gente busca. Suporte espiritual. É isso que te dá o poder de testemunhar os milagres de Deus na tua vida (Márcia, 3 de maio de 2014).

Essa interlocutora ressalta, no entanto, que, para desenvolverem esses dons, os casais que realizam as palestras devem ter um bom nível de instrução e, antes de assumir um tema, devem assistir à palestra de outros casais⁸.

Enquanto especialistas do sagrado, os membros da pastoral devem, portanto, utilizar desses dons para operar os enunciados que dão forma à ética e ao estilo de vida conjugal defendido pela igreja católica. Ocupando-se de exercer um papel específico no sistema de símbolos que dão corpo ao catolicismo, o curso de noivos atua, portanto, em conformidade com o que pensa Geertz a respeito de religião, isto é, “estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações” (Geertz, 2008, p. 67), cuja assimilação pelos noivos se deve ao poder de convencimento com que as palestras, mas principalmente os testemunhos, desempenham sua tarefa de traduzir essas disposições e motivações como experiências realistas.

8 - Na Trindade, isso é complementado pela entrega de uma pasta com o conteúdo a ser abordado e o roteiro com as orientações do Guia de Preparação para o Matrimônio. Caso tenham dúvidas, devem procurar o pároco que é diretor espiritual da pastoral, que responde pela função de conselheiro dos coordenadores da pastoral e dos casais que o procuram, sobretudo no que diz respeito a conduta espiritual e a organização e distribuição das atividades. Como em geral ele também acumula a função de pároco, o diretor espiritual é responsável também por mudar de função os membros da pastoral, assim como excluir aqueles que cometem alguma falta.

A codificação da conjugalidade

Entendendo a religião como um sistema de símbolos (Geertz, *op. cit.*) e a conjugalidade como um domínio em que a codificação desses símbolos se encontra em disputa na arena cultural, o papel dos cursos de noivos é o de reunir e ordenar tais símbolos no intuito de induzir, ritual e cosmologicamente, à crença no relacionamento conjugal como algo sagrado. Lembrando Durkheim (*op. cit.*), Bourdieu (2004) e Hervieu-Léger (2008), o objetivo é, por um lado, disciplinar crenças e práticas, ratificando a vitalidade moral daqueles que são fiéis devotados, assim como produzir naqueles que não o são um sentimento de conversão que lhes permita viver uma experiência de redescoberta de sua identidade, que, até ali, fora vivida de maneira formal ou puramente conformista.

Para compreender esse processo, no entanto, é necessário reconstruir o “capital de esquemas informacionais” (Bourdieu, 2004, p. 97) que permite às pastorais disciplinar crenças e práticas seguindo o conselho de Turner (2008): decompor esses símbolos em seu nível exegético, uma vez que eles são responsáveis pela expressão dos esquemas práticos que impõem ordem à ação. Retrato do temor enfrentado pela igreja católica em relação à manutenção e à expansão de sua influência ideológica, essa tentativa de disciplinamento reflete ainda a tentativa de codificação, o que, para Bourdieu (2004), representa a solução para o risco vivido em contextos de incerteza e perigo, que, nesse caso, é simbolizado pela modernidade e pelo individualismo.

Nas duas pastorais em que realizei minha pesquisa, essa solução passa pelos desdobramentos protagonizados pelo significado atribuído a “a renúncia de si”, sentença pela qual se enfatiza enfrentamento ao individualismo e os

riscos que sua valorização no mundo moderno produzem sobre o modelo de casamento católico, isto é, indissolúvel, heteronormativo e patriarcal. Essa codificação se expressa em quatro eixos principais: casamento e amor conjugal; sexualidade e divisão dos papéis; família e religiosidade; e significado do sacramento.

Para compreender esse processo, no entanto, é necessário reconstruir o “capital de esquemas informacionais” (Bourdieu, 2004, p. 97) que permite às pastorais disciplinar crenças e práticas seguindo o conselho de Turner (2008): decompor esses símbolos em seu nível exegético, uma vez que eles são responsáveis pela expressão dos esquemas práticos que impõem ordem à ação⁹. Retrato do temor enfrentado pela igreja católica em relação à manutenção e à expansão de sua influência ideológica, essa tentativa de disciplinamento reflete ainda a tentativa de codificação, o que, para Bourdieu (2004), representa a solução para o risco vivido em contextos de incerteza e perigo¹⁰, que, nesse caso, é simbolizado pela modernidade e pelo individualismo.

Nas duas pastorais em que realizei minha pesquisa, essa solução passa pelos desdobramentos protagonizados pelo significado atribuído a “a renúncia de si”, sentença pela qual se enfatiza enfrentamento ao individualismo e os riscos que sua valorização no mundo moderno produzem sobre o modelo de

9 - Turner recomenda que a decomposição dos símbolos se dê distinguindo seus significados em três níveis: 1) o nível de interpretação nativa (significado exegético), dado pelos próprios informantes a partir de perguntas feitas pelo observador; 2) o significado operacional, dado pela observação sobre o que os agentes fazem com eles, e não apenas o que dizem sobre eles; e 3) o significado posicional, dado pela sua relação com outros símbolos em uma totalidade, cujos elementos adquirem seu significado do sistema como um todo (Turner, 2008, p. 48 e ss.).

10 - A atenção dedicada a essa ideia levou Bourdieu a formular o que ele próprio chamou de “lei geral”, e que eu estendo à codificação, ressaltando que, “quanto mais perigosa for a situação, mais prática tenderá a ser codificada”. Logo, “o grau de codificação”, continua Bourdieu, “varia de acordo com o grau de risco” (Bourdieu, 2004, p. 98).

casamento católico, isto é, indissolúvel, heteronormativo e patriarcal. Essa codificação se expressa em quatro eixos principais: casamento e amor conjugal; sexualidade e divisão dos papéis; família e religiosidade; e significado do sacramento.

Casamento e amor conjugal

Nos dois cursos de noivos, os palestrantes abordam tanto as fases que constituem o processo de socialização do casal como o significado do amor na relação conjugal¹¹. Essa abordagem pode ser considerada a chave para entender a metodologia utilizada nas palestras, isto é, a que procura enfrentar o individualismo contemporâneo através da tese de que o sucesso matrimonial depende de uma “renúncia de si”.

Segundo os membros da pastoral familiar, o amor é o sentimento que caracteriza a relação conjugal. Esse significado, no entanto, é baseado em uma combinação de práticas que o fazem evoluir, tornando-se cada vez mais eficaz ao longo do relacionamento. Entre essas práticas, estão aquelas em que os parceiros demonstram renunciar aos seus próprios interesses em benefício do propósito de garantir que o casal permaneça unido.

Em virtude desse pensamento, considera-se que amor não é um sentimento inato, mas descoberto e apreendido. Assim, antes de casarem e nos primeiros meses do casamento, o que os noivos conhecem é uma sensação passageira, confusa e superficial destinada à satisfação pessoal, o que é definido como “gostar”. Essa sensação resulta do acesso limitado às virtudes que o namoro ou o noivado, enquanto “relacionamentos de aparência”, permitem acessar. Os

11 - Na Trindade, as palestras “Amor conjugal” e “Diálogo e conhecimento de si mesmo e do outro” enfatizam essa abordagem.

casais só saberão se amam após alguns anos de casamento, quando a tríade coabitação-rotina-convivência oferece a oportunidade para conhecer, além das virtudes, defeitos e vícios do parceiro.

As pastorais também argumentam que estar junto não necessariamente significa amar. Isso porque existem relacionamentos que não conseguem superar a fase do “gostar”, e aqueles que se transformam em indiferença, quando o casamento não passa de um relacionamento baseado na simples coabitação. Logo, para amar verdadeiramente, além de renunciar e agir para o casal manter-se unido, os noivos devem entender as três dimensões do amor conjugal, isto é, o amor Eros (ou amor paixão), em que predomina o interesse e a atração sexual; o amor filios (ou amor amizade), em que predomina o cuidado do outro; e amor ágape (ou amor caridade), em que prevalece renúncia total¹².

Em Fátima, essa divisão contempla outras quatro definições. A primeira delas é a do amor paixão, que ocorre nos primeiros meses ou anos do relacionamento, quando, segundo Mônica, estão combinados elementos românticos associados ao namoro com elementos do casamento propriamente dito. A segunda refere-se ao amor em conflito, isto é, o tipo de relacionamento em que a causa da atração se torna o motivo da repulsa quando a paixão acaba. Já o amor acomodado é aquele em que os cônjuges são indiferentes um com o outro, não dialogam, se sentem solitários mesmo estando juntos, vivem um clima hostil e não têm “tesão” no outro. Por fim, o amor companheiro ou amor maduro é aquele tipo de amor em que o casal decide se amar apesar das diferenças. Este é o amor associado ao “casamento bem-sucedido”, em que os cônjuges

12 - Na Trindade, os membros distinguem o amor conjugal do amor entre parentes. Segundo Antônio e Luciana, o amor conjugal “é o que faz mais as pessoas sofrerem”, posto que é fruto do livre arbítrio, ou seja, de uma escolha pessoal que está sempre sujeita a erros. O amor entre parentes, por outro lado, é condicionado pelo sangue, o que resulta na manifestação obrigatória de sentimentos com quem se mantém vínculos consanguíneos.

possuiriam uma “saúdável interdependência emocional”, “sintonia psicosssexual”, “cumplicidade e flexibilidade”, “expressam o seu amor”, “respeitam a individualidade”, “aceitam as diferenças e os limites”, “sentem prazer em estar junto”, “cooperam entre si” etc.

Combinando interpretações que relacionam visão de mundo, conceitos filosóficos e teologia, os casais mostram que o amor conjugal constitui-se em um complexo processo envolvendo, sucessivamente, erotismo e sexualidade, amizade e cuidado do outro, e, finalmente, entrega e doação, quando assume os contornos da renúncia total, isto é, a forma hierofânica do amor incondicional, o que mais precisamente está associado com o amor de Cristo. Se tomarmos como perspectiva a interpretação de Bourdieu (2004), as pastorais visam, com essa codificação, a levar os casais a perceber que correm menos risco de ver o seu relacionamento fracassar assimilando e vivendo essas dimensões.

Como renúncia de si, o casamento baseado no amor torna-se, assim, a base para compreender o caráter sagrado da relação conjugal, pois, conforme apontam os palestrantes responsáveis pelo tema “Aspectos jurídicos e canônicos do matrimônio”, em sua essência, os casais que se dedicam a adotar esse paradigma reproduzem as relações da sagrada família. Mas, para alcançar a sacralidade e tornar as bênçãos eficazes, os noivos devem “aplicar Deus/Jesus em suas vidas”, o que corresponde a renunciar hábitos, práticas e visões de mundo que, segundo a pastoral, tornarão o seu relacionamento “bem-sucedido”. A primeira deles considera que o objetivo do casamento é fazer o outro feliz, sacrificando interesses pessoais em benefício do outro, o que exige dos noivos maturidade e responsabilidade em suas escolhas e atitudes.

Renúncia e sacrifício compõem, assim, o eixo central dos enunciados e estratégias de persuasão que atravessam as palestras nos dois cursos. Mas isso

acaba tendo um duplo sentido ao se perceber que a abordagem do casamento se traduz em um conjunto indistinguível de ações orientadas para a conversão dos noivos. Seja porque eles são estimulados a interpretar o encontro como a pedra de torque de sua relação com o mundo, uma vez que reconhecem o dever de sacrificar seu individualismo em benefício de uma conversão ao sentimento de comunidade, ainda que atomizada na forma de casal; seja porque a pastoral não oculta a intenção de produzir efervescências por meio das emoções, atraindo para o campo do religioso ou do espiritual aqueles noivos que estavam “afastados da igreja” ou se consideram mais céticos¹³.

As condições para o casamento “dar certo”, nesse sentido, se expressam na forma de códigos de conduta capazes de expressar esse duplo movimento. Os mais comuns são: a fidelidade, a maturidade, o diálogo e a oração. Esses códigos estão presentes em mensagens de texto compartilhadas pelo grupo nas redes sociais, nas reflexões sobre o Evangelho e estudos bíblicos durante as reuniões de preparação para o encontro e ao longo das exposições dos palestrantes, sendo sistematicamente repetidas através de testemunhos ou conceituações, cujo caráter didático e explicativo tem a finalidade de apontar

13 - Tanto a renúncia como o sacrifício demonstram ser assuntos importantes ao longo do curso. Isso é facilmente verificável ao término dele, quando os noivos são solicitados a avaliar e manifestar sua opinião sobre o que acharam do curso por meio da apresentação voluntária de seus relatos. Com frequência, após agradecerem à pastoral e manifestarem sua surpresa com a quantidade de pessoas envolvidas, os noivos, na preparação do Encontro, apontam algum acontecimento ou testemunho que afirmam ter-lhes “tocado”. Esse momento é marcado principalmente pelo testemunho de noivas que relatam, entre lágrimas e vozes embargadas, o fato de terem se sentido sensibilizadas com alguma mensagem ou evento compartilhado pelos palestrantes, como dificuldades financeiras, crises no relacionamento, problemas familiares, gravidez ou aborto. Isso os leva a uma sensação de conforto, pois a semelhança entre suas experiências e as dos palestrantes lhes assegura que, para o seu problema, há uma solução já testada. O efeito disso é uma sensação de *communitas*, conforme descrita por Turner, ocasião em que não é raro encontrar noivos e membros da pastoral atentos e comovidos com o que é relatado.

a eficácia que o sacrifício de si, por meio da adoção de costumes, práticas e visões de mundo do catolicismo, tem sobre o casamento.

Sexualidade e divisão dos papéis

Entre os membros das duas pastorais, os temas relativos à sexualidade, às relações de gênero e ao planejamento familiar são reconhecidos como constituintes do relacionamento conjugal, ainda que sua abordagem na esfera pública implique tabus. Em Fátima, esses temas são abordados nas palestras “Aspectos biológicos do matrimônio”, “Sexualidade e planejamento familiar” e “Psicodinâmica do relacionamento amoroso”. Já na Trindade são normalmente tratados apenas na palestra “Sexualidade humana e planejamento familiar”.

De modo geral, tanto em Fátima como na Trindade a sexualidade tem uma dupla significação. Em Fátima, a sexualidade favorece a excitação e intimidade entre os cônjuges, impedindo que eles deixem seu relacionamento no “piloto automático”. Na Trindade, essa dualidade se expressa, primeiramente, na relação que a pastoral estabelece entre a sexualidade e a ideia que fazem da paixão (amor Eros), um sentimento considerado superficial, passageiro e baseado na estética e na busca do prazer pessoal. Segundo lembram Ronaldo e Úrsula, em sua palestra sobre o “Amor conjugal”, a predominância desse tipo de sentimento ao longo do relacionamento leva o casal a fracassar em seu projeto conjugal, quando as mudanças físicas contribuem para o abandono do outro, fazendo com que ele, “ao invés de sentir-se amado, se sinta usado”.

Para evitar o risco de fracassarem, a pastoral reproduz a ética observada por Rivera (2014) de controle sobre o apetite sexual. Para isso, difundem a ideia de que o sexo seja praticado somente após o casamento (mesmo sabendo que a maioria dos noivos presentes no curso já é sexualmente ativa), uma vez que

a “verdadeira” sexualidade seria aquela em que a atração¹⁴ está baseada no amor incondicional (filos + ágape), caracterizado pela entrega física e espiritual dos parceiros no casamento. Um dos argumentos apresentados para justificar essa ideia é a de que o sexo favorece a intimidade. Quando isso acontece e não há responsabilidade, a tendência é que os casais banalizem o respeito entre si.

Na Trindade, a visão sobre a sexualidade permite constatar também que ela é um assunto íntimo que deve ser abordado exclusivamente pelo casal. Com isso, sugere-se evitar o assunto com terceiros, quer seja entre os próprios membros da pastoral, amigos ou familiares¹⁵. Essa exclusividade conjugal também tem como explicação a crença de que falar sobre sexo estimula a imaginação, e dado que sobrevém ao casamento o que os casais chamam de “rotina”, há sempre o risco de um dos parceiros se sentir tentado a “fugir da rotina” colocando a imaginação em prática.

Na Trindade, a palestra sobre sexualidade também é responsável por mapear práticas desviantes, orientando os noivos a saber identificar comportamentos que sugiram promiscuidade. Para sinalizar a abordagem do que a pastoral considera práticas promíscuas, o exemplo mais recorrente é o da camisinha ou preservativo, cujo significado é ambíguo. Na prática, a camisinha é uma forma relativamente eficaz de evitar infecções e impedir a gravidez. No plano simbólico, porém, ela assumiria o papel de vilã do casamento, pois sugere a quem é

14 - Nas duas pastorais, essa atração é definida como “encantamento”.

15 - Essa orientação é feita em diferentes palestras, mas é o relato anedótico de Antônio durante a palestra sobre “O conhecimento de si mesmo e do outro” que mais chama a atenção dos noivos. Ele lembra que, por ocasião de uma viagem com um amigo para Londrina, cidade do norte paranaense, assustou-se quando soube que ele queria assistir um “filme de sexo” na sua companhia. Ao perguntar ao amigo se ele assistia aquilo com a esposa, o amigo teria dito que não e perguntou a Antônio se ele era doido, pois o homem não assistia pornô com a esposa. Entre risos, Antônio afirma que estranhou o fato de o amigo não gostar de assistir com sua esposa, mas querer assistir com ele.

“promíscuo” que pode manter relações sexuais fora do casamento sem colocar em risco o próprio casamento – a não ser quando a relação é descoberta¹⁶.

Em sua abordagem da sexualidade, a pastoral também dedica grande atenção à sua relação com os marcadores de gênero, principalmente em virtude da ideia de que o casamento é uma relação entre dois indivíduos sexualmente diferenciados, que progressivamente alcançam unidade renunciando ou aderindo a valores e comportamentos compatíveis com necessidade de reprodução biológica. As diferenças que caracterizam esses indivíduos, porém, têm origem na combinação de concepções baseadas na natureza e em crenças divino-religiosas. São, por isso, ao mesmo tempo inatas, mas cosmologicamente motivadas.

Até o casamento, acredita-se que essas diferenças determinam a “visão da realidade” que orienta as práticas dos indivíduos. No entanto, o casamento deve ser responsável por alterar essa visão, pois se acredita que, ao não renunciarem ou aderirem aos comportamentos tidos como caracteristicamente de “homem” ou de “mulher”, os noivos comprometem o sentido de unidade que garante a manutenção do relacionamento.

Baseando-se nisso, argumenta-se que as mulheres estão mais preparadas para o casamento do que os homens, porque são naturalmente mais maduras

16 - Esse assunto volta à tona também na palestra sobre “A família no mundo de hoje”, quando Augusto e Clarice, os palestrantes que mais tocam no assunto, expressam o posicionamento da igreja sobre o uso do preservativo. Segundo eles, a igreja católica não é contra o uso de preservativos, mas contra a promiscuidade que ele suscita. Para comprovar seu argumento, o casal se reporta ao carnaval no Rio de Janeiro, Salvador e Pernambuco, mostrando que os governos locais oferecem preservativos sugerindo que as pessoas façam sexo descontroladamente. Augusto também lembra que a igreja católica é contra a infidelidade e lembra que se algum dia ele e a esposa mantiverem relação sexual com uso de preservativo, é porque tem alguma coisa errada: “Ou ela não é fiel a ele ou vice-versa, pois se a desculpa for que se utiliza camisinha para evitar IST [sic], sabe-se que as mesmas só são transmitidas com um relacionamento fora do casamento”.

para estabelecer um vínculo duradouro e monogâmico. Além disso, seu interesse pelo sexo diminui ao longo do tempo, o que as torna “mais estáveis”. Os homens, por sua vez, são considerados imaturos, porque são dominados por impulsos, como a necessidade de sentir prazer, o que justificaria sua tendência à infidelidade ou expressão de comportamentos violentos em razão do ciúme ou de um machismo socialmente apreendido¹⁷.

O sentimento religioso também difere quanto ao gênero. Os homens são considerados menos afeitos à expressão de sua religiosidade, isto é, são aqueles que menos rezam, frequentam missas e adotam comportamentos tipicamente católicos, como jejuar ou se confessar. As mulheres, além de serem consideradas mais religiosas, são também as principais responsáveis pela espiritualidade do casal. Isso significa que cabe a ela “puxar” as orações, rezar pelo marido ou convencê-lo a frequentar a igreja.

Apesar de causar conflitos e desentendimentos, as diferenças de gênero não são consideradas justificativas para o rompimento da relação conjugal. Isso porque, como dito anteriormente, tais características são consideradas resultantes da divisão de papéis sexuais. O casamento bem-sucedido, portanto, é aquele em que, ao longo do relacionamento, os parceiros foram capazes de identificar essas características, a fim de requerer a adoção ou renúncia de valores e comportamentos com vistas a garantir a manutenção do vínculo.

17 - Refletindo sobre esta visão, Antônio, responsável pela palestra “Diálogo e conhecimento de si mesmo e do outro” na Trindade, lembra que, antes de casar-se com Luciana, só pensava em lhe dar uma casa com uma boa cozinha e uma lavanderia, ainda que a noiva estivesse prestando o vestibular e desejasse trabalhar como enfermeira de CTI [Centro de Terapia Intensiva]. Para ele, tratava-se de uma demonstração do quanto era influenciado por uma visão masculina da realidade, que havia lhe inculcado uma estratégia de dominação da parceira marcada pelo ciúme e o machismo. Segundo ele, experiências como a sua são a prova de que se exige maior renúncia dos homens, mas também maior paciência das mulheres com sua “conversão”.

Isso permite concluir que, do ponto de vista da pastoral, o noivado é uma experiência de socialização negociada, em que os sujeitos devem recorrer a modelos de gênero extraídos do campo religioso para reproduzir e reforçar a divisão de papéis na expectativa de restaurar a família e o relacionamento conjugal, contrapondo-a ao que se institucionalizou nesses cursos como sendo “a família no mundo de hoje”.

Isso permite concluir que, do ponto de vista da pastoral, o noivado é uma experiência de socialização negociada, em que os sujeitos devem recorrer a modelos de gênero extraídos do campo religioso para reproduzir e reforçar a divisão de papéis na expectativa de restaurar a família e o relacionamento conjugal, contrapondo-a ao que se institucionalizou nesses cursos como sendo “a família no mundo de hoje”.

Família e religiosidade

Para as pastorais, a família é a instituição responsável pela “formação doméstica”, isto é, pela internalização do caráter e do temperamento que constituem a identidade dos seus membros. A família é vista pelos casais como um valor (positivo), como grupo de referência para a vivência (contínua, duradoura e indissolúvel) de valores, realização afetiva e psíquica, e aquisição de atitudes compatíveis com o ideal de família. Sua desvalorização, segundo pensam palestrantes e membros da pastoral, está na origem dos problemas sociais contemporâneos. Segundo eles, isso ocorre em razão do conflito entre gerações e pela adoção de práticas que comprometem a convivência harmônica entre os membros da família, como infidelidade, violência, uso de drogas, desprezo do cônjuge e dos filhos, influência de terceiros no relacionamento etc.

Ao longo da pesquisa, notei que os palestrantes que abordam esse conteúdo procuram atualizar o mito da sagrada família, incentivando os casais a aderir a um estilo de vida normativo ao qual chamam de “tradicional”. Na Trindade, esse processo é conduzido pela palestra “Ser família no mundo de hoje”. Em Fátima, o assunto é tratado mais precisamente na palestra “Psicodinâmica do relacionamento amoroso”. Em conformidade com as orientações do *Guia de preparação para o matrimônio* (CNBB, 2013), a função dos palestrantes é a de explicar a preocupação da igreja em elucidar pontos que estrangulam o relacionamento a dois, muitas vezes levando ao colapso familiar. Para isso, ressaltam que família é a instituição formada pela união entre um homem e uma mulher através do sacramento do matrimônio, independente do reconhecimento de uma autoridade pública.

Com efeito, essa definição pretende assegurar à igreja católica sua autoridade para abordar a família como instituição social nos dois sentidos apontados por Durham, isto é, como grupo social concreto, empiricamente delimitado e reconhecido por seus membros e pela sociedade, e como modelo cultural (Durham, *op. cit.*, p. 32). O objetivo disso é estabelecer a oposição à família moderna, noção empregada em referência à sua interpretação da sociedade civil (fundada, segundo afirmam Augusto e Clarice na Trindade, “nas leis elaboradas pelo Congresso Nacional brasileiro”), cujos valores refletem o contexto de desarranjo social e de “crise moral”¹⁸ representado pela diminuição dos vínculos em razão do progresso tecnológico, particularmente os smartphones e as redes sociais; a autonomia financeira feminina associada à criação independente; a

18 - A referência ao conceito de crise é recorrente ao longo do curso. Segundo Rêgo (2005), que também identificou essa recorrência nos cursos de noivos em Salvador, seu uso é uma resposta às mudanças estruturais das sociedades modernas, que, segundo os membros da pastoral, afetam a organização familiar. A crise, nesse sentido, é representada pelo termo “desorganização”, que, “por sua persistência e intensidade, leva à ruptura que caracteriza a dissolução” (Rêgo, *op. cit.*, p. 44).

ausência do diálogo, que afeta o senso de compromisso entre o casal; o individualismo, que encerra na família uma disputa de poder que subverte a posição do homem como principal autoridade doméstica; e, principalmente, a redução da presença de Deus nas relações familiares.



Imagem 1 - Representações da mulher na família tradicional e na família moderna

Fonte: slide 5, “Testemunho do casal cristão”, 20 de junho de 2015

A razão para essa oposição baseia-se na crença de que a família é originalmente um “projeto” ou “plano de Deus”, portanto, sagrada, o que lhe difere de modelos considerados modernos, porque são sugestivamente inventados a partir de arranjos individuais. A principal diferença, portanto, está na tendência de o modelo indissolúvel, patriarcal e heteronormativo estar menos sujeito às falhas que esses arranjos, como produtos do interesse pessoal, desempenham sobre a família. Essa infalibilidade, no entanto, é assegurada por duas noções: a de *autoridade* dos ascendentes sobre os descendentes, e a de *ordem* marcada

pela divisão de papéis e nuclearização da relação pai-mãe-filhos. A combinação de ambas permite considerar que, em sua origem, a noção de sagrado empregada na pastoral opõe o sentimento de comunidade, associado ao seu conceito de família, ao de individualismo, apontado como a razão de ser da modernidade e contra a qual se debelam, por considerá-la um conjunto de atitudes alienadas e que é a causa dos desajustes que afetam as famílias contemporâneas.

O binômio autoridade-ordem também marca o uso da expressão “família tradicional”, que, assim como “família cristã”, é associado a noção de sagrado. O emprego do termo tradicional, nesse caso, deve seu significado ao modelo patriarcal, baseado em segmentação de papéis sexuais, controle dos desejos e escolhas individuais pelos ascendentes, socialização conjugal por etapas precisas e valorização da virgindade. Nesse contexto, prevalece uma realidade dualista e hierárquica.

Esse modelo se contrapõe ao que Rêgo classifica como modelo de transição, em que as etapas de socialização perdem sua ritualidade e as famílias deixam de participar do processo de aproximação dos sujeitos. Esse afastamento é lembrando pelos palestrantes ao afirmarem que os noivos até podem querer ignorar, mas quando se casarem estarão, na verdade, casando com a família um do outro.

Sem a família, a decisão da união passa, portanto, a ser um assunto íntimo e pessoal, em que os noivos sentem-se no direito de ter sucessivas experiências amorosas, a virgindade não compromete o casamento e a razão da união é o laço afetivo (Rêgo, *op. cit.*, p. 50). O mundo do casal no modelo de transição deixa de ser, portanto, segmentado e passa a ser caracterizado pelo “amor romântico”.

É precisamente sobre esse modelo que as pastorais lançam sua ofensiva, pois, baseando-se no argumento de que a família tradicional subsiste porque foi historicamente construída sob o amparo e a influência positiva do pensamento cristão, a família moderna é considerada instável por estar constantemente sujeita ao fracasso que a imprevisibilidade das escolhas humanas impõe às instituições sociais. Com esse argumento, procuram convencer os noivos a manterem-se constantemente em alerta, renunciando ao pensamento e às práticas individualistas nas quais estão socialmente mergulhados, a fim de que alcancem um casamento bem-sucedido e eles próprios caiam nas “graças” de Deus.

O significado do sacramento

Se por um lado as pastorais procuram abordar temas relativos a construção do relacionamento conjugal, a igreja, por outro lado, expressa o seu poder simbólico retratando o caráter normativo do sacramento religioso. Nos dois cursos, esse caráter se distribui em duas palestras, “Aspectos jurídicos e canônicos do matrimônio”, cuja exposição é geralmente realizada por um especialista¹⁹, e “Sacramento do matrimônio”, realizada por um sacerdote.

Como os próprios membros da pastoral consideram o tema entediante, uma vez que nele a importância do testemunho é menos significativa, os palestrantes recorrem a crônicas, no intuito de contextualizar os elementos normativos que configuram tanto a formalização como a sacralização do laço conjugal. Na Trindade, essas crônicas se desdobram na comparação da fidelidade no casamento como a fidelidade dos torcedores aos times de futebol, mostrando para

19 - Na Trindade, na maior parte das vezes, ela foi exposta pelo diácono Valentim, que também é advogado, e pelo juiz de direito. Em Fátima, essa palestra fora realizada por Antomar, advogado, e Raquel, promotora do estado do Piauí.

os noivos que permanecer ao lado do cônjuge é um desafio imposto pelo casamento religioso. Eles também comparam o curso de noivos com uma loja de roupas, onde os noivos que não entendem o significado do que estão fazendo são como os clientes que não sabem o que querem comprar.

Nessa perspectiva, o casamento é visto nessa palestra como uma instituição natural que só acontece por uma livre decisão e adesão, isto é, por meio de um pacto de amor chamado de contrato. Esse contrato, porém, pode ser contraído de duas formas: o casamento civil, realizado em um cartório e perante um juiz, sendo tratado como um “contrato de aluguel de corpos”²⁰; e o casamento religioso ou matrimônio, tido como sagrado, uma vez que o sobrenatural é visto como parte constituinte de sua natureza.

Apesar de a visão que desqualifica o casamento civil ser comum às duas pastorais, ele é definido como um “contrato de características especiais, pelo qual o homem e a mulher se unem legalmente, sob o compromisso de procriação, de fidelidade e de assistência mútua, com deveres específicos e comuns quanto à criação, manutenção e educação dos filhos”²¹. Essa definição guarda consigo uma função bem delimitada, que é acionada para advertir que, apesar de ser desvalorizado no âmbito do curso, ele garante a preservação do patrimônio dos cônjuges. Mesmo assim, preserva-se a crítica de que se ele é uma garantia, é porque pressupõe que os relacionamentos estão sempre sujeitos a

20 - Refletindo uma notória tentativa da pastoral de constranger os casais que são casados no civil, o uso dessa expressão remonta ao início do século passado. Segundo Campos (2016), não tendo se dado por vencido quando da edição do Decreto nº 181, de 24 de janeiro de 1890, o Clero atacava sistematicamente o que considerava ser o marco na “secularização das bodas”. Segundo o autor, o enlace civil era taxado de “mero contrato entre os homens e, por isso, terminava ao sabor dos ventos e não tinha a misericórdia de Deus” (Campos, 2016, p. 38).

21 - “Definição de casamento”. Aspectos jurídicos e canônicos do matrimônio, slide de apresentação, n. 1., Pastoral Família da Paróquia da Santíssima Trindade.

serem rompidos ao sabor das conveniências, o que o coloca no centro da crítica à cultura dos relacionamentos descartáveis implantado pela modernidade.

O caráter jurídico e institucional que acompanha essa crítica encontra sua ênfase com as dúvidas que os noivos manifestam ao longo da palestra. Em suas perguntas, predomina o interesse pela tramitação do processo, pelas possibilidades de anulação, invalidação ou, mesmo, pelo regime de distribuição dos bens, questões práticas que para eles estão na ordem do dia, uma vez que, apesar de demonstrarem instrução, muitos casais desconhecem a série de componentes legais que está envolvida em sua decisão de casar.

O matrimônio, ou casamento religioso, por sua vez, é abordado como sendo um vínculo de natureza solene, caracterizado pelo consentimento mútuo, pelo ideal de felicidade compartilhada, por presumir a unidade e ser indissolúvel. Há nessa distinção uma tentativa declarada de sugerir que a escolha pelo casamento religioso é “mais séria” que a escolha pelo casamento civil, e que se os noivos pretendem construir um relacionamento duradouro, devem reconsiderar a ideia de que estão se casando para se tornarem felizes, pois uma aliança que se pretende duradoura se satisfaz com a proposta de tornar o outro feliz, uma recomendação que tende a se repetir continuamente ao longo do encontro. Nesse sentido, o casamento religioso guarda um simbolismo de natureza cognitiva, pois, além do imaginário protagonizado pela cerimônia – sobretudo em relação à entrada da noiva na igreja – enfatiza-se a certeza de que é uma escolha dirigida para um relacionamento *ad infinitum*, o que lhe opõe à simples intenção de estabelecer um vínculo sem o mesmo comprometimento.

Para expressar esse simbolismo, os palestrantes atribuem grande importância à bênção no casamento, momento em que os noivos trocam promessas entre si na presença do sacerdote (um representante de Deus) e dos convida-

dos (a consciência da comunidade). É por meio dela que, em Fátima, a pastoral acredita que o “sagrado entra no casamento”, o que leva os palestrantes a instruí-los sobre as técnicas que tornam a bênção eficaz, como sorrir expressando felicidade, falar com convicção e olhar fixamente um ao outro durante os votos. Isso se faz necessário, sobretudo, porque via-se a distração provocada por elementos considerados alheios à cerimônia, como, por exemplo, os fotógrafos que interferem nesse momento, a fim de obter o melhor ângulo para suas fotos, ou as cerimonialistas que “passam o tempo todo arrumando a igreja”.

Caracterizado por ser uma exposição que remete insistentemente a passagens bíblicas, o conteúdo dessas palestras tenta disciplinar os noivos a adotarem ações espiritualizadas, levando-os a crer que sua busca pela chancela religiosa não representa apenas uma decisão de foro íntimo e pessoal, mas um reconhecimento do papel exercido pelo divino e pelo sagrado na construção de sua identidade conjugal. Espera-se que eles saiam do encontro convertidos, possibilitando que o pensamento religioso penetre suas vidas, afastando-os do pensamento exclusivamente racional, individualista e utilitarista.

A hierofania nupcial

A codificação realizada ao longo do curso tem como principal objetivo “tocar” os noivos, isto é, despertar em sua consciência o simbolismo do relacionamento conjugal, classificando, hierarquizando e segmentando os elementos que o caracterizam. As palestras e testemunhos, contudo, não são o único meio para isso. Durante a realização do curso, os organizadores do encontro exploram o conteúdo apresentado através de momentos de sociabilidade e interlocução entre os casais e os membros da pastoral. É através desses momentos que a

pastoral explora o que Durkheim (*op. cit.*) chama de sentimento de conexão e efervescência, uma vez que a assimilação pelos noivos do conteúdo oferecido durante o curso se expressa na forma de hierofania, ou seja, por meio de performances fortemente emocionais descritas (pelos observadores e pelos próprios noivos) como sendo fruto do encontro com o sagrado.

Em Fátima, o principal espaço destinado a essa manifestação ocorre no último dia de encontro e envolve a exibição de um filme²², seguida de um momento em que os noivos ficam a sós e são estimulados a refletir sobre os temas abordados nas palestras. Esse momento é chamado de “namoro”.

Após a exibição do filme, os casais são convidados a se retirar da sala onde é realizado o curso. Nesse momento, os membros da pastoral se encarregam de preparar o ambiente para o que chamam de “namoro a dois”, atividade na qual os noivos são deixados a sós e instruídos a refletir sobre o aprendizado do curso. As cadeiras são dispostas uma ao lado da outra enquanto caixas de som ligadas a um computador são utilizadas, a fim de reproduzir músicas românticas dos anos 1990. Passados alguns minutos, as noivas são convidadas para entrar. Lá dentro, recebem uma carta enrolada por uma fita azul, contendo uma mensagem que deve ser entregue ao noivo.

Os noivos, por sua vez, ficam do lado de fora. Enquanto esperam para entrar na sala, também recebem mensagens em papel enrolados em fita, mas de cor vermelha, além de uma rosa vermelha, que deve ser entregue à noiva. Membros

22 - O enredo do filme retrata a relação de um casal que, ao longo do casamento, entra em conflito, à medida que comportamentos e hábitos dos parceiros acentuam a falta de diálogo e a ausência de Deus no relacionamento. Para representar esse conflito, um muro é literalmente erguido a cada novo desentendimento por um personagem que, embora não interaja com o casal, habita a mesma residência. Quando o filme acena para a separação do casal, amigos e parentes passam a convidá-los a frequentar pastoral de casais da igreja católica. Assim que o casal aceita o convite para participar da pastoral e passa a empregar seus conselhos no relacionamento, imediatamente os tijolos que formam o muro começam a ser retirados e o casal passa a demonstrar uma convivência harmônica.

da pastoral ficam responsáveis por instruir-lhes quanto à atividade. Encerrados os preparativos, os noivos são autorizados a entrar e, lá, permanecem por cerca de 5 minutos. Passado esse período, os membros da pastoral entram e pedem que os noivos se distribuam no espaço, formando um círculo. Na oportunidade, os noivos são convidados a expressar suas impressões do encontro e avaliar o significado do que lhes fora apresentado.



Imagem 2 - Noivos de posse das rosas recebendo instruções antes de iniciar a atividade “namoro a dois”. Encontro de Preparação para o Matrimônio, Paróquia de Fátima (25 de agosto de 2016)

Fonte: arquivo do autor

Durante essa avaliação, é possível notar muitos noivos com a face vermelha e olhos marejados, denunciando que a dinâmica foi emocionalmente intensa. Alguns deles aproveitam para expressar sua gratidão com o aprendizado obtido, acenando com a ideia de que, sem o curso, não saberiam como lidar diante de escolhas e situações que acreditam serem típicas do relacionamento conjugal. Outros ressaltam que o curso foi responsável por mudar sua opinião em

torno do casamento, lembrando, às vezes entre lágrimas, que foram despertados para o seu significado espiritual.

Na Trindade, onde a sociabilidade é mais estimulada e a expectativa pelo “tocar” é mais flagrante, os noivos encontram pelo menos três momentos diferentes para experimentar a hierofania conjugal. O primeiro deles ocorre na apresentação dos noivos, quando, por ocasião dos questionamentos do coordenador do curso sobre os motivos para realizar o casamento religioso, muitos noivos ensaiam a crença de que estão juntos por obra do sobrenatural. Em alguns casos, os noivos empregam grande carga emocional em seus relatos, o que provoca manifestações de aplausos, risos e/ou lágrimas, bem como sendo assimilados ao longo de todo curso como prova de que o casamento é um milagre ou um acontecimento de fé que deve ser encarado com responsabilidade pelos noivos.

Durante o curso, porém, essa “prova” de que os casais estavam prontos para assimilar o significado sagrado do relacionamento revelou ser, também, um instrumento de persuasão utilizado para familiarizar os noivos com o imaginário e o vocabulário católico. Como consequência, o casal apresentador e os palestrantes não só lembravam dos noivos que “davam exemplo”, como procuravam apontar as distorções na motivação para o casamento daqueles noivos pouco familiarizados com a linguagem religiosa²³.

Na Trindade, também se nota o estímulo à expressão da relação entre o noivado e o sagrado também na dinâmica que ocorre antes da palestra sobre

23 - Muitas das vezes, esses apontamentos são feitos de maneira jocosa, o que pode gerar risos, mas também constrangimentos. Durante a apresentação, quando os noivos ficam de pé, o constrangimento se exprime através de olhares furtivos e em direção ao solo, sorrisos breves e contidos, contração corporal em direção ao parceiro, fala baixa e engasgada, aproximação constante e repetitiva das mãos ao rosto. Quando os noivos estão sentados, eles tendem a cruzar os braços e balançar, suave, mas negativamente a cabeça.

“A família no mundo de hoje”, ainda no primeiro dia. Chamada “dinâmica de grupo”, tem como objetivo descontrair os casais²⁴. Trata-se de uma brincadeira estilo batata-frita, em que cinco casais são convidados a subir no palco quando a bola que circula ao som de uma música regional para em suas mãos. A passagem da bola é realizada entre os noivos e deveria seguir a ordem em que eles se encontram sentados. Porém, à medida que ela circula e a música toca, a tendência é que os casais fiquem mais eufóricos e temerosos de serem “convidados” a subir no palco. Como resultado, em algumas ocasiões, os noivos jogam a bola para o alto, para os lados ou empurram com a ponta dos dedos para a frente, sendo logo em seguida advertidos pelo coordenador da atividade, que os ameaça chamando aqueles que não realizam a atividade da maneira correta. Essa tentativa de evitar a bola expressa a vontade dos noivos de não serem vistos, pois a condição para a realização da dinâmica é que eles exponham suas experiências mais íntimas.

No palco, eles são obrigados a responder uma das seguintes perguntas: a) Como se conheceram?; b) Qual o fato mais pitoresco do relacionamento?; c) Como foi o pedido de casamento?; d) Vocês já brigaram após o noivado? Se sim, conte para nós; e) Qual a música que mais lembra o amor de vocês?

Durante as respostas dadas pelos casais, o casal apresentador realiza perguntas que estimulam os noivos a se aprofundarem na reflexão sobre suas motivações e intenções ou, mesmo, com o propósito de revelar detalhes ocultos no processo de socialização nupcial. Curiosamente, os noivos tendem a “confessar” o que fizeram para estar juntos ou, mesmo, para justificar a união, como no caso de noivas que forçaram o parceiro a tomar a decisão de casar sob a

24 - Esta brincadeira não se encontra no Manual. Foi criado por coordenadores do curso na metade da década de 1990.

ameaça de romperem o relacionamento. Em alguns casos, confessam também que estão sofrendo oposição da família por terem tomado a decisão de casar.

No curso da pesquisa, notei ainda que, em três vezes, a escolha do casal que responde a terceira pergunta (“como foi feito o pedido de casamento”) foi manipulada pelos membros da pastoral. Isso acontece quando o coordenador do curso para a canção no momento em que a bola se encontra na mão do casal que, durante a apresentação, revela que não houve o pedido de casamento. Embora não seja uma coincidência, nessas ocasiões, em virtude de o casal que responde ficar no centro do palco e à frente do crucifixo utilizado por ocasião das celebrações litúrgicas, o coordenador aproveita para chamar a atenção dos presentes de que aquilo foi uma escolha de Deus, que colocou o casal para responder essa pergunta “na frente do seu filho, mostrando que o espírito santo quer abençoar essa união”. Os casais terminam por trocar aliança e sob aplausos, fotos e filmagens expressam sua comoção, revelando que aquela experiência demonstra o quanto seu relacionamento é sagrado. A sensação parece ser compartilhada pelos demais noivos, que ao fim da dinâmica encontram-se contagiados, fazendo declarações, abraçando o companheiro ou beijando-se entre lágrimas.

Ao final da dinâmica, o casal que despertou maior comoção ou arrancou mais gargalhadas é convidado pelo casal apresentador a substituí-lo no anúncio da próxima palestra.

O terceiro e último momento em que a hierofania nupcial pode ser identificada no curso ocorre durante o encerramento, quando o casal apresentador convida os noivos a compartilhar o significado da experiência que viveram ao longo dos dois dias. No decorrer da pesquisa, observei que esse era um momento muito importante para a pastoral, que avaliava a eficácia do curso con-

tabilizando o número de casais disposto a dar seu testemunho, identificando o nível de assimilação do conteúdo, seu efeito sobre a conversão dos noivos e a performance emocional expressa por eles.



Imagem 3 - Casais selecionados para a dinâmica realizada durante o 302º Encontro (22 de agosto de 2015)

Fonte: arquivo do autor

Isso significa que, quando um ou nenhum casal aceitava o convite para expor seu testemunho, era sinal de que o curso não havia causado boa impressão, ao passo que, quando três ou mais casais o aceitavam, a tendência era considerar que o curso atingiu as expectativas da pastoral. Essa avaliação, no entanto, também levava em conta a opinião dos noivos sobre o significado do casamento, pois caso fossem capazes de estabelecer conexões entre o conteúdo do curso e seu próprio relacionamento, demonstravam que o sentido da religiosidade e os conceitos apresentados pelos palestrantes foram satisfatoriamente assimilados.



Imagem 4 - Pedido de casamento durante dinâmica realizada no
306º Encontro (12 de dezembro de 2015)

Fonte: arquivo do autor

A eficácia do curso também é avaliada quando os noivos expressam, em seus testemunhos e registros no questionário “Avaliação de assimilação” (aplicado nos intervalos das palestras), a intenção de converter-se. Nesse caso, reconhecem que, em virtude do individualismo e do “mundo de hoje”, ignoravam a importância da relação entre casamento e religiosidade, mas que, face ao modelo conjugal apresentado pela pastoral, passariam a adotar um comportamento que reduz os riscos sobre o relacionamento. Cabe destacar, contudo, que as noivas tendem a tomar a iniciativa do testemunho e, por mais que sejam as que mais expressem seus sentimentos, os presentes sentem-se mais emocionalmente afetados quando são os noivos que protagonizam, ainda que de forma contida, a performance emocional descrita.

Referências

ALENCAR, B. R. O. A evangelização da conjugalidade: a construção da identidade conjugal católica em cursos de preparação para a vida matrimonial. *In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR*, 11., 30 nov./4 dez. 2015, Montevideo. **Anais [...]**. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2015. Disponível em: <http://xiram.com.uy/actas-del-congreso/grupos-de-trabajo/ponencias-grupo-de-trabajo-61>.

ALENCAR, B. R. O. A ritualização e os sentidos do noivado para casais e pastorais familiares na cidade de Teresina. *In: CAVALCANTE, F. V.; LAGE, M. C. S. M.; CARVALHO, M. A. A.; SILVA, M. D. C. (org.). Religiões, ritos e patrimônios culturais*. Teresina: EdUFPI/Cancioneiro, 2021.

BECKER, H. S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BOURDIEU, P. Codificação. *In: BOURDIEU, P. Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 96-107.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMPOS, I. D. **Para além da tradição: casamentos, famílias e relações conjugais (Belém, 1916-1940)**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Orientações pastorais sobre o matrimônio**. Documentos da CNBB, nº 12. São Paulo: Paulinas, 1978.

CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Guia de preparação para a vida matrimonial: encontro para noivos**. Brasília: CNPF, 2013.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DURHAN, E. Família e casamento. *In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS DA POPULAÇÃO*, 3., 1982, Vitória. **Anais [...]**. Vitória: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 1982. p. 31-49.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

MENDONÇA, A. G. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 29-46, 2004.

OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

RÊGO, M. **Preparação pré-matrimonial e mudanças de valores e atitudes em relação ao casamento**. Dissertação (Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea) – Universidade Católica de Salvador, Salvador, 2005.

RIVERA, O. Matrimonio y sexualidad conyugal: Principios éticos, reformas jurídicas y modelos ejemplares. **L'Érudit franco-espagnol**, n. 5, p. 20-29, 2014.

SARTI, C. A. A família como ordem simbólica. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 11-28, 2004.

SEGALIN, M. **Éloge du mariage**. Paris: Gallimard, 2003.

TAMBIAH, S. **Cultura, pensamento e ação social**: uma perspectiva antropológica. Petrópolis: Vozes, 2018.

TURNER, V. **Drama, campos e metáforas**. Niterói: EdUFF, 2008.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: EdUNB, 2012.

A religião como trempe: religiosidades indígenas na política em Piripiri, Piauí, Brasil

Francisco Gomes Sobrinho

Hélder Ferreira de Sousa

Introdução

O texto base para este escrito foi publicado nos anais do 18th IUAES¹ e revisto em face da possibilidade de confrontar o atual quadro de situações próprio da dinâmica social do campo religioso em Piripiri, frente às injunções do campo da política, em sua interação com os coletivos envolvidos na constituição do objeto de investigação inicial, a atuação do xamã da etnia Tabajara, Chicão Capacete, e os resultados de sua ação nas disputas de poder religioso e político.

O objetivo deste artigo é examinar, através da minha participação enquanto indígena e antropólogo, junto ao coletivo de famílias indígenas e no âmbito das emergências étnicas no Nordeste do Brasil, a partir de observação dos fenômenos relativos a esse contexto etnográfico desde 2005, sugerir que a liderança religiosa do xamã busca articular sua reidentificação recente de indígena com práticas e estratégias que visam, também, à luta pelos direitos dos povos

1 - SOUSA, Hélder Ferreira de. Conference Proceedings 18th IUAES World Congress/ Anais do XVIII Congresso Mundial de Antropologia, p. 2361-2380.

indígenas. O discurso religioso, que une práticas religiosas afro-indígenas à religião de matriz cristã e conhecimentos tradicionais, torna-se um instrumento para a constituição de sua etnização, além do exercício de sua capacidade de influir nos rumos do movimento indígena local e regional.

Nesse sentido e para adentrar o nosso campo de investigação, passo a reportar um itinerário de fatos sobre o processo de colonização e as relações de tipo colonial que se estabelecem entre indígenas e não indígenas na região do chamado Sertão de Dentro². Considerando que os contatos iniciais entre sociedades indígenas e não indígenas teve lugar na Bahia, também na costa litorânea da região Nordeste do Brasil, a área que atualmente corresponde aos estados do Maranhão, Pará e Amazonas, estados dentro da área da região Norte do país, apenas teve sua colonização iniciada no século XVII, pelo menos um século após os avanços coloniais no Sul e Sudeste. Não fosse pela ameaça da proximidade constante de populações estrangeiras – ingleses, franceses e holandeses – essa região poderia ter sido explorada ainda mais tarde.

Pode-se afirmar que, nos contatos entre povos indígenas e não indígenas, no período compreendido entre o projeto de invasão dos territórios tradicionais dos indígenas e a implantação dos núcleos urbanos, a legislação sobre grupos indígenas que emanava da Corte portuguesa foi quase completamente ignorada nessa região do país, o que certamente causou prejuízos de diversas maneiras aos povos originários.

Sobre essas relações interétnicas (Cardoso de Oliveira, 1963), o artigo de Luiz Mott, “Etno-história dos índios do Piauí colonial” (Mott, 1978), publicado na década de 1970, talvez seja a primeira obra recente de maior relevância no estado, visando a melhor esclarecer as relações entre sociedades indígenas e

2 - Corresponderia ao espaço geográfico no sertão – ou deserto – que sofreu a invasão colonial vinda da Bahia.

sociedades coloniais no Piauí, compreendendo que o tratamento das informações sobre povos indígenas nessa região ainda está ancorado em visões em desuso sobre povos indígenas, e vêm experimentando mudanças muito recentemente.

Ao discordar da compreensão de Darcy Ribeiro sobre o grau de violência nas periferias da expansão pastoril – segundo Mott, atenuado porque os índios não se interessavam pela atividade de lida com os animais – e embora reconheça que as terras piauienses eram povoadas de indígenas em diferentes sociedades e organizações, Mott reafirma a hipótese da dizimação dos índios no Piauí, o que não o afasta das “abordagens trágicas”, comuns na construção não indígena da história do Piauí, quando os nativos são dizimados ao final do breve espaço que lhes cabe no início da narrativa e da qual desaparecem repentinamente, como se nunca houvessem existido. Essa história da Colônia foi transportada para os livros de história do Piauí e disseminada como a única possível.

Mesmo considerando se tratar da versão usada pelo Estado para encobrir as investidas coloniais às terras tradicionais indígenas, ainda restam controvérsias sobre as datas e os nomes das pessoas que iniciaram o processo chamado de “desbravamento” das terras piauienses. Prevalece a versão de que a Casa da Torre, morgado instalado no oeste da Bahia, comandada por Garcia d’Ávila, teria iniciado a ocupação das terras do Nordeste extremo, abrindo campos para os rebanhos de gado, que se multiplicaram rapidamente, ao mesmo tempo em que lutava contra os nativos na tentativa de escravizá-los para o trabalho nas plantações de cana-de-açúcar e expulsá-los de seus territórios ancestrais.

A narrativa épica postula que alguns fazendeiros instalados no rio São Francisco, em busca de expandir a criação de gado, passaram a ocupar, a partir

de 1674, com cartas de sesmarias³ concedidas pelo governo de Pernambuco, terras localizadas às margens do rio Gurguéia. Um desses sesmeiros, o capitão Domingos Afonso Mafrense, também conhecido como Domingos Afonso Sertão, teria fundado trinta fazendas de gado, tornando-se o mais eminente colonizador da região. Em realidade, um dos autores do genocídio contra as populações indígenas, implicado na escravização, concebida até hoje como um tipo de direito natural da Colônia, sem nenhum tipo de reparação por parte do Estado nacional às populações espoliadas.

Também afirma a mesma corrente histórica que, por vontade de Domingos Afonso Sertão, as fazendas foram legadas, após a sua morte, aos padres da Companhia de Jesus. Enquanto gerentes qualificados, os jesuítas contribuíram decisivamente para o desenvolvimento da pecuária piauiense, que atingiu seu auge em meados do século XVIII. Naquele período, os rebanhos da região abasteciam todo o Nordeste, Maranhão e províncias do Sudeste brasileiro. Com a expulsão dos jesuítas, as quintas da Mafrense foram incorporadas à Coroa e, posteriormente, entraram em declínio.

Naquela quadra e em novo avanço, atravessando o rio São Francisco, a expansão da colonização desde o sertão da Bahia atingiu os sertões sul e sudeste do atual estado do Piauí.

O governador-geral do Estado do Brasil, Dom João de Lencastre, teria mandado fundar a vila de Nossa Senhora do Livramento de Paranaguá, hoje município de Parnaguá, localizado no extremo sul do Piauí, em cumprimento às ordens régias de 10 de novembro de 1698 e 2 de dezembro de 1698, para

3 - De sesma, derivado do latim *sexma*, ou seja, “sexta parte”, foi um instituto jurídico português que regulamentou a distribuição de terras destinadas à produção agrícola. O Estado, recém-formado e sem capacidade de organização à produção de alimentos, decidiu aplicar essa forma ao Brasil colonial mundo. Esse sistema surgiu em Portugal durante o século XIV com a Lei das Sesmarias de 1375, criada para combater a crise agrícola e econômica que atingiu o país e a Europa, e que a peste negra agravou.

que seus habitantes resistissem aos índios “Acroazes, Mocoazes e Rodeleiros” (Medeiros, 2005, p. 2).

As guerras ocorridas no sertão maranhense, especialmente na região dos rios Mearim, Itapicuru e Munim, e no sertão piauiense continuaram ao longo século XVIII, entrando pelo século XIX na região sul do Piauí.

Ainda ocorriam conflitos entre populações de colonos e indígenas Pimenteiros até o final do período colonial. Essa narrativa de luta que, mais de dois séculos, termina com o “extermínio” dos indígenas em solo piauiense, se estabelece como senso comum. Importante lembrar que a percepção dos administradores delegados da Colônia era marcada pela visão preconceituosa e agressiva em relação aos que defendiam seus territórios:

[...] terras de gentios e estabelecendo-os nelas, servissem de barreira, cobrindo esta capitania, pois, ao passo que se saneava fora esta pestífera raça, se evitavam os descontos, vexações e despesas que o povo faz na conquista daqueles e os graves prejuízos que causam, ainda depois de serem aqui metidos e aldeados (Mott, 2010, p. 43).

A situação de silenciamento e apagamento da presença indígena no Piauí permaneceu praticamente inalterada até o século XVIII, com exceções de episódios em que o aparecimento de lideranças como Mandu Ladino e sua resistência contra o colonato teve como rebatimento o aumento da reação colonial aos povos indígenas, e forçou à produção de políticas de Estado, que engendraram desaparecimento ou transformação de populações indígenas em camponesas ou proletárias. O uso de processos de mistura étnica, ideologicamente voltados ao apagamento da memória ancestral pela suposta inexistência ou desconhecimento de suas origens, em alguns casos, trouxe mesmo a repulsa

de pertencer ou se identificar como indígena. Os efeitos dessa condição perduraram até o século XX, mas esse quadro teve mudanças.

Xamã na política

Entre o século XVII, período de criação dos primeiros núcleos urbanos do Piauí em formação até a Constituição de 1988, e a criação em 2005 da Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas de Piripiri, o surgimento de lideranças indígenas nativas colaborou para fomentar um *continuum* descontínuo de processos graduais de aquisição de sinais identitários que trazem sentido à diferença entre indígenas e não indígenas.

Apesar de que, desde a segunda metade daquele século, a história contada pelos indígenas piauienses tem vivido alterações significativas, com o surgimento de reivindicações de direitos específicos feitas por organizações indígenas junto ao Ministério Público Federal, como exemplo, a reivindicação da Associação Indígena Itacoatiara de Piripiri (Sousa, 2019), e o ressurgimento de grupos étnicos em outras regiões do estado, como a reidentificação dos indígenas Cariris, na região da Serra Grande, no município de Queimada Nova, região sudeste do Piauí, a percepção da sociedade piauiense sobre sociedades indígenas presentes em sua formação repousa sob a perspectiva da invisibilidade atribuída a essa existência nativa e ancestral em sua matriz.

Dessa forma, embora haja presença física e material de sociedades indígenas em todo o território do Piauí, como os da etnia Tremembé em zonas do litoral no extremo norte do estado, cujos sítios foram pesquisados por historiadores e arqueólogos (Borges, 2006), e pela quantidade de registros de inscrições rupestres nas formações rochosas desde o norte, passando pelo centro, até o

sul, além dos estudos da Fundação Museu do Homem Americano – Fundham, em São Raimundo Nonato, região sudeste do estado, a existência contemporânea de sociedades indígenas tem sido pouco considerada e a herança ancestral pouco ou quase nunca levada em consideração.

Assim, este artigo também busca destacar a presença das sociedades indígenas no Piauí dentro do âmbito da luta por políticas públicas, considerando que é, ainda, em pequena quantidade, a produção acadêmica, até o momento, sobre a presença atual de populações originárias no Piauí, a fim de compreender as razões, os meios e processos que permitiram às populações indígenas dessa região reivindicar para si o reconhecimento de uma diferença étnica, em meio aos discursos e narrativas que ainda trafegam em direção oposta. Trata-se também de instituir um marco importante na consecução de objetivos coletivos, ou seja, tentar acesso a direitos específicos onde antes apenas havia a certeza da inexistência. E o que dizer de uma abordagem antropológica desse caso?

Nosso objetivo neste texto se adequa aos interesses recentes de uma antropologia da política no Brasil:

Para a antropologia, é preciso investigar tais trocas dentro do contexto etnográfico em que ocorrem, buscando a compreensão das relações sociais envolvidas. Em muitos casos, essa compreensão é fundamental para percebermos que a política opera com valores da sociedade mais abrangente, tradicionalmente associados a outras esferas da vida social, como família e religião, mas considerados ilegítimos quando operados na esfera política. [...] Onde ficaria, então, a responsabilidade e a contribuição da antropologia para com os princípios da democracia representativa e o aperfeiçoamento das suas instituições? (Kuschnir, 2007, p. 165).

Nesse ponto, sobressai uma questão que diz respeito à ação política participativa do xamã Chicão Capacete. A partir do início do terceiro período de campo, entre 2016 e 2017, em Piripiri, e com o objetivo de escrita da tese de doutorado, pude observar que a liderança religiosa é sempre acionada para dirimir questões que tenham a ver com as famílias indígenas, junto às autoridades em geral, desde a justiça local até o executivo. O cacique e o pajé também são vistos pelas famílias como referências locais em relação às questões dos indígenas em Piripiri, e também participam e possuem relevância no movimento do Piauí.

Os líderes compõem um modo de dupla liderança, que busca equilibrar as tomadas de decisão dos grupos familiares, que anteriormente relegavam somente ao cacique ou aos presidentes da Associação Itacoatiara. Do ponto de vista interno do movimento indígena no Piauí, a reidentificação de coletivos fornece a capacidade dos líderes das organizações indígenas de reivindicar politicamente não apenas a diferença “cultural”, mas fortalecer a reivindicação de direitos específicos, como saúde (Brasil, 2002)⁴, por exemplo. As lideranças, como as do xamã Chicão Capacete, são investidas e passam a reivindicar políticas inerentes a essa diferença étnica, com interesses específicos.

A situação se assemelha ao que Esther Langdon observou junto aos indígenas Siona da Colômbia. A autora entende o xamanismo como um modo performático, e o papel deste como expressão da especificidade cultural perante a violência colonial e pós-colonial. A história oral reconta como o “papel xamânico transformou-se no papel do poderoso cacique *curaca*, em resposta

4 - Sobre isso, em 2002, instituiu-se a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Diz o texto, e continua até o presente momento, que “os povos indígenas estão presentes em todos os estados brasileiros, exceto no Piauí e Rio Grande do Norte (*grifo nosso*), vivendo em 579 terras indígenas que se encontram em diferentes situações de regularização fundiária e que ocupam cerca de 12% do território nacional. Uma parcela vive em áreas urbanas, geralmente em periferias” (Brasil, 2002, p. 9).

adaptativa às atividades missionárias” (Langdon, 2016, p. 9, *grifo nosso*), e salienta, em relação ao xamanismo, que tanto a Constituição colombiana de 1991 quanto as redes urbanas neoxamânicas associam à preservação ecológica, à medicina tradicional, à identidade étnica e ao bem-estar da comunidade.

O caráter étnico, defino aqui como aquele que distingue um coletivo dos demais, consegue organizar por similaridade cultural interna, história comum, tratamento externo semelhante e marcadores étnicos reconhecíveis e identificáveis, apesar do esforço sistemático estatal através do uso da violência em vários graus e formas, além do uso reiterado de técnicas sutis de silenciamento, além da negação das existências para encobrir as diferenças.

Compreendo que tais reidentificações indígenas partam de um tipo de negação silenciosa da presença indígena, que desloca todos os conteúdos simbólicos no que diz respeito aos indígenas, misturando esses conteúdos ao que se reproduz a partir de vários aspectos, como a literatura, que evidenciam o desaparecimento e a eliminação das sociedades indígenas, somados às dificuldades colocadas pela cruzada religiosa, que busca transformar os povos indígenas em cristãos para as igrejas, postos à prova, à medida que o processo de aquisição de séries de camadas de pertencimento progride no sentido de busca de uma identidade étnica que se julgava perigosa ou à qual não se deve aderir, porque pode provocar mesmo a eliminação física. Dona Raimunda Colher de Pau, uma das lideranças indígenas do grupo de famílias chamado Colher de Pau, e uma das fundadoras da Associação Itacoatiara, a primeira organização indígena do Piauí no século XXI, afirmou certa vez: “A gente tinha medo de dizer que é índio e o povo querer matar a gente”.

Desse modo, paira uma percepção de senso comum que considera os povos indígenas como inexistentes, que usa o apagamento e a baixa importância

atribuída ao legado dos povos indígenas no Piauí como modo de manter a invisibilidade na qual vivem e contra a qual resistem. A reivindicação sobre direitos sociais é parte dessa posição política contra a inexistência. E de que maneira o ressurgimento e a reidentificação funcionam contra a situação de apagamento, e como a figura do xamã torna-se importante para reivindicar?

Uma visão ingênua ou excessivamente laica argumentaria sobre o modo entrelaçado com o qual a religiosidade e a política se misturam. A partir do século XVI, há muitos exemplos de uma relação complexa entre crenças e posições políticas. A história das liberdades religiosas e políticas, os aspectos necessários e fundacionais de uma série de direitos, como a própria religião, são marcados por conflitos e conciliações que afetam as decisões das pessoas.

Desse modo, entendo que as várias experiências religiosas na modernidade são caracterizadas pela pluralidade de experiências, permitindo que pessoas assistam a diferentes religiões simultaneamente e transitem através de diferentes lugares e rituais sagrados. Um dos desafios para o xamã Chicão Capacete é o de estabelecer limites para incorporar diferenças e, ao mesmo tempo, preservar suas identidades religiosas plurais. Parte da reação católica no período moderno - e não se pode esquecer a forte influência das religiosidades católicas na produção da sujeição religiosa no Brasil e no Nordeste - foi a demonstração de uma igreja militante, que buscava combater os hereges e manter sua doutrina.

Quanto maior a demonstração dessa força, com rituais exaltados, maior o receio da instituição e maior a contrapropaganda à igreja católica feita pelos diversos segmentos religiosos, como nos textos de humanistas do século XVI que condenavam práticas como as que organizam a estrutura das sociedades

indígenas no Nordeste. A defesa da liberdade religiosa acirrou o debate entre os intelectuais e contribuiu para a perda de prestígio da igreja católica.

Sugiro que, em relação a líderes indígenas, a criação de uma organização indígena e o surgimento de lideranças indígenas colaboraram para fomentar um *continuum* descontínuo de processos graduais de aquisição de sinais identitários que trazem sentido à diferença entre indígenas e não indígenas, ao mesmo tempo que, do ponto de vista interno da organização, forneceram a capacidade dos líderes da organização para reivindicar politicamente não apenas a diferença “cultural”, mas a partir de um lugar onde direitos específicos são investidos e acesso a políticas inerentes a essa diferença. O caráter étnico, definido aqui como o que distingue um coletivo de outros grupos, organiza por similaridade cultural interna, história comum, tratamento externo semelhante e marcadores étnicos reconhecíveis e identificáveis.

Nesse sentido, proponho que tais reidentificações partam de um tipo de negativo silencioso sobre a diferença, que é colocado à prova, à medida que avança o processo de aquisição de séries de camadas de adesão à identificação.

O conceito de identidade social formulado por Erikson vê a ideologia apenas como uma condição dela. De acordo com o conceito que ele concebe, a ideologia é definida como um corpo coerente de imagens compartilhadas, ideias e ideais, que, baseados em uma *weltanschauung* implícita, em uma imagem altamente estruturada do mundo, em um credo político ou, mesmo, em um credo científico (especialmente se aplicada ao homem), ou em um “modo de vida”, fornece aos participantes uma orientação coerente e total, embora sistematicamente simplificada, no espaço e no tempo, em meios e fins (Erikson, 1968), ignorando o conceito de ideologia como falsa consciência, defendida

por Mannheim e Merton. E quando discutimos sobre representação e ideologia?

É nesse sentido que Cardoso de Oliveira aponta elementos das formulações de Poulantzas e Althusser, Berger e Luckmann na construção do conceito de representação coletiva. O conceito de ideologia formulado por Poulantzas é analisado pelo autor para diferenciá-lo da representação coletiva. Segundo Poulantzas, as ideologias não podem ser dissociadas da experiência vivida pelos atores, ou seja, não há necessariamente uma reflexão sobre o conteúdo ideológico das práticas sociais. Ideologia, então, em vez de representações coletivas, seria uma forma na qual as representações são assumidas.

Presumo que haja o entendimento atual de que o fenômeno da etnicidade lida tanto como “fenômenos diferentes” quanto como “manifestações diferentes do fenômeno”, mas uma base para aquisições que produziu o que pode ser denominado um domínio de etnia. Inicialmente, a atribuição categorial na dialética provocada pela correlação entre exógeno/endógeno, constituindo o poder de nomear, em que os atores identificam e são identificados pelos demais.

Então, os limites dos nós, produzidos e reproduzidos pelos atores que os manipulam no curso das interações sociais, mais ou menos estáveis, cuja manutenção não depende da permanência de suas culturas. Posteriormente, o que pode ser pensado como a exibição de símbolos de identidade, que codificam a crença em uma origem comum, seguida pela questão do “realce”, que abriga o conjunto de processos pelos quais traços étnicos são destacados na interação social, é que grupos étnicos não constituem entidades discretas e homogêneas nem o processo de modernização condena os laços étnicos ao desaparecimento.

Sobre a trempe e o conhecimento do xamã

Sobre a ação do xamã Siona, Langdon (2016) observa que há uma representação efetiva na ação do xamã:

[...] com um papel que ia além da solução para graves doenças ou infortúnios, pois era o protetor de sua comunidade em todos os sentidos, responsável pelo bem-estar coletivo, conduzindo cerimônias *yajé* para garantir o sucesso da caça e da pesca, boas colheitas, e relações harmoniosas em geral com seres invisíveis que influenciam acontecimentos “deste lado” (Langdon, 2016, p. 16, *grifo nosso*).

Desse modo, a ação política e religiosa do pajé⁵ não apenas aparece como novidade em relação ao início do movimento indígena no Piauí nesse século, mas acentua a importância do papel que este desempenha de unir as famílias a outros grupos sociais na cidade. “Após a quase extinção dos xamãs praticantes no século XX, suas performances surgiram nas duas últimas décadas como uma estratégia-chave na fomentação das especificidades étnicas e nas lutas contemporâneas pelos direitos indígenas” (Langdon, 2016, p. 9).

Outro aspecto a se salientar é que a performance xamânica do pajé Chicão abre espaços para a amplitude da expressão das diferenças étnicas produzidas pela indianidade, e opera em outros registros, como a espiritualidade, e suas expressões enquanto forma de alcançar os interesses da comunidade de indígenas em Piripiri. Suas ações ressaltam a participação religiosa nos espaços de tomada de decisão e protagonismo na construção de políticas públicas para os povos indígenas do estado do Piauí.

5 - O cacique Zé Guilherme, líder da etnia Tabajara em Piripiri, diz que antes dele foram pajés Helvídio “Bodó” Beiju e o “Vêi” Paulo Colher de Pau, ambos encantados.

Seu poder se estendia aos campos político e social. Organizava atividades de trabalho comunitário, encontros festivos, realizava casamentos e cerimônias de nomeação, punia ou reprimia indivíduos cujas atividades divergentes eram socialmente prejudiciais. De acordo com os Siona, o papel de liderança era análogo ao do padre para os brancos (Langdon, *op. cit.*, p. 16).

Em entrevista realizada em Piripiri, perguntado sobre como solucionava o problema de suas percepções de religiosidade, inclusive anteriores à sua reidentificação como indígena, dado ao fato de ter sido líder evangélico e da Renovação Carismática Católica, explicou que seu conhecimento é tripé, formado por três estruturas, “Jesus Cristo é o primeiro, o índio é o segundo e o terceiro é Oxalá, Paz e Amor”. Para ilustrar, o pajé usou a figura de uma trempe, um utensílio doméstico apoiado em três pontos, usado para cozinhar. “Se um dos pés faltar, caem os outros dois”.

Compreendi que, assim como a religiosidade diversa do pajé se sustenta em mais de um espaço sagrado, também permite que use seu conhecimento tripartido para sua ação política, pois permite que ele acesse variados espaços sociais de religiosidade, mas também de surgir como diferente, usando cocar, brandindo o maracá sagrado e performando suas diferenças, cantos sagrados, mas também convicções e crenças, inclusive sobre o poder de estar presente nas decisões que dizem respeito ao coletivo de famílias, em amplo aspecto. O xamã diz sobre isso:

Para mim, as coisas são suportadas neste tripé. No entanto, você deve compreender que se ficar só em dois, uma panela vai para o chão. Então, os três devem ser iguais em tamanho. Vem primeiro Deus, depois vem o índio e meu trabalho aqui, e depois a umbanda, Oxalá Paz e Amor. Quando sou chamado por Raimunda Rocha, na paróquia de N. Sra. dos Remédios, para atender nas ofertas, vou lá

e faço com muita satisfação. Agora mesmo, preciso ir a uma reunião de saúde indígena que me interessa muito, mas no mesmo dia tem aniversário do terreiro, e o que eu vou fazer?

Referências

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde, 2002. 40 p.

BORGES, Jóina de Freitas. **Sob os areais**: arqueologia, história e memória. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Aculturação e “fricção interétnica”. **América Latina**, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963.

CHAVES, C. de A. **Antropologia da política**: tramas e urdiduras de um novo campo de pesquisa. Anuário Antropológico, 2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

ERIKSON, E. H. **Identity**: youth and crisis. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1968.

KUSCHNIR, K. Antropologia e política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 22, n. 64, p. 163-167, jun. 2007.

LANGDON, E J. A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático. **GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 1, n. 1, 2016.

MAGNANI, J. G. C. **Xamãs na cidade**. Revista USP, São Paulo, n. 67, p. 218-227, set./nov. 2005.

MEDEIROS, R. P. de. Bárbaras guerras: povos indígenas nos conflitos e alianças pela conquista do sertão nordestino colonial. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina. **Anais [...]**. Londrina: ANPUH, 2005.

MOTT, L. Etno-história dos índios do Piauí colonial. In: MOTT, Luiz. **Piauí colonial**: população, economia e sociedade. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1978.

MOTT, L. **Piauí colonial**: população, economia e sociedade. 2. ed. Teresina: APL; Fundac; Detran, 2010.

SILVA, M. C. da. O Piauí e o estado do Maranhão: história e historiografia em perspectiva. In: LIMA, N. C. (org.). **Páginas da história do Piauí colonial e**

provincial. Teresina: EDUFPI, 2020.

SOUSA, H. F. de. Conference proceedings. IUAES WORLD CONGRESS; CONGRESSO MUNDIAL DE ANTROPOLOGIA, 18., 2018, Florianópolis. Anais [...]. GROSSI, Miriam Pillar; SILVA, Simone Lira da [*et al.*] (org.). Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018. p. 2361-2380. Disponível em: https://www.pt.iaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=766.

SOUSA, H. F. de. **Existências resistências, “aí é apostado, TII!!”**: reconhecimentos e identificações indígenas Tapuias e Tabajaras em Piripiri - Piauí. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

Insubmissos e a arte de reinventar as trajetórias

Sâmara Vanessa Nascimento Costa

Introdução

Tendo a religiosidade como fator preponderante no processo de colonização, a luta contracolonialista permanece ativa, revelando-se nos resgates de formas de vida e de relações com o sagrado, que foram estigmatizadas pelo processo eurocristão colonialista. Assim, numa subversão ao logocentrismo colonial, o presente artigo mergulha no campo do paganismo contemporâneo ou neopaganismo.

A história do Brasil, como diz Viveiros de Castro (2015), é a história de uma sucessão de genocídios e etnocídios, de expedições punitivas dos governos coloniais, de catequese etc. No entanto, por mais bem-sucedido que tenha sido o processo de desindianização levado a cabo pela catequização e pela missionarização, não é possível zerar a história e eliminar toda a memória, e mesmo quando diferentes comunidades são destruídas, os coletivos humanos reinventam modos de vida. Viveiros de Castro (*op. cit.*) afirma que não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas, e nessa perspectiva, os processos de “etnogênese” vêm marcando a história contemporânea.

Construindo passos nessas trilhas antropológicas, venho investigando a ancestralidade, a ressignificação, a luta e o poder de pessoas e divindades que

resistem ao tempo e aos processos colonialistas. Debruço-me sobre o caminhar de resistências, buscando compreender como a desobediência à ordem colonialista pode levar a reivindicações identitárias, a reinvenções no modo de existir e ao resgate ancestral, tendo como base a ressignificação de uma espiritualidade pagã vivenciada por povos originários do estado do Piauí.

Aprendendo a desobedecer

De acordo com Santos (2015), o processo de colonização no Brasil buscou destruir os povos afro-pindorâmicos¹, suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo monoteísta.

Para entender essas tentativas de substituição/destruição/apagamento dos valores socioculturais dos povos afro-pindorâmicos, é preciso pontuar dois conceitos-chaves: colonização e contracolônização². Compreende-se por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e, até, de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E compreende-se por contracolônização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contracolônizadores, os símbolos, as

1 - Povos vindos do continente africano e os povos que aqui já habitavam, de língua tupi, que chamavam essa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras).

2 - Esses conceitos serão aqui trabalhados a partir da ótica de Bispo dos Santos. Pensador e militante de grande expressão no movimento quilombola e nos movimentos de luta pela terra, membro da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – Conaq e da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí – Cecoq/PI. Foi professor e mestre convidado do projeto Encontro de Saberes, na Universidade de Brasília. É lavrador, poeta, escritor, intelectual e um semeador incansável dos encontros resolutivos e das confluências de saberes.

significações e os modos de vida praticados nesses territórios. (Santos, 2015, p. 47 e 48).

Santos (2018) aponta como o processo de colonização no Brasil está diretamente relacionado à tentativa de apagamento e substituição das crenças religiosas dos povos afro-pindorâmicos. Povos esses considerados pagãos, que se relacionavam de forma harmônica com a natureza, cultuando seus elementos, como a terra, a água, o sol, a lua e o ar, considerando todo esse universo como sagrado e cultuando diferentes deusas e deuses, que representavam fenômenos da natureza e da vida humana, sendo assim, pertencentes a uma cosmovisão politeísta.

Nos documentos da Igreja que eu avaliei, as autorizações e as permissões para que povos fossem escravizados não dizem a cor da pele desses povos, dizem a religiosidade. A bula de 1455 do Papa Nicolau V diz que quem deve ser escravizado são os pagãos e os sarracenos. Ela não diz que é preto, nem branco, nem indígena. São os pagãos. São os povos que têm uma cosmologia. Que povos são esses? São povos que continuam comendo dos frutos das árvores. São povos que não obedeceram à orientação do deus eurocristão. São povos que não sentem obrigação de trabalhar. São povos que não precisam comer com a fadiga do suor, porque a natureza já oferta a comida (Santos, 2018, p. 5).

A palavra pagã deriva do latim *paganus* e significa “pessoa do *pagus*”, isto é, pessoa do campo, aquela que conserva as tradições ancestrais e politeístas relacionadas ao campo, considerando a natureza divina. De forma simplista, me vem o questionamento: Por que demonizar o culto à natureza? Que perigo ela oferece? Se vinha da terra o alimento e o sustento desses povos, nada mais justo do que considerar a natureza divina e honrá-la. No entanto, todas e todos

que se recusavam a seguir o Deus cristão eram considerados não somente inimigos, mas “a própria personificação do mal” (Azzi, 2004, p. 128).

Assim, a morte e a escravidão dos povos pagãos afro-pindorâmicos foram consideradas legítimas a favor da expansão do reino do Deus eurocristão. Santos (2015) aponta que a Bíblia foi um dos principais mecanismos da colonização; em contrapartida, a força e a sabedoria ancestral dos povos pagãos sinalizavam representações de existências e resistências que expõem um modo de vida desobediente a essa esfera euro-cristã-colonialista.

Resgatando e ressignificando a força ancestral

Segundo Guerreiro (2006), a partir da década de 1960, surgem novos movimentos religiosos, partindo do descontentamento dos valores comuns da cultura e da sociedade expressos no movimento de contracultura. Nesse cenário, o neopaganismo surge como um movimento religioso contemporâneo, que acredita nos deuses antigos e busca inspiração e reconstrução das antigas religiões pré-cristãs europeias e/ou das tradições indígenas do país de origem dos praticantes, seguindo três princípios básicos: o culto à ancestralidade, o culto politeísta e a relação com os ciclos da natureza (Bezerra, 2019).

Através da desobediência e da resistência, os neopagãos retomam suas ancestralidades, ressignificam suas identidades, ativando suas conexões com entidades sagradas e com a terra. Na busca pelos laços com a ancestralidade, surge o paganismo piaga, também chamado de piaganismo, uma tradição politeísta e pagã nascida no estado do Piauí em meados de 2012, representando uma força contra-hegemônica e um movimento de reavivamento de cultos pa-

gãos do Piauí. O que ocorre aqui não é uma “viagem de volta” ao passado, mas uma revitalização de costumes (Oliveira, 1998).

O paganismo piaga é fruto das inquietudes de pagãos que não queriam apenas cultivar panteões estrangeiros, mas também se conectar com a identidade regional. Assim, surge no Brasil a primeira religião neopagã brasileira (Bezerra, 2019), com um santuário politeísta localizado na zona rural do município de José de Freitas, em meio à mata de cocais piauiense, chamada de Vila Pagã.

A Vila Pagã é uma comunidade formada por pagãos com o objetivo de preservar as tradições pagãs na atualidade. Para Nolêto, sacerdote e fundador do Círculo Piaga, o piaganismo fortalece a identidade e os aproxima da sacralidade do bioma, através da conexão com os deuses e guardiões que ali reinam. O piaganismo, diz Nolêto, é “o culto mágico da terra e dos espíritos do lugar” (Nolêto, 2015, p. 13). A integração dos piagas com a terra se apresenta dinamicamente a partir de 2014 com a construção da Vila. Hoje, ela possui uma área de 90 mil metros quadrados e é reconhecida como um complexo natural e uma das maiores áreas destinadas à preservação politeísta em todo o mundo (Rabelo, 2021).

Conhecendo o piaganismo

O termo *piaga* é derivado do idioma tupi e é utilizado como sinônimo das palavras curandeiro e feiticeiro. Os piagas teriam sido o povo de culto solar que teria habitado a região Norte/Nordeste do Brasil há aproximadamente 7 mil anos. Estes deixaram suas marcas em sítios arqueológicos pelo Piauí, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e em alguns territórios do Norte do país. O ter-

mo piaga também faz referência aos adeptos da espiritualidade pagã piaga, que buscam, através da conexão com a ancestralidade, o fortalecimento de sua identidade regional (Nolêto, 2015).

Manuela Carneiro da Cunha (1986) afirma que os processos identitários seriam considerados atos políticos, e que a cultura pode ser reinventada e investida de novos significados. Para o antropólogo Michel Agier (2001), a cultura é utilizada para servir às reivindicações, aos discursos e às declarações identitárias, ou seja, os indivíduos sentem a necessidade de declarar sua identidade e resgatá-la. Esta pode ser perdida e/ou reencontrada. Agier (*op. cit.*) também aponta que a identidade pode ser produzida como fundamento das territorialidades; os piagas constroem relações de resistência a partir da relação com a terra.

Os adeptos do piaganismo aproximam-se da ancestralidade da terra através de pesquisas sobre a própria história e de práticas que buscam a reconexão com a sacralidade individual e com a natureza. No piaganismo, deusas, deuses, guardiões e encantados guardam em si a sacralidade da terra, habitando rios, mares e matas, manifestando-se nos rituais e cânticos. Essa cosmologia possui vertentes próprias, cultuando entidades regionais, mas também perpassa por cultos da chamada corrente colona, que é representada por entidades não locais.

Atualmente, as energias cultuadas pelos piagas são englobadas em dois grandes grupos, chamados de “correntes”. São elas “corrente da terra” e “corrente colona”. A primeira se divide em várias linhas de culto, em que são cultuados os espíritos e divindades da terra (relativo ao Brasil); e na segunda, há várias subdivisões de cultos “independentes”, mas que possuem o diferencial de ter o culto piaga como agregado (Nolêto, 2015, p. 37). A presente pesquisa

debruça-se com ênfase na corrente da terra, que percorre o caminho da conexão ancestral a partir do culto às divindades e entidades espirituais nativas do Piauí e do Brasil.

A corrente da terra se subdivide em cinco linhas: Linha Piaga, Linha das Almas, Linha do Culto Índio, Linha dos Encantados e Linha dos Deuses Nativos. Algumas das entidades sagradas cultuadas aqui são: Folharal – espírito das matas, protetor das plantas e animais; Cabeça-de-Cuia – guardião dos rios Parnaíba e Poti; Piaga Alado – grande guardião dos conhecimentos antigos do lugar (Nolêto, 2015).

Atualmente, os piagas estão presentes nas cidades de Teresina, José de Freitas, Parnaíba e João Pessoa, existindo membros consagrados e membros em formação, totalizando um grupo de 14 pessoas. Nolêto (2015) afirma que o piaganismo “bebe” das interpretações dos registros rupestres e das diversas outras expressões da cultura popular piauiense. Canclini (2003) compreende cultura popular como um enredo que é construído a partir de intervenções da própria comunidade. A partir de suas intervenções, os piagas reivindicam sua cultura, sua identidade e sua ancestralidade.

Compreendendo suas origens como um elo com o sagrado, os piagas apontam como uma de suas maiores heranças dos ancestrais da terra o conjunto de pinturas e gravuras rupestres. Para Novaes (2019), a arqueologia da religião analisa o contexto arqueológico a partir de aspectos subjetivos do cotidiano, buscando compreender as motivações que levaram um grupo ou indivíduo a se relacionar com o sagrado, considerando que, além da materialidade visível, existe uma vida invisível a ser compreendida pela ajuda dos estudos arqueológicos.

De acordo com Nolêto (2015), o piaganismo se faz a partir de releituras de antigas práticas sagradas, é uma ressignificação e uma soma de heranças dos ancestrais da terra e dos ancestrais espirituais. Celebrar a terra é celebrar os que viveram e os que vivem nela, animais, plantas, humanos e divindades sagradas. Para os piagas, a preservação e o cuidado com o meio ambiente se entrelaçam ao sagrado, praticando ritos de celebração à natureza, como a Festa da Fertilidade, Festa da Carnaúba, Festa da Vida, Festa das Flores, Festa do Sol etc.

O antropólogo Tim Ingold (2015) elabora uma abordagem ecológica da vida. O ambiente não é percebido como algo isolado, a sua existência perpassa por tudo aquilo com que se relaciona, compreendendo-se que se desenvolve por e através de modos de vida diversos, construindo sempre uma relação contínua, em constante andamento, que constitui as especificidades da vida.

Desafinando o coro dos contentes ou desobediência pagã

Os piagas lutam para reduzir a visão cristianizada que demoniza suas divindades. Diversas entidades sagradas cultuadas pelos povos pagãos antigos do Piauí foram marginalizadas, demonizadas e reduzidas à categoria de lendas locais. Como exemplo, temos em Teresina, capital do estado, a representação do Cabeça-de-Cuia, que compõe o Parque Ambiental Encontro dos Rios, ponto turístico localizado na zona norte da cidade. Essa representação do Cabeça-de-Cuia faz referência a uma lenda popular sobre um antigo pescador da região chamado Crispim.

Crispim era um jovem pescador que morava nas margens do rio Parnaíba. Um dia, revoltado por falta de comida, espanca sua mãe, provocando sua morte. Contudo, antes de morrer, sua mãe lança uma maldição, transformando-o

em um monstro de cabeça enorme no formato de uma cuia, e o condena a vagar dia e noite pelos rios Poti e Parnaíba, podendo se libertar da maldição apenas após devorar sete meninas virgens de nome Maria.

O site Piauí Hoje.com apresenta essa lenda como “a principal lenda do Piauí e a mais violenta, sob os signos do feminicídio” (Piauí Hoje.com, 2020). No site do *G1 Piauí*, encontra-se uma reportagem que divulga a lenda como um pano de fundo para um jogo virtual de terror. O jogo foi apresentado como trabalho de conclusão do curso – TCC de Artes Visuais da Universidade Federal do Piauí; na reportagem, o estudante destaca que se utilizou do gênero terror para ilustrar o tom tenebroso da história. Ele afirma: “O gênero é talvez a melhor forma para se desenvolver tal lenda, que é tão aterradora” (G1 Piauí, 2015).

Dissemina-se, assim, a representação do Cabeça-de-Cuia como um monstro, amaldiçoado e temido. No entanto, o Cabeça-de-Cuia, como já citado, é para os piagas um guardião dos rios, uma divindade sagrada e cultuada pelos ancestrais dessa terra, na qual foram encontrados registros rupestres. Na corrente da terra, ele pertence à Linha Piaga; apesar de ser um encantado, ele está ligado ao culto dos antepassados do lugar, não tendo relação com o pescador Crispim, o qual o deixou famoso.

No piaganismo, o mito do Cabeça-de-Cuia surgiu a partir de um indígena, que em uma de suas pescarias se encantou e sofreu uma transmutação, criando barbatanas, guelras e uma cabeça que lhe permite boiar nas águas. Ele é celebrado pelos piagas com cânticos, rituais e oferendas. Nas celebrações, através do trabalho de mediunidade, os espíritos ou divindades podem transmitir mensagens (Nolêto, 2015; 2019):

Em seu canto, entoado durante festas em sua homenagem, o Cabeça-de-Cuia faz questão de afirmar que não é o Crispim assassino, demonstrando certo ressentimento pela sua história, que foi detur-

pada. [...] parece guardar certa mágoa dos colonizadores, que o demonizaram e sacrificaram os antigos povos indígenas que estavam ligados ao culto das águas (Nolêto, 2019, p. 140).

O Cabeça-de-Cuia, que manifesta as crueldades do machismo e do feminicídio, é uma representação brutal de como as forças da colonização humilham, subjugam e demonizam culturas e tradições de povos originários. O Cabeça-de-Cuia é apenas uma dentre tantas divindades sagradas que tiveram sua história deturpada pelo processo de colonização. Em seu cântico sagrado, diz (Nolêto, 2019, p. 143):

Índio novo, Índio brabo, sofreu a transformação.
Uns chamaram de encantado, outros, de assombração
Mas quando ele foi levado se tornou um guardião
Num “credita”, num “credita” no que o povo da cruz diz
Tira a terra da sua gente, “inda” diz que o mal eu fiz

Concebe-se que essa luta de reivindicação identitária e essa busca ancestral estão atreladas ao que Marshall Sahlins (1997, p. 46) diz sobre a contraposição às forças do imperialismo ocidental: “A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino”. Assim, os piagas retomam suas origens, quebrando uma ordem colonial.

Entende-se a luta contracolonialista a partir dos processos de resistência e de luta em defesa dos símbolos e dos modos de vida dos povos que foram subjugados pelo processo eurocristão colonialista. Busca-se substituir a narrativa colonial pelas falas e modos de existir dos povos contracolonizadores. Na perspectiva de Boaventura de S. Santos (2008), ele denomina esse processo

de *tradução*, que prevê o olhar sobre a identidade do “colonizado” a partir das margens, buscando a transformação das relações de dominação.

João Pacheco de Oliveira (2018) discorre sobre a eclosão colonial no cotidiano, apontando que diversos segmentos da população foram subalternizados e estigmatizados, e que hoje a intolerância e o racismo são componentes imprescindíveis no modo de organização e dominação social. Ele afirma:

Nas formas usuais de pensar e de sentir, o colonial é visto como algo ultrapassado e irracional, sendo objeto de reprovação e censura. Porém, em contextos de forte conflito de interesses, ou ainda que afetam as hierarquias sociais e o sentimento de honra, tais atitudes podem definir o curso da vida social (Oliveira, 2018, p. 11-12).

O piauiense, envolvido pelas teias da colonização, reproduz apenas uma versão dessa história. O Cabeça-de-Cuia, apontado como uma lenda aterrozante, sem conexão nenhuma com a espiritualidade e ancestralidade local, define o imaginário social. Atravessando as ideias de Foucault compreende-se que esse processo está situado em uma relação de poder. Bhabha (1998) afirma que o colonizador necessita que o “Outro” apreenda seus costumes, mas a finalidade não é fazer com que eles se tornem um deles, e, sim, torná-los seres mais fáceis de serem dominados.

Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), na construção de um pensamento contracolonialista, relatam em *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* como a crença do seu povo foi inferiorizada, e como a imposição da religião cristã foi uma das formas mais sofridas da dominação colonial. Kopenawa ao lado do antropólogo Albert apresentam a cosmologia do povo Yanomami, enfatizando as possibilidades de se relacionar com o mundo além da perspectiva

eurocristã, apontando a importância de essas narrativas chegarem para todas e todos.

A eclosão colonial se mantém na vida contemporânea quando se constata a marginalização e estigmatização da cultura local. No entanto, como afirma Santos (2015), as elaborações de saberes, as formas de vida e de resistência, que são pautadas na força e na sabedoria da cosmovisão pagã politeísta, são fatores que fortalecem o embate contra a colonização. Contracolonizar é um povo reeditar as suas trajetórias a partir das suas matrizes.

Referências

AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, v. 7, p. 7-33, 2001.

ANDRADE, M. de O. A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, p. 106-118, set. 2009.

AZZI, R. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BEZERRA, K. O. **Paganismo contemporâneo no Brasil: a magia da realidade**. 2019. 498 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

CANCLINI, N. G. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CUNHA, M. C. da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

G1. Lenda do Cabeça de Cuia é pano de fundo para jogo virtual de terror. **G1 Piauí**, 24 jul. 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2015/07/lenda-do-cabeca-de-cuia-e-pano-de-fundo-para-jogo-virtual-de-terror.html>.

GUERRIERO, S. **Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução de Eneida Favre. Petrópolis: Vozes, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MAGNANI, J. G. **Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito esotérico na metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

NOLÊTO, J. R. A. **Caminhos piagas: magia e ancestralidade do Nordeste brasileiro**. Joinville: Clube de Autores, 2015.

NOLÊTO, R. **Deuses, encantados, espíritos e outros seres lendários do Piauí**. São Paulo: Clube dos Autores, 2019.

NOVAES, L. de C. N. **O Exu submerso**: uma arqueologia da religião e da diáspora no Brasil. Curitiba: Appris, 2020.

OLIVEIRA, J. P. de. A eclosão do colonial em nosso cotidiano. **Vivência – Revista de Antropologia**, n. 51, p. 11-24, 2018.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, p. 47-77, 1998.

PEREIRA, R. B. Estátua do Cabeça de Cuia no Encontro dos Rios usa máscara contra Covid-19. **Piauí Hoje**, Teresina, 29 abr. 2020. Disponível em: <https://piauihoje.com/noticias/cidade/estatua-do-cabeça-de-cuia-no-encontro-dos-rios-usa-mascara-contr-covid-19-346313.html>.

RABELO, M. dos R. **A roda do ano Piaga**: paisagem e cosmologia na Vila Pagã (PI). 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2021.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, v. 3, p. 41-73, 1997.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI, 2015.

SANTOS, A. B. dos. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, ago. 2018.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **The Relative Native**: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. Chicago: HAU Books, 2015.

A festa de São João em Macapá e a intolerância religiosa

Maria da Conceição da Silva Cordeiro

Marcos Vinicius de Freitas Reis

Introdução

A festa do “Glorioso São João” promovida no terreiro do Ylê da Oxum Apará¹, na cidade de Macapá, envolve, desde seu surgimento, elementos religiosos e profanos. O festejo elabora tradições e ritos sagrados que giram em torno da procissão e do levantamento do mastro, do almoço comunitário, da missa no âmbito sagrado do terreiro, das apresentações de grupos folclóricos tradicionais e musicais, além de uma boa gastronomia regional.

A tradição da festa junina no contexto amapaense revela a essência que a une às festas de padroeiro nas comunidades rurais amazônicas. Assim, a sacralidade dessa festa é representada pela tradição de acender fogueiras, reunir amigos e familiares em seu entorno, na cidade e no interior, motivada pela boa colheita, bênçãos alcançadas e uma série de ocorrências religiosas. Sua celebração é erguida do elemento do culto principal, representado na figura do santo católico “São João”.

1 - Templo religioso dedicado às religiões de matrizes africanas, como o tambor de mina, o candomblé e, em alguns momentos, a umbanda. Tem como sacerdote Pai Salvino de Jesus. Denomina-se por uma associação beneficente com a finalidade de organizar o segmento de religiosidade de matrizes africanas em Macapá/AP, tanto da parte jurídica, através da organização das instituições, quanto de associações e outros.

As festas populares de santos na Amazônia são expressões religiosas que se caracterizam como um tempo ritual estruturado por festejos e sacralidades, em que os indivíduos participantes se relacionam entre si em um clima eucarístico. A festa religiosa se constitui de outro tempo: o tempo da devoção, da experiência espiritual pela qual se pode transitar da “existência de um mundo transcendente ao da experiência cotidiana comum” (Lewis, 1977, p. 18).

A sacralização dos períodos da festa é o que Eliade (2010, p. 76), em *O sagrado e o profano*, definiu como sendo “a reatualização periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos [...] constitui o calendário sagrado, o conjunto das festas”. O que determina o tempo da festa é justamente o seu sentido simbólico, que sinaliza qual é a hora do encontro do homem religioso com o seu sagrado, fazendo-o “crer que vive então num outro tempo, que conseguiu reencontrar o *illud tempus* mítico”.

A tradicional Festa de São João do terreiro do Ylê da Oxum Apará teve seu início na década de 1980, quando da chegada do pai de santo dessa casa na cidade de Macapá/AP. A devoção a São João tem conexão com a prática católica do pai de santo e se iniciou, oportunamente, da junção do aniversário de sua cabocla Dona Maria Mineira, com data comemorativa todo dia 5 de junho, e em substituição à festa de São José de Ribamar, de devoção de um filho de santo da casa que, por questões de mudança, não pode mais realizá-la.

Oficialmente, a festa inicia no dia 24 de junho e se estende por quinze dias. No entanto, nos últimos três anos, foi inserida na programação da festa a realização de seminários e rodas de conversa em alusão ao fato comemorativo. A atividade pedagógica antecede o início do festejo e ocorre em parceria com o grupo de pesquisa Cepres² da Universidade Federal do Amapá – Uni-

2 - Centro de Estudos de Religião, Religiosidade e Políticas Públicas, fundado em 2013 nas dependências da Universidade Federal do Amapá com o intuito de pensar as ques-

fap. A programação tem como objetivo aprofundar temáticas transversais às tradições religiosas de matriz africana, entendendo que a questão traz à tona desafios analíticos colocados pela intolerância religiosa, o racismo religioso e diversas formas de violência e discriminações contra grupos afro-brasileiros. O evento busca tecer diálogos e interlocuções entre saberes de natureza distinta – grupos religiosos de matriz africana e universidade.

Com a inserção da atividade acadêmica no calendário festivo, o tempo da festa no total se estende por cerca de vinte dias – uma arte popular de caráter religioso e cultural da região. A prática dessa festa, considerada um evento tradicional na região, incide boas relações econômicas, políticas e culturais com o estado e os demais municípios das comunidades tradicionais, que encontram nesse ciclo religioso a oportunidade de negociar a arte dos músicos de instrumentos, dos cantores e grupos folclóricos, geradores de renda para suas localidades.

Outro aspecto importante da celebração da Festa de São João tem a ver com a participação dos meios de comunicação e dos agentes políticos da cidade. Existe a preocupação em produzir a imagem do evento às conexões políticas, tendo em vista o financiamento público para a consagração do evento. Sendo assim, a ingerência desses atores sociais na configuração dessa manifestação cultural tende a relativizar seus conteúdos simbólicos e seus significados, pois o culto não é mais apreendido de um sentido único – sacralização – ganhando, assim, uma natureza maleável, definida em função de interesses dados.

Diante da relevância da manifestação cultural da festa do Glorioso São João para a sociedade amapaense, na preservação de sua memória e simbologias, neste capítulo, constitui-se como objeto de estudo a Festa de São João, como

tões relacionadas a religião, religiosidade, filosofias de vida, crenças no tocante à interface com a política, saúde, educação, economia, artes e sociedade em geral.

prática cultural da comunidade local, observando suas diversas expressões de religiosidade, identificando seu sincretismo, a ação de veneração do santo padroeiro como proximidade entre o divino e o humano. Nomeadamente, buscamos analisar a celebração em função de seus valores religioso, social e político que ela representa.

A pesquisa trata de descrever a festa religiosa em seu processo de organização e o sentido despontado pela fé e tradição no espaço do terreiro de candomblé. O terreiro do Ylê da Oxum Apará é um campo etnográfico vasto para a observação de acontecimentos religiosos. O rito da romaria, a promessa, o rezador de ladainha e os bastidores de organização do cortejo religioso permitem um esboço da acentuada religiosidade popular com base na tradição, bem como da aproximação entre o panteão afro-religioso e o catolicismo.

E viva São João!

O Ylê mantém um calendário anual com a programação de todas as suas atividades. Nesse terreiro, ocorrem importantes e movimentadas festas, por exemplo, a de Exu Tranca-Rua, o aniversário da Cabocla Dona Maria Mineira e a do Glorioso São João, o que demonstra o simbolismo do terreiro em seus contornos e peculiaridades dos ritos sagrados.

Observando um período festivo como o do Glorioso São João, é difícil precisar, em poucas palavras, o que nele representa a religiosidade e a religião. Ora, o que se pode constatar é que na religiosidade popular existe muita devoção e pouca religião, entendendo que a “religiosidade reveste-se de um caráter intensamente pessoal, tornando parte integrante da experiência religiosa” (Bourdieu, 2009, p. 49).

A herança cultural das festas brasileiras traz em sua constituição elementos africanos, indígenas e europeus. Isto posto, verifica-se que as festas de devoção têm sido incorporadas à cosmologia indígena e africana, em destaque para a região amazônica. Devido à sua constância e ao número de participantes, as festas religiosas se movimentam num espaço da modernidade regional, e isso leva a certas perdas tradicionais e simbólicas, ficando segregadas a uma cosmovisão cristã guiada por tendências de bricolagem de ritos de oferendas e profanos, que padronizam certas expressões de religiosidade da região, a exemplo da sacralização do santo homenageado a partir do terreiro.

Como informa o Pai Salvino, as festas são momentos em que as entidades vêm à terra para serem celebradas. São momentos de exaltar suas entidades, evocadas pela dança, batida dos atabaques e pelos pontos cantados:

Eu amo festejar, as pessoas que me conhecem podem dizer como gosto. Eu sou criticado no meio do povo da religião sobre esta questão, eles dizem que eu quero só viver de festa. Já tô de idade, mas sou festeiro [risos]. Acontece que é preciso entender que as festas são momentos importantes para nossa religião, porque é um momento de aproximação com nossas divindades. Eu vou lhe dizer que tem festas para a iniciação ou saída de Iaô, entrega obrigação de sete anos, confirmação de Ogã, para definir os cargos hierárquicos, as obrigações de tempos, festas consagradas para diversas entidades que você entrega as obrigações, e muitas outras que se achar de fazer. E se a gente deixar de festejar a vida, vai ficar no quê? A festa é importante obrigação pro seu santo, imagine eu não fazer a festa da minha caboca Mariana, do jeito que ela é... não posso falhar. Dona Mineira faz questão do bolo de aniversário. As entidades gostam das coisas da gente, sabia? Você já viu como as festas aqui dão boa, então, não me inibo com os que falam; que fale, a religião permite as festas (Entrevista realizada com o pai de santo Salvino de Jesus, em 22 de agosto de 2019).

Constata-se, na fala do pai de santo, sua sensibilidade apurada ao definir a importância das festas em seu contexto religioso. Então, as dimensões simbólicas e os mecanismos sociais que norteiam seus comportamentos em tempos de festa, momento de anunciar o sagrado, incidem no modo como pensam e expressam sua fé no cotidiano e como suas representações recaem sobre suas condutas em termos de crenças. Esse universo social, dada a sua realidade, tem a fé como tema central.

Pai Salvino é famoso pela realização de suas festas de grandes proporções. A mais movimentada e divulgada, com grande repercussão na mídia local, é o “Festival em homenagem ao Glorioso São João”. Tem início na data do dia de São João e se estende até a primeira quinzena do mês próximo. A festa é uma das mais importantes no calendário de festividades da comunidade candomblecista de Macapá como um todo, e possui uma programação bem extensa e diversificada.

A festividade se inicia dia 24 de junho, por volta de 5 horas da manhã, com um cheiroso banho de ervas e essências, alvorada com queima de fogos e o Imbarabô, ritual dedicado a Exu e destinado ao descarrego da casa e a preparação do ambiente para a festa. Logo em seguida, ocorre o levantamento do mastro em homenagem ao santo. Às 12 horas do mesmo dia, acontece o rufar dos tambores, sucedido de um grande almoço para os participantes. Nesse momento, as pessoas depositam suas ofertas em dinheiro, ornamentos ou alimentos típicos da época para contribuir com os dias de festejo que sucedem seu início.

O terreiro permanece em atividade na preparação dos alimentos e ornamentação do salão para a celebração da missa da família³, antecedida pelo

3 - Missa tradicional celebrada por um padre da igreja católica. Agrega representantes da umbanda, candomblé e tambor de mina.

ritual de sete dias de ladainha. As cores e enfeites da decoração são predominantes nessa festa.

A programação da tarde prevê a concentração e rezas em determinado espaço público (o lugar de concentração de saída da procissão é definido anualmente pelos organizadores) e, em seguida, os religiosos saem em procissão pela rua por um roteiro definido até o terreiro, onde é rezada a missa. Esse é um momento de muitas liturgias.



Imagem 1 - Missa de São João realizada no terreiro – Macapá/AP, 2019

Fonte: acervo da pesquisa

Geralmente, a mensagem religiosa está voltada para a união e a fraternidade entre as pessoas. É o momento em que o padre, caracterizado com vestimentas típicas da religião afro-brasileira, tece seu sermão intercalado com as músicas e batidas de tambor, fazendo as reverências ao santo comemorado. É importante ressaltar que, na organização da festa, está incluída a participação da igreja católica, pois “o ato ecumênico tem como pressuposto que a reli-

giosidade afro-brasileira não se restringe às religiões de terreiros, mas inclui também o catolicismo exercido pelos afrodescendentes dentro das irmandades religiosas e festas de santo” (Antero, 2017, p. 197). São também momentos de oração pelas famílias, pelos doentes, e os que têm pedido especial são convidados a se aproximarem do púlpito. Então, São João é evocado, saudado e solicitado a abençoar todos os presentes.

A festa segue com sua comemoração na celebração de sete dias de ladainha que precede a procissão de traslado da imagem de São João até o templo religioso. Para cada dia de ladainha, é designada uma pessoa para ficar responsável pela organização da liturgia. Pai Salvino e rezadores mais velhos conduzem as orações tradicionais. Nas orações, são usados recursos de melodias e as rimas, em forma de diálogo, se distribuem entre as vozes dos participantes e convidados.



Imagem 2 - Missa de São João realizada no terreiro – Macapá/AP, 2019

Fonte: acervo da pesquisa

O ato ecumênico é o momento de respeito entre as duas formas de culto ao sagrado, entendendo que a religiosidade afro-brasileira não está somente nas religiões de matriz africana e nem se restringe aos templos de terreiros, mas inclui também o catolicismo exercido pelos afrodescendentes dentro das irmandades religiosas e as festas de santos cultuadas. A festa do Glorioso São João pode ser compreendida como um complexo de crenças e práticas ritualísticas, voltado para a devoção ao santo da igreja católica, com forte apelo social e participação popular.



Imagem 3 - Procissão de São João – Macapá/AP, 2019

Fonte: acervo da pesquisa

A procissão é um dos momentos mais “badalados” e esperados. É realizada com a presença de importantes famílias da sociedade e personalidades da cultura e da igreja católica. O corpo de bombeiros e a banda de música da Polícia Militar da cidade fazem o acompanhamento de todo o traslado da procissão. Inicia no horário das 18 horas; o horário é estratégico para que todos possam

participar. Muitos, nesse horário, estão deixando os seus trabalhos; outros, estão saindo das aulas vespertinas.

Esse evento de cunho religioso também é marcado pelo profano. O encerramento da festividade envolve um ciclo de eventos públicos – encontro das comunidades tradicionais, representado pelas comunidades quilombolas da região, com suas danças típicas e religiosidade.



Imagem 4 - Festa de São João. Dança das comunidades tradicionais, Macapá/AP, 2019

Fonte: acervo da pesquisa

Para esse evento, são alugados ônibus, vans e são disponibilizados carros particulares para o deslocamento das comunidades do interior do estado. Aos dançantes e puxadores de Marabaixo⁴ e outras modalidades culturais, é servida uma comida especial, dita de “sustança”, para garantir o “vigor” dos brincantes que entram pela madrugada. Nos outros dias, ocorre ainda o concurso de quadrilhas, de miss caipira gay, a noite do Reggae, o baile da saudade e, no final, a derrubada do mastro. Durante essa programação, são vendidas comidas típicas da região: mingau de milho branco, tacacá, vatapá e a maniçoba. Os eventos são muito esperados pelos festeiros da cidade. A festa já faz parte da agenda cultural de Macapá.

A celebração é considerada um momento de descontração, em que as pessoas se encontram envolvidas pela festividade. São momentos de aproximações, com a realização de danças típicas ao toque de tambores e outros instrumentos musicais.

O ritual que conduz a Festa de São João é reconhecido por sua esplêndida beleza, adornada com cantos, danças, ritmos dos tambores e comidas. Ao contrário do aprendizado religioso que, de acordo com Prandi (1991), acontece, comumente, de maneira fechada aos frequentadores ocasionais, cercado de uma aura de mistério e sombras, seu lado público é festivo, bonito, esplendoroso, esteticamente exagerado e extrovertido. As festas exercem fascínio “sobre seguidores, admiradores e estudiosos” (Ferretti, 1996, p. 61).

Uma característica observada na Festa de São João do Ylê da Oxum Apará, além da fartura estendida à população do seu entorno (distribuição de cestas básicas, doces para as crianças, alimentos gratuitos e bebidas), é o luxo

4 - A festa Marabaixo é uma comemoração religiosa que acontece no Amapá, praticada por remanescentes de quilombos, os quais demonstram sua fé através da dança, do canto e do consumo da gengibirra, bebida feita à base de gengibre e álcool.

presente nas vestimentas e adornos do santo e seu altar. Também, as roupas usadas pelos filhos de santo são padronizadas por tecido confeccionado exclusivamente para o evento.

A festa, segundo o sacerdote da casa, é devoção ao santo por muitas graças alcançadas. Alinhado à sua devoção, meu interlocutor organiza a festa com pompa, buscando afirmá-la em um marco cultural local de reconhecimento público de sua casa e a oportunidade de concorrer com os demais terreiros que promovem festas tradicionais. O destaque da festa traz prestígio ao terreiro e seus dirigentes, constituindo uma forma de elevar a autoridade do organizador. De acordo com Rita Amaral (1998, p. 38), “as festas parecem oscilar mesmo entre dois polos: a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria e regozijo)”.

A festa como objeto de estudo

A aproximação da Unifap, via Cepres, com a festividade do Glorioso São João promovida pelo terreiro do Ylê da Oxum Apará (popularmente conhecido como terreiro de Pai Salvino) deu-se em função do aumento de casos de intolerância religiosa e racismo religioso sofrido pelos membros organizadores da festa.

Segundo Reis e Lopes (2017), a cada ano que passa, há relatos do aumento do racismo religioso com os adeptos da religião de matriz africana amapaense. São recorrentes as reclamações de frequentadores do terreiro de Pai Salvino quanto à hostilidade de pais e professores sofrida por alunos da umbanda e do candomblé nas dependências das escolas públicas e privadas, locais estes onde os docentes não trabalham os elementos da cultura afro-brasileira e afri-

cana. Há relatos de xingamentos nas ruas ao usar as vestimentas e ameaças de violência física aos adeptos em função da sua crença religiosa (Custódio, 2017, p. 273).

Diante do exposto, fomos procurados pelo Pai Salvino, que nos pediu a realização de atividades acadêmicas para a discussão sobre a intolerância religiosa e o racismo religioso. Inicialmente, começamos com rodas de conversa nas dependências da Unifap e convidamos lideranças da matriz africana para que falassem das suas experiências a respeito de tal tema. Foram organizados dois ou três encontros. Na organização dos encontros, contamos com a participação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros do Amapá – Neab/AP, sob a liderança da professora doutora Piedade Videira e professora mestra Elane Albuquerque (SEED/AP) (Joseph; Reis, 2021, p. 2).

As rodas de conversa foram sucesso de público e repercussão na universidade e entre a comunidade afro-religiosa do estado do Amapá. Percebemos que havia poucos trabalhos acadêmicos que discutissem a realidade local da matriz africana. Portanto, com o intuito de dar mais visibilidade às questões relacionadas aos adeptos desse segmento religioso, criamos o projeto de extensão intitulado “Encontro Científico de Religiosidade Afro-Ameríndia na Amazônia Amapaense”. O referido projeto também caracteriza que parte dos palestrantes tenha vínculo com a religião ou que tenham pesquisas consolidadas sobre o tema do evento. Dito de outra forma: a ideia do evento é que ativistas políticos/acadêmicos/religiosos vinculados à matriz africana acadêmica, que historicamente foram subalternizados, silenciados e invisibilizados, possam expressar sua visão de mundo, contar suas narrativas de como sofrem preconceito e discriminação e que falem das suas realidades, estabelecendo também diálogo com pesquisadores de renome nacional e internacional. Na primeira

edição, trouxemos o professor doutor Reginaldo Prandi (USP) e a professora doutora Taissa Tavernard (Uepa). A coordenação do projeto de extensão é dos professores doutora Maria da Conceição da Silva Cordeiro (Unifap) e doutor Marcos Vinicius de Freitas Reis e com representantes do terreiro Ylê da Oxum Apará.

A escolha do termo expressão afro-ameríndia é uma alusão à característica local da religiosidade da matriz africana do estado do Amapá. De acordo com Sarraf (2013), a Amazônia é um rico território de vivências míticas originárias da religiosidade africana e indígena. O processo de sincretismo religioso praticado nas comunidades negras, terreiros, territórios quilombolas denominamos afro-ameríndio. O autor disserta que no eixo Maranhão, Pará e Amapá os terreiros são identificados em sua maioria pelo segmento tambor de mina.

Segundo Ferretti (1996), o segmento do tambor de mina nasce no estado do Maranhão e, em função do processo de migração, chega aos estados do Pará e do Amapá no século XX, caracterizando, assim, expressão própria dessas regiões. Nesse sentido, parte da programação religiosa praticada no terreiro de Pai Salvino é própria dos cânticos, indumentárias, danças, orações e festejos inspirados no tambor de mina. A seguir, a arte do primeiro encontro com a programação do evento.

O evento contou com mais duas edições organizadas no ano de 2018, realizadas nas dependências da Unifap. A segunda edição foi feita no primeiro semestre de 2018, contando com a presença da professora doutora Taissa Tavernard (Uepa) discutindo a respeito do que é ética para as religiões de matriz africana no contexto amazônico, e com o professor mestre Roberto Moraes (Unifap) relatando os casos de intolerância religiosa ocorridos no Amapá.



Figura 1 - Programação do Primeiro Encontro Científico de Religiosidades Afro-Ameríndias na Amazônia Amapaense, em novembro do ano de 2017

Fonte: acervo do Cepres

Além disso, organizamos exposição de indumentárias e pinturas africanas.⁵ No segundo semestre, decidimos discutir a questão da saúde da população de terreiro. Convidamos a professora doutora Rebeca Alcântara (Unilab) e a professora doutora Nelma Nunes (Unifap), mostrando dados científicos e relatos de como os adeptos desse segmento religioso têm dificuldade em ter acesso a atendimentos específicos de saúde. Em função do preconceito e racismo reli-

⁵ - Em abril de 2018, foi organizado o curso de extensão denominado "História e religião: cosmovisão sobre religiões africanas na Amazônia", na modalidade semipresencial. A pedido do terreiro de Pai Salvino, organizamos alguns encontros semanais discutindo os seguintes temas: ancestralidade, histórico, entidades, rituais, gênero e organização dos terreiros. A ideia era que professores, alunos e demais interessados conhecessem realidades próprias do universo afro-religioso amapaense.

gioso, não há no Amapá iniciativa de política pública voltada para a população negra, denotando, assim, o descaso com a comunidade negra do Amapá, reforçando a marginalização⁶.

Outras ações foram idealizadas para o combate ao racismo religioso e dar visibilidade a aspectos da cultura afro-ameríndia amapaense. Em 2019, foi realizada a IV Caminhada das Bandeiras de Matrizes Africanas, em parceria com a Unifap, terreiros amapaenses e o poder público. A ideia consistiu em andar pelas ruas de Macapá/AP com faixas, trio elétrico e distribuição de panfletos, conscientizando as pessoas sobre o crime da intolerância religiosa. O período de 21 de janeiro foi escolhido por ser uma data nacional em alusão à morte da sacerdotisa do candomblé Gildásia dos Santos, conhecida como Mãe Gilda, em 2007. Na ocasião, contamos com a presença do Babalorixá Ivanir dos Santos, que desenvolve trabalhos importantes em nível nacional de combate ao racismo religioso⁷.

Segundo Diniz e Reis (2022), a Caminhada das Bandeiras marca uma nova caracterização da luta pelo combate à intolerância religiosa e o diálogo da universidade com o terreiro Ylê da Oxum Apará. As atividades desenvolvidas

6 - Em 2018, foram realizadas duas palestras pela Unifap. A primeira delas foi a vinda do professor doutor Vagner Silva (USP) com a palestra intitulada “Pensando as políticas públicas para as religiões de matrizes africanas”, no qual o palestrante faz uma recapitulação histórica do Brasil, de como surgiu e desenvolveu-se a intolerância religiosa e o mapeamento das políticas públicas executadas pelo governo federal nesse tema. E ainda tivemos a presença, em outra palestra, do professor Fábio Lanza (UEL), que trouxe elementos jurídicos e sociológicos da questão do racismo religioso no Brasil. Ambos os eventos contaram com a presença de integrantes do terreiro Ylê da Oxum Apará na mesa de abertura ou como palestrantes.

7 - Nessa data, a caminhada saiu da praça Veiga Cabral às 16h em direção à Praça Floriano Peixoto, centro de Macapá. A abertura da IV Caminhada das Bandeiras de Matrizes Africanas aconteceu com roda de conversa com o Babalorixá Ivanir dos Santos, importante representante da luta contra a intolerância religiosa no Brasil, que palestrou sobre “Intolerância religiosa e racismo institucional na conjuntura atual” no dia 19 de janeiro, às 16h, na sede da Federação Cultural Afro-Religiosa de Umbanda e Mina Nagô (Fecarumina), localizada na Avenida Carlos Gomes, 573, bairro Jesus de Nazaré, Zona Norte de Macapá.

a partir de então passam a ter caráter de política pública, uma vez que a secretaria estadual (Seafro) e a municipal (Improir) de igualdade racial passam a ser integrantes na organização das atividades. Consiste em um passo importante na luta pelos direitos humanos para a comunidade afro-religiosa de terras tucujus (Diniz; Reis, 2022, p. 224)⁸. O evento foi sucesso de público e de repercussão.

Sentimos a necessidade de que o trabalho tivesse novos contornos⁹. Em 2019, surge o projeto “Visita aos espaços sagrados de matriz africana”, que tem por objetivo levar alunos dos cursos de graduação, pós-graduação, professores e alunos de escolas públicas e privadas a visita *in loco* no terreiro Ylê da Oxum Apará. Ao longo dos meses de janeiro até junho, levamos alunos dos cursos de Medicina, Fisioterapia, História, Ciências Sociais, Secretariado Executivo, Relações Interacionais, Enfermagem, Letras e Geografia da Unifap, alunos de ensino fundamental, professores de ensino religioso e diretores de escolas para conhecer a realidade do terreiro de Pai Salvino¹⁰. Ao chegar no

8 - A partir de 2019, as atividades desenvolvidas entre o terreiro de Pai Salvino, Unifap, Seafro, Improir e outros segmentos da matriz africana amapaense contaram com maior divulgação dos meios de comunicação do estado do Amapá e assessorias de comunicação dos órgãos públicos. Isso possibilitou maior estrutura organizativa, divulgação e discussão da demanda do setor. Fruto dessa visibilidade foi o convite por parte da Rádio Universitária FM para a criação do Programa de Rádio Diversidade Religiosa, com o intuito de trazer lideranças que sofrem intolerância religiosa, racismo religioso ou qualquer outra forma de preconceito, que possam contar suas narrativas. O programa vai ao ar todas as quintas, das 13h até as 14h, desde então. Além disso, recebemos convites de jornais e revistas para escrita de artigos ou relatos de experiências a respeito do que é intolerância religiosa, como acontece e o que precisa ser feito enquanto política pública.

9 - No campo educacional, ocorreram atividades. A matriz curricular do ensino religioso foi reformada. Foi inserido como conteúdo obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e afro-amapaense. Isto é, a Base Nacional Comum Curricular, conhecida como BNCC, foi aprovada pelo Conselho Estadual de Educação Amapaense em 2019, prevendo a discussão da religiosidade afro-ameríndia nas escolas públicas e privadas.

10 - Foram realizadas algumas reuniões e rodas de conversa sobre a segurança pública dos terreiros, a necessidade de maiores investimentos na Delegacia Especializada da Diversidade do Amapá, inclusão da disciplina “Educação para as relações étnico-raciais

terreiro, as lideranças religiosas relatavam a história, as atividades religiosas, explicavam a funcionalidade das indumentárias, danças, cânticos, rituais e a arquitetura do templo¹¹. Logo em seguida, dúvidas de alunos e professores eram sanadas e, por fim, servido lanche preparado pelos integrantes do terreiro. Sempre contamos com o apoio da prefeitura para os lanches, ônibus e mobilização dos alunos, para que a visita tivesse por finalidade a desconstrução de preconceitos.



Figura 2 - Projeto “Visita espaço sagrado”: Ylê da Oxum Apará

Fonte: acervo do Cepres

Em uma das visitas realizadas no terreiro, aconteceu um ato de intolerância religiosa. Como foi dito anteriormente, nos festejos do Glorioso São João, há uma parceria da Unifap com o terreiro Ylê da Oxum Apará na organização da festa. Em especial no ano de 2019, organizamos seminários nas dependências

na formação de agentes da segurança pública”, e cartilha para os servidores públicos como forma de evitar o racismo religioso.

11 - Também participamos da obrigação dos festejos do dia 8 de maio, dia dos cultos afro do Amapá. O feriado religioso é em homenagem a “Mãe Dulce”, que foi o primeiro terreiro do estado do Amapá na década de 1960. Mãe Dulce foi uma das principais ativas no Amapá no combate à intolerância religiosa e ao racismo religioso. Por intermédio de Pai Salvino, conseguimos inserir na programação do feriado rodas de conversa sobre racismo religioso

do terreiro, apresentações culturais de batuque e Marabaixo¹² e visita dos alunos e professores. No dia 25 de junho, foram arremessadas pedras no telhado do terreiro e cânticos e orações em trio elétrico do lado de fora do templo religioso por uma comunidade cristã do bairro. De acordo com o artigo de jornal,

O último caso do tipo teria acontecido no dia 25 de junho em frente ao terreiro de Salvino de Jesus, de 69 anos, no bairro Pedrinhas, na Zona Sul. Enquanto comemorava o Dia de São João seguindo as tradições do candomblé, o grupo religioso foi surpreendido com gritos e preces vindos de um campo de futebol que fica em frente ao local. “O que lembro é que eles falavam ‘queima, Jesus, queima esta casa’. Isso é preconceito, racismo e falta de respeito com as pessoas”, relatou. Os gritos preces, considerados por Salvino como ato de intolerância religiosa, teriam sido feitos por integrantes de uma igreja evangélica vizinha ao terreiro (Vidigal, 2019).

A repercussão negativa do ato de intolerância religiosa foi grande, sendo necessária a tomada de algumas atitudes. A primeira delas foi acadêmica: a necessidade de discussão não apenas com a matriz africana, mas com as lideranças de todas as confissões religiosas do Amapá e outras entidades, como o Ministério Público amapaense, com o objetivo de criação do Comitê pela Defesa da Liberdade Religiosa. No mesmo ano, no auditório da biblioteca da Unifap, sob a condução do Babalorixá Ivanir dos Santos, foi criado o Fórum Amapaense pelo Combate à Intolerância Religiosa. O referido fórum contou com a participação dos seguintes segmentos: igreja católica, Igreja Assembleia de Deus,

12 - A inserção de apresentações culturais na festa foi outro elemento muito importante no combate ao racismo. A entrada de músicos, tocadores, dançarinos e compositores nas dependências do terreiro tinha por objetivo melhorar o diálogo entre as expressões artísticas negras e mostrar que os cantos, roupas, danças têm origem na africanidade. E o terreiro é o espaço de representação do que é ser África e a preservação dos elementos identitários. Percebemos que os segmentos marabaixeiro, batuque e outras expressões culturais do Amapá não gostam de assumir que, historicamente, suas expressões de identidade têm vínculo com o continente africano e, conseqüentemente, não querem ser associados aos terreiros.

União do Vegetal, maçonaria, judaísmo, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Seicho-No-Ie, budismo, terreiros, Igreja Presbiteriana do Brasil, Fé Bahai, Cepres, paganismo, ateus, Rosacruz, Marabaixo, Igreja Reviver, espiritismo, taoísmo, hinduísmo e Ministério Público do Amapá – MPAP.



Figura 3 - Criação do Fórum Amapaense pelo Combate à Intolerância Religiosa

Fonte: acervo do Cepres

A foto anterior foi tirada em solidariedade ao terreiro Ylê da Oxum Apará pelo ato de intolerância religiosa e racismo religioso sofrido no dia 25 de junho de 2019. Uma outra decisão que foi tomada pelo fórum foi encaminhar um dossiê contendo o registro do ato de intolerância, boletim de ocorrência, para que o MPAP tomasse as devidas providências. Houve também pedido para que o MPAP solicitasse ao estado a criação de um órgão estadual para o desenvolvimento de políticas públicas para a defesa da liberdade religiosa.

Em dezembro de 2019, foi realizada reunião ampliada no auditório do MPAP com os representantes do Fórum pelo Combate à Intolerância Religiosa e ou-

tras entidades civis. No período da manhã, tivemos palestra com o professor mestre Rodrigo Vitorino Souza (UFU), que explicou o que é laicidade, secularização e necessidade de ampliação das políticas públicas a respeito desse tema. No período da tarde, discutimos a minuta regimental da institucionalização do fórum e a aprovação dela. Aprovada a minuta, foi enviada para a Secretaria Estadual de Igualdade Racial – Seafro, para que fosse dado prosseguimento. Ao longo de 2020 e 2021, a Seafro fez algumas rodas de conversa sobre o tema, mas em função da pandemia as atividades foram paralisadas.

Por fim, no ano de 2022, o relatório de todas as atividades desenvolvidas desde 2016 no tocante ao tema de liberdade religiosa foi transformado em um projeto de lei de autoria do deputado estadual Paulo Lemos (PSOL), que protocolou na Assembleia Legislativa do Estado do Amapá o projeto de lei que cria o dia estadual pelo combate à intolerância religiosa no Amapá, normatizando todas as ações que o governo público precisa fazer. A data escolhida para o feriado foi dia 25 de junho, quando ocorreu o ato de intolerância religiosa no templo religioso Ylê da Oxum Apará.

Considerações finais

No reino da cultura amazônica, as festas de santo são manifestações ritualizadas que expressam a visualidade poética da região. São ilustrações cênicas de uma história cultural que estabelece laços comunitários locais, junção de identidade étnica e racial, expressadas nas danças, nos alimentos, nos tipos de celebrações e representações do sagrado. Elas evidenciam a força identitária de uma cultura e a vitalidade de um arranjo social de resistência e celebração.

O festejo do Glorioso São João é uma das celebrações religiosas mais tradicionais do município de Macapá/AP. Realizada pelo templo religioso Ylê da Oxum Apará, a celebração reúne a cada edição centenas de pessoas, contudo, existe a necessidade, por parte das instituições públicas locais, de fomentar essa festa como patrimônio imaterial, considerando os diferentes atores e seu espaço patrimonial ao qual pertence importante manifestação religiosa.

Na análise dos relatos de intolerância, obtidos pelo Cepres, observamos maior incidência de casos com características de repúdio a essa festividade, mesmo a festa sendo de grande expressão e desenvolvida com expressões simbólicas do catolicismo, com confissões religiosas que protagonizam espaços simbólicos que se submeteram à hierarquização de alguns setores sociais religiosos conservadores. Para além do discurso valorativo da pluralidade religiosa, dos espaços sacralizados, para o enfrentamento da intolerância religiosa, existe a necessidade de a construção das políticas culturais apresentarem medidas contundentes no combate a uma prática criminosa que cerceia o direito religioso. É necessário se construir um cenário dessa intolerância assinalada pelas especificidades regionais, no caso em questão, a Amazônia.

Desde 2017, há parceria do terreiro com a Unifap via grupo de pesquisa Cepres, liderado pelos docentes doutora Maria da Conceição da Silva Cordeiro (Unifap) e doutor Marcos Vinicius de Freitas Reis, que, ao longo dos anos, organizaram atividades de ensino, pesquisa e extensão discutindo as interfaces do terreiro com as questões sociais, culturais e políticas públicas, no tocante à intolerância religiosa e ao racismo religioso.

Referências

AMARAL, R. de C. M. P. **Festa à brasileira**: significados do Festejar no país que não é sério. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

ANTERO, A. B. Catolicismo negro na Amazônia: o festejo à Santíssima Trindade durante o Ciclo do Marabaixo em Macapá-AP. **Revista Tempo Amazônico**, v. 5, n. 1, p. 196-216, jul./dez. 2017. ISSN 2357-7274.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil, 2009.

CUSTÓDIO, E. S. Ensino religioso no Amapá: intolerância contra as religiões de matrizes africanas. **Pistis & Praxis**, Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 259-280, jan./abr. 2017.

DINIZ, R.; REIS, M. V. de F. Religião e direitos humanos: Caminhada das Bandeiras das Religiões de Matrizes Africanas no Amapá-AP. *In*: SALHEB, G. J.; REIS, M. V. de F.; JUNQUEIRA, S. **Amapá: uma experiência afro-brasileira**. Rio Branco: Nepan Editora, 2022. p. 217-234.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FERRETTI, S. F. Festa de Aossi e o arrambã: elementos do simbolismo da comida no tambor de mina. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 2, n. 4, p. 61-70, 1996.

JOSEPH, H.; REIS, M. V. de F. R. O racismo religioso e a criação do Comitê Estadual Amapaense pela Liberdade Religiosa. **Intolerância Religiosa**, v. 2, n. 3, 2021, p. 1-5.

LEWIS, I. **Êxtase religioso**: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole. São Paulo: Hucitec – Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

REIS, M. V. de F.; LOPES, Tiago Jorge Souza. Intolerância religiosa: um estudo sobre os casos de intolerância ocorridos no terreiro de candomblé Ilê Asé Ibi Olú Fonnim e com seus integrantes na vida social. **Revista Eletrônica Corre-**

latio, v. 16, n. 1, p. 137-166, jun. 2017.

VIDIGAL, V. Religiões de matrizes africanas no AP criticam atos de intolerância religiosa: 'preconceito e racismo'. **G1 AP**, Macapá, 1 jul. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2019/07/01/religoes-de-matrizes-africanas-no-ap-criticam-atos-de-intolerancia-religiosa-preconceito-e-racismo.ghtml>.

Parte 3

Religiões: políticas da saúde e
políticas patrimoniais

Socioantropologia da saúde, arqueologia da religião e o recurso da espiritualidade e da religiosidade

Francisca Verônica Cavalcante

Maria Conceição Soares Meneses Lage

Introdução

Esta comunicação dedica-se à reflexão de produções arqueológicas, antropológicas e sociológicas que fazem conexão triádica entre saúde, espiritualidade e religiosidade. Traz a visão antropológica da saúde e da sociologia da saúde no Brasil, bem como da arqueologia da religião, partindo de metodologias e conceitos das ciências sociais em saúde e da arqueologia da religião. Propõe pensar a importância do diálogo interdisciplinar e da ampliação de estudos e pesquisas que endossem a necessidade de se reconsiderar a abordagem integrativa na atenção à saúde.

Gostaríamos de iniciar com duas observações que, a nosso ver, mostram o amadurecimento do campo de reflexão da arqueologia da religião, da antropologia da saúde e da sociologia da saúde. Uma delas, o fato de essa comunicação ter sido produzida no contexto de dois eventos: o primeiro, a III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneida-

de – 10 anos de PPGS/UFPI¹; e o segundo, o I Encontro Nacional de Socio-antropologia Política da Saúde – A política como questão de vida ou morte². Nossa participação nesses eventos nos trouxe à mente várias das pesquisas que fazem interconexões entre saúde, espiritualidade e religiosidade. Pensar a saúde a partir do binômio espiritualidade/religiosidade nos campos da antropologia e sociologia da saúde e da arqueologia da religião nos remete à conjunção de temas problemáticos, os quais surgem desta abordagem. Um deles é a relação entre ciência e espiritualidade/religiosidade. Essa interconexão é tratada como tema que, muitas vezes, figura como menor, mesmo para alguns cientistas, como perspectiva não científica, e as pesquisas que versam sobre o tema são, muitas vezes, encobertas, silenciadas, apartadas, separadas nas nossas atuações, produções e reflexões sobre para onde caminhar, que trajetória seguirmos para uma conveniente contribuição ao alargamento do discurso sobre saúde-ciências sociais, arqueologia da religião ou, mais especificamente, sobre espiritualidades, religiosidades e saúde.

A segunda observação é relativa à nossa consciência de que, há muitos anos, desde a década de 1970, os campos da arqueologia da religião (Guimarães, 2013), da antropologia e da sociologia da saúde avançam em criação, crescimento e consolidação (Minayo, 1998). Com alacridade, percebo hoje tratar-se de campos plenamente consolidados, com ampla representação nos debates nacionais e internacionais, em publicações e eventos de antropologia, sociologia, história, ciência política, arqueologia, políticas da saúde, dentre ou-

1 - Mesa-redonda “Antropologia, arqueologia, migração e religião”. Evento realizado pelo Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções – CCHL/UFPI/CNPq, em formato híbrido, on-line via Google Meet e presencial, na Universidade Federal do Piauí, no Campus Petrônio Portela, em Teresina, Piauí, Brasil, em 22, 23 e 25 de novembro de 2022.

2 - Mesa-redonda “Religiosidades e saúde”. Evento realizado de forma remota pela Universidade Estadual do Piauí Campus Parnaíba, em 27 de janeiro de 2023.

tros. Contudo, é preciso encontrar uma maneira de colocar a socioantropologia da saúde e arqueologia da religião em um lugar de destaque, no sentido de não mais nos preocuparmos em legitimá-los, mas de nos fazer ouvir enquanto pesquisadoras e pesquisadores dessas áreas específicas, avaliando qual contribuição temos e que podemos dar à antropologia e à sociologia e à arqueologia da religião. Assim como qual contribuição a arqueologia, a antropologia e a sociologia podem dar, e têm dado, ao campo dos estudos da antropossociologia da saúde e, conseqüentemente, às ciências da saúde e aos profissionais dessa área.

Se começamos enaltecendo a situação atual, daremos um segundo passo falando de algumas dificuldades que (ainda) encontramos. Falaremos a partir da nossa própria especialidade, a antropossociologia da religião e espiritualidade. Nesse campo, os estudos vêm florescendo e revelando muito do que as pessoas adoecidas e as instituições da saúde têm a dizer de seu mundo. No entanto, os estudos da antropossociologia da saúde têm tido pouco efeito no debate da antropologia e sociologia e arqueologia em geral – poucos arqueólogos, antropólogos e sociólogos e poucos médicos e outros profissionais da saúde leem os estudos sobre espiritualidade/religiosidades e saúde.

Contextualizando a arqueologia da religião

A arqueologia é a ciência que busca evidenciar as produções humanas que se perderam ao longo do tempo, extraindo delas o máximo de informações sobre sua cultura, costumes, tipo de vida e migrações. Portanto, estuda o antigo, o passado, o remoto, mas também o presente. Ela estuda grupos humanos por meio dos vestígios deixados e que resistiram ao tempo, e são denominados

pela arqueologia de cultura material. Para realizar suas pesquisas, a arqueologia necessita da colaboração de diferentes áreas do conhecimento, como, por exemplo, a física, química, matemática, estatística, biologia, geologia, história, antropologia e muitas outras. Assim, destacamos que este estudo se inscreve na perspectiva interdisciplinar.

Fazendo uma reflexão sobre as contribuições da arqueologia, podemos afirmar que essa disciplina científica tem ampliado muito o campo de atuação de suas investigações, inclusive estão voltadas também para a psicologia, posto que, a partir do século XX, voltou-se para as representações e para os símbolos. O sobrenatural, a mágica e tudo o que diz respeito aos sentimentos mais escondidos e desconhecidos passaram a fazer parte do universo de preocupações do arqueólogo. Surgiu também a necessidade de socializar o conhecimento gerado nas pesquisas, dividindo com os moradores atuais dos locais onde são feitas pesquisas os resultados delas. Nas últimas décadas do século XX e, principalmente, na primeira década do século XXI, surge uma subárea da arqueologia intitulada arqueologia da religião. Tal ramo da arqueologia surgiu principalmente por conta de uma das maiores descobertas arqueológicas do século XX: os Manuscritos do Mar Morto.

Buscou-se, então, compreender o judaísmo e o cristianismo em sua fase inicial, o chamado “Período do Segundo Templo”. Segundo o professor Roitman, especialista na investigação de Qumran, mais de 20 mil artigos foram escritos só sobre essa descoberta (Guimarães, 2018). Esse acúmulo de informações foi um dos fatores que levaram os arqueólogos a envolverem-se, em maior intensidade, com a investigação da religiosidade praticada pelos grupos humanos na Antiguidade. Como resultado, algumas décadas depois, principalmente nos Estados Unidos, ainda que de uma maneira tímida, surge uma subárea da ar-

queologia chamada arqueologia da religião. Ela é uma disciplina especializada na análise de toda e qualquer descoberta, no campo arqueológico, que possua conexões com a religiosidade, que, diga-se de passagem, são milhares.

Para citar as produções mais destacadas, sem a pretensão de esgotar a produção dessa subárea da arqueologia geral que é a arqueologia da religião, elencamo-las de forma cronológica nas linhas a seguir: o primeiro trabalho escrito, prenunciando essa subárea da arqueologia, foi o livro de Finegan intitulado *Archeology of world religions* (Guimarães, 2018) no ano de 1952, publicado pela Universidade de Princeton. O escrito contém um estudo histórico-arqueológico de dez religiões.

Em 1994, Colin Renfrew escreveu o artigo “The Archaeology of Religion”, publicado pela Universidade de Cambridge, abordando questões de natureza psicológica, o que foi um grande salto relacionado ao estudo da compreensão da cultura material vinculada à religiosidade, que denominamos de *Produto Artístico da Religião* – PAR.

Em 2005, Whitley e Gilpin publicaram o livro *Belief in the Past: theoretical approaches to the archaeology of religion* (Guimarães, 2018), buscando aproximar teorias biológicas e fenomenológicas à análise arqueológica da religiosidade de tempos “primitivos”, e discutem a importância e o crescimento da área, pois os arqueólogos, até então, se preocupavam mais com obter informações sociopolíticas dos achados, relegando os aspectos da religiosidade, presente em grande parte deles, a um segundo plano. Porém, neste século, a arqueologia da religião entrou em um processo de ascensão e ainda está por revelar todo o seu potencial.

Em 2009, Steadman lançou o livro *Archaeology of religion: cultures and their beliefs in worldwide context* (Guimarães, 2018). Segundo ela, a arqueolo-

gia da religião está viva e desenvolve-se bem como um processo de investigação desde o início do século XXI. Em 2012, Wesler publicou *An archaeology of religion*, trabalhando idéias mais contemporâneas em diálogo com Whitley, Gilpin e Steadman (Guimarães, 2018). Nos últimos 15 anos, muitos livros foram publicados em inglês sobre a religiosidade nas culturas passadas, principalmente na Europa, nos Estados Unidos e no Oriente Médio, indicando grande interesse pela disciplina no cenário acadêmico internacional.

No Brasil, em 2013, Guimarães lança o livro *Arqueologia da religião: um convite*. Vale ressaltar que, até esse ano, pesquisas, estudos sobre essas temáticas na área da arqueologia são encontrados nas ciências da religião. Destacamos, ainda, que apenas a literatura portuguesa; a arqueologia bíblica desenhava-se no horizonte para uma posição secundária desta última a partir de diálogos junto às ciências da religião.

De toda maneira, estudos no Brasil nos indicam que os sítios de arte rupestre são locais sagrados. Por exemplo, há relatos dos primeiros “viajantes” (Guimarães, 2018) que vieram para o Brasil, na Paraíba, que contaram sobre provas da existência de Deus em sítios de arte rupestre. E também na Amazônia, Jorge Pozzobon, um antropólogo que trabalhava com indígenas Makú, contou que eles prometeram levá-lo ao local onde o mundo tinha sido criado, e tratava-se de um sítio de arte rupestre.

A antropologia cultural, em especial, tem potencial para produzir um bom diálogo com a arqueologia da religião, principalmente quando, através de pesquisas sobre os seres humanos na atualidade, produz respostas abrangentes que servem para o entendimento dos indivíduos no passado, lançando alguma luz na busca por um entendimento racional do comportamento humano na história. É principalmente na busca por um centro comportamental comum, no

que tange a religiosidade, que vincule o ser humano atual aos indivíduos do passado que percebemos a capacidade de diálogo entre a antropologia cultural e arqueologia da religião.

Basicamente, sua finalidade (da antropologia) é explorar a natureza do homem como criatura que está em evolução, criatura presa a uma cultura, vivendo em sociedades organizadas – cada indivíduo difere do outro, mas é semelhante sob muitos aspectos. A antropologia nos diz quais são os limites conhecidos da experiência humana até o momento e qual é o denominador comum do ser humano – o que é compartilhado por toda a humanidade. Contudo, é importante enfatizar que a arqueologia da religião deve caminhar buscando sua independência analítica necessária à produção de novas abordagens, porém, sempre sob o olhar da arqueologia e das ciências da religião. A arqueologia da religião tem como objetivo estudar a religiosidade expressa na cultura material. Sua atuação deve se concentrar principalmente em analisar os *vestígios da religião*, que se expressam de diversas formas na cultura, produzindo teorias coerentes com eles.

Socioantropologia da saúde, espiritualidade e religiosidade

Definimos espiritualidade como uma busca pessoal pela compreensão de questões existenciais/espirituais (como, por exemplo, o sentido da vida e o mistério da morte) e suas relações com o sagrado e com o transcendente. Na perspectiva fenomenológica de Edmund Husserl, a espiritualidade responde questões ontológicas (de onde vim, quem sou, para onde vou). Aqui, me sirvo da metáfora da religião como sendo uma “represa/barragem de água”, e da espiritualidade sendo como o “mar”. Também, podemos entendê-la como me-

ta-revelação, isto é, como descoberta de uma unidade que perpassa as várias revelações religiosas já conhecidas. De acordo com Carvalho (1992, p. 27) , os cinco estilos de espiritualidade já existentes na sociedade brasileira são:

1) estilo das chamadas religiões universais – expoentes da mística cristã (católicos, protestantes, ortodoxos), da judaica, muçulmana, da oriental e de outras tradições letradas;

2) estilo de espiritualidade de possessão ritualizada, performática – candomblé (a ênfase passa pela dança, pelo domínio do corpo no transe, pelas capacidades divinatórias, pela relação de dialogia que o religioso mantém com o orixá);

3) estilo da espiritualidade do espiritismo – trata-se de uma verbalização despersonalizada, característica da mediunidade e da psicografia;

4) estilo meditativo oriental – o importante neste estilo são as técnicas de controle da mente que possibilitam alcançar um estado superior de consciência humana;

5) estilo pragmático de manipulação de energia – uma espécie de religião terapêutica que se apresenta, inclusive, como ciência (novos monotéismos japoneses, como a Seicho-No-Ie, a Igreja Messiânica e a Mahikari).

Tomo aqui o conceito de religiosidade de Georg Simmel, para quem é “a religiosidade que produz a religião”. O autor toma a religiosidade como uma das grandes categorias através das quais o homem informa o mundo (Willaime, 2012, p. 44).

As transformações ou o reinterpretar do campo de estudos das ciências sociais em saúde no Brasil se deixam perceber pela utilização de abordagens teórico-metodológicas, as quais possibilitam a compreensão da consolidação do conhecimento em interconexão ciência, espiritualidade e religião.

No campo da antropologia, observa-se que, nos anos de 1970 e 1980, alguns estudos adotam abordagem teórica de caráter histórico-estrutural; observa-se também pesquisas que buscam conhecer as representações sobre doença e saúde, analisando a lógica do discurso popular sobre a doença. Há também outros estudos nesse período que procuram compreender melhor os chamados “agentes de curas populares”; a questão metodológica, especialmente no que se refere às pesquisas qualitativas em saúde (Minayo, 1998).

Outro exemplo importante dos usos teórico-metodológicos das ciências sociais em saúde no Brasil é feito a partir da abordagem do conceito de saúde-doença. Minayo (1998) defende que o campo das representações sociais sobre saúde-doença pode ser pesquisado com três orientações: 1) saúde e doença como expressão social e individual; 2) saúde/doença como expressão de contradições sociais e 3) saúde como campo de luta política.

O campo da socioantropologia da saúde, dos anos de 1990 aos dias atuais, tem sido ampliado a partir da análise dos sistemas de signos, significados e ações. Outro exemplo pode ser visto na crítica feita à adoção de teorias de cunho totalizante. Por esse viés, os estudos passam a enfatizar a constituição das identidades, valorizam a subjetividade, o imaginário e os fenômenos da cultura em si mesmos.

Para Alves e Rabelo (1998), a problemática da mediação entre o agente social e a sociedade se configura como um dos principais problemas teóricos das ciências sociais na atualidade. Refere-se à mediação entre indivíduo e as estruturas sociais, entre subjetividade e objetividade. Os autores dividem as teorias sociais em duas grandes perspectivas interpretativas:

A primeira agrupa uma série de teorias que podem ser denominadas como estruturais, macro-analíticas, substantivas, objetivistas. Assim, o culturalismo, o funcionalismo, o estruturalismo, o pós-estruturalis-

mo, o marxismo estrutural, embora apresentem diferenças teóricas significativas entre si, são usualmente consideradas como exemplos dessa perspectiva. A segunda, denominada como compreensiva, subjetivista, atomista ou micro-analítica, é geralmente atribuída a orientações como o interacionismo simbólico e teorias de base fenomenológica (etnometodologia, análise conversacional etc.) (Alves; Rabelo, 1998, p. 19-20).

Minayo (1998) argumenta que a antropologia, por ter como ofício trabalhar com fenômenos complexos e relacionais, necessita tomar, como objeto, o próprio conceito de saúde enquanto referência identitária, pois realiza um movimento dialético em que a identidade se constrói a partir dos traços dos genitores (nesse caso, nossos pais teóricos de origem anglo-saxônica e francesa) e no confronto com as diferenças externas, na própria historicidade.

Ainda, é essa autora quem argumenta que o conceito de saúde pode ser focalizado de duas maneiras: “no campo da intervenção técnica do sistema médico, terá um objeto mais restrito, mais delimitado, mais instrumental e passível de melhor controle e demarcação, dentro dos quadros da chamada ‘ciência normal’” (Minayo, 1998, p. 37); a outra maneira é focalizar a saúde como objeto de interesse da sociedade, é pensar que conjunto de ações são promovidas para a sociedade se manter saudável. Assim, a saúde é vista numa perspectiva ampliada, que rompe com a “tutela médica” de uma visão do corpo biomédico na modernidade instrumentalizada pelas ciências biológicas e médicas (Le Breton, 2011). Nessa visão de saúde, são consideradas as dimensões físicas, psicológica, social. “E aí se incluem tanto a medicina e a saúde pública, assim como todos os temas de relevância que recobrem o universo de uma sociedade saudável” (Minayo, 1998, p. 36). Isto é, serão seu objeto de reflexão teórico-prática as condições de vida que interferem nas condições de saúde; as políti-

cas públicas e sociais do setor e intersetoriais; os vários sistemas terapêuticos, incluindo-se a atenção em todos os níveis; e, por fim, os valores e crenças que dão suporte aos limites da tolerância e vulnerabilidade da sociedade frente ao que afeta sua saúde individual e coletivamente (Minayo, 1998, p. 37).

Reiterando o exposto anteriormente sobre a arqueologia da religião, desde os primórdios da humanidade, observa-se a valorização de e a correlação entre saúde e o binômio espiritualidade/religiosidade, embora tenham sido separados na prática médica moderna (Morin, 1970; Le Breton, 2011). Em contrapartida, as mudanças epistemológicas, o uso de abordagens teórico-metodológicas que enfatizam o *self*, a subjetividade, a dimensão simbólica sem desconsiderar a dimensão fisiológica, biológica, a compreensão da condição biopsicossocial do humano (Morin, 1970) trouxeram para o campo da antropossociologia da saúde uma perspectiva inter, transdisciplinar, um universo de estudos que se ancora nas metateorias.

Nas últimas quatro décadas, tem-se observado um crescimento de estudos e pesquisas que endossam a necessidade de se reconsiderar uma abordagem *integrativa*, com evidente contribuição na atenção à saúde. Segundo Teixeira (2020), “diversas pesquisas demonstram os efeitos positivos das práticas espirituais e religiosas na saúde física e mental dos indivíduos e sua incorporação às demais terapias poderia incrementar o enfrentamento e a evolução clínica em inúmeras doenças” (Teixeira, 2020, p. 135).

Dos anos de 1960 aos dias atuais, o contexto histórico, político, social e cultural do Brasil e de outros países da América Latina marcados por ditaduras e fortalecimento das democracias realiza um movimento pendular, ora favorecendo e ora desfavorecendo a visibilidade e o incremento de pesquisas e seus

usos na área da saúde, desse campo do conhecimento antropológico que lida com a interconexão saúde-espiritualidade-religiosidade.

Em 1946, temos a Constituição da Organização Mundial de Saúde – OMS, que definia saúde como “um estado completo de bem-estar físico, mental e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade”. Em 1999, uma emenda à referida Constituição da OMS inclui o aspecto “espiritual e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade”. As investigações nessa área passam a endossar essa definição afirmando que o envolvimento espiritual e religioso está positivamente associado a indicadores de saúde física e, principalmente, mental.

Discussão e resultados desde o diálogo ciência- espiritualidade-religiosidade

Segundo Teixeira (2020, p. 35), “religiosidade e espiritualidade se relacionam a menores taxas de suicídio, depressão, ansiedade e uso de substâncias ilícitas; melhor recuperação nos casos de depressão e maior bem-estar em geral; dentre outros benefícios que as caracterizam como fonte de força e resiliência para os pacientes, incluindo aqueles transtornos mentais graves”.

Para Hartz e Contandriopoulos (2004),

[...] em face do problema da fragmentação dos modelos assistenciais, a integração dos serviços de saúde aparece como atributo inerente às reformas das políticas públicas fundamentadas na Atenção Primária da Saúde (APS). Teoricamente, integração significa coordenação e cooperação entre provedores dos serviços assistenciais para a criação de um autêntico sistema de saúde, mas, na prática, isso ainda não se realizou e poucas são as iniciativas para o monitoramento e

avaliação sistemática de seus efeitos 1. No Brasil, a integralidade da atenção é um dos seus pilares de construção, baseada na primazia das ações de promoção; garantia de atenção nos três níveis de complexidade; articulação das ações de prevenção, promoção e recuperação; abordagem integral dos indivíduos e das famílias (Hartz; Contandriopoulos, 2004, p. 1).

A Associação Brasileira de Psiquiatria, a World Psychiatric Association e outras associações mundo afora passaram a recomendar a inclusão da religiosidade e da espiritualidade na prática clínica e na formação médica, destacando a valorização dos aspectos espirituais e religiosos no direcionamento de atenção à saúde.

Um exemplo da importância dada à espiritualidade e à religiosidade em relação à saúde, segundo Teixeira (2020), pode ser visto na incorporação dos “problemas espirituais e religiosos como uma nova categoria diagnóstica, justificando a avaliação de experiências religiosas e espirituais como parte constituinte da investigação psiquiátrica, sem necessariamente julgá-las como psicopatologias” (Teixeira, 2020, p. 37).

Lembremos também da expansão do campo da educação em saúde, com as denominadas Práticas Integrativas e Complementares em Saúde – PICS: a homeopatia, a acupuntura, a constelação sistêmica, a biodança, as massagens orientais – como shiatsu – a musicoterapia etc. O uso dessas e de outras terapias, antes ditas alternativas, amplia o entendimento do processo de adoecimento humano e potencializa a terapêutica das doenças em conformidade com o *ethos* e a visão de mundo (Geertz, 2015).

Para a compreensão do tratamento do binômio doente-doença na perspectiva defendida pelos profissionais que fazem uso das PICS, dentre eles, os paliativistas, “os médicos e demais profissionais da saúde devem estar prepa-

rados para atender às demandas espirituais e religiosas de seus pacientes, adquirindo formações e treinamentos nos diversos aspectos e abordagens desse vasto campo de conhecimento” (Teixeira, 2020, p. 39).

Cuidado paliativo é a abordagem que promove qualidade de vida de pacientes e seus familiares diante de doenças que ameaçam a continuidade da vida, através de prevenção e alívio do sofrimento. Requer a identificação precoce, avaliação e tratamento impecável da dor e outros problemas de natureza física, psicossocial e espiritual (OMS, 1999). Os cuidados paliativos postulam uma nova forma de assistência ao período final da vida de doentes diagnosticados como “fora de possibilidades terapêuticas”, e fundam uma nova especialidade médica voltada especificamente para essa categoria de pacientes. Reconhecendo os limites da medicina contemporânea, os paliativistas buscam um novo alento para aqueles que, vítimas de câncer em estado avançado, são, como definiu Norbert Elias, empurrados para os bastidores e excluídos do convívio social. Nas palavras da autora Rachel Menezes, os cuidados paliativos buscam “[...] minorar o máximo possível a dor e demais sintomas dos doentes e, simultaneamente, possibilitar maior autonomia e independência dos mesmos” (Menezes, 2004, p. 36).

Pesquisas realizadas em Teresina sobre suicídio³ e cuidados paliativos⁴ nos anos 2010/2012, 2012/2013, respectivamente, mostraram a dificuldade e, em

3 - “É possível prevenir a antecipação do fim? Suicídio de idosos no Brasil e possibilidades de atuação do setor de saúde.” A pesquisa financiada pela Fiocruz e Instituto Claves do Rio de Janeiro realizou-se a partir da colaboração de pesquisadores de outras instituições de educação superior brasileiras das dez cidades em que a pesquisa foi desenvolvida: Manaus/AM, Fortaleza/CE, Tauá/CE, Teresina/PI, Campo Grande/MT, Dourados/MT, Campos de Goytacazes/RJ, Venâncio Aires/RS, Candelária/RS e São Lourenço/RS. O estudo tem como objetivo estratégico compreender a magnitude (abordagem epidemiológica) e a significância (abordagem qualitativa psicossocial) do suicídio da população brasileira com 60 anos ou mais. Realizada entre 2010-2012.

4 - “Tecnologias em terapêuticas neoesotéricas: religiosidades e cuidados paliativos em Teresina-PI.” A pesquisa é financiada pelo Programa de Iniciação Científica na

alguns casos, a impossibilidade de pessoas adoecidas acessarem terapêuticas que envolvessem rituais religiosos nos espaços de saúde pública, e quando a religião não é cristã, as dificuldades são potencializadas. Entretanto, também foram registrados casos em que rituais religiosos do santo daime e a vivência da espiritualidade foram acionados como cuidados paliativos em um paciente com câncer, considerado fora de possibilidade terapêutica de cura, e houve eficácia. Também registramos casos de pessoas idosas que superaram várias crises suicidas a partir de suas crenças, promessas, relatando que, quando o desejo, quase incontrolável, de dar cabo à própria vida invadia seus pensamentos, elas se apegavam aos seus santos devotos e faziam preces até que a vontade desaparecesse. As missas que aconteciam nas Instituições de Longa Permanência para Idosos – ILPI também eram relatadas como muito benéficas para pessoas idosas, nelas abrigadas e que apresentavam comportamento suicida.

Na recente pesquisa sobre trajetórias e práticas juvenis na América Latina e no Caribe, no contexto da pandemia da covid-19⁵, observamos que o impacto se deu de diferentes formas em cada um dos países. Sabe-se que os governos desses países adotaram de formas diversas as medidas indicadas pela OMS, e que, no caso do Brasil, as medidas sublimaram-se em inações, sob um manto

Universidade Federal do Piauí – Pibic/UFPI. Tem como objetivo conhecer os cuidados paliativos e neoesotéricos utilizados em hospitais, universidades, faculdades e espaços religiosos e holísticos de Teresina. Realizada em 2012-2013.

5 - “Trajetórias/práticas juvenis em tempos de pandemia da covid-19”, pesquisa iniciada no Brasil, em abril de 2020, e a partir de junho ampliada para mais cinco países da América Latina e do Caribe: Argentina, Chile, Cuba, Equador e México. O objetivo central foi conhecer trajetórias/práticas juvenis em tempos de covid-19 a partir da interface entre condição juvenil, subjetividades, distanciamento social e práticas cotidianas. Investigação realizada em parceria, por uma equipe composta por pesquisadores das seguintes instituições: Nupec-UFPI, Secretaria de Saúde do Estado de São Paulo e Flacso-Brasil.

de necropolítica (Mbembe, 2018), que arrastou milhares de brasileiros para a morte, o adoecimento, o desemprego e a fome.

As religiões tiveram um protagonismo nas vidas juvenis e muitas dentre elas, mesmo os ditos sem religião, passaram a lançar mão de práticas religiosas e espirituais, em determinado momento, de forma virtual, para aplacar o sofrimento, a angústia, a solidão e o medo da morte que a covid-19 trouxe de forma irremediável para os seus cotidianos.

Os estudos de Teixeira (2020) sobre as abordagens integrativas e interconexão saúde, espiritualidade e religiosidade, utilizando-se do método de revisão narrativa da literatura, realizados em 2018 a partir das publicações existentes nas bases de dados MEDLINE (via PubMed) e LILACS (via BVS), apontam diversos dados. Inúmeros motivos justificam a inclusão do binômio espiritualidade-religiosidade (E/R) no ensino, na pesquisa e na assistência à saúde, quais sejam:

(a) muitos pacientes possuem crenças espirituais/religiosas e apresentam necessidades nessa área quando estão doentes;

(b) crenças espirituais/religiosas fornecem subsídios para que os pacientes enfrentem inúmeros aspectos que os afligem (enfrentamento ou *coping* espiritual/religioso);

(c) crenças e práticas espirituais/religiosas são promotoras da saúde e da qualidade de vida, incrementando os tratamentos convencionais e diminuindo os custos com a saúde;

(d) crenças espirituais/religiosas dos pacientes afetam suas decisões em relação aos tratamentos, podendo entrar em conflito ou influenciar o cumprimento deles;

(e) crenças espirituais/religiosas dos médicos podem influir nas decisões que tomam e o tipo de cuidado que dedicam aos pacientes;

(f) estudos demonstram que muitos pacientes gostariam que os profissionais da saúde os vissem como seres integrais e acrescentassem suas necessidades espirituais/religiosas aos cuidados que recebem, procedimentos que trariam benefícios significativos ao tratamento; dentre outros aspectos.

No panorama brasileiro e mundial do ensino, da pesquisa e da assistência na área da saúde, Teixeira (2020) destaca: no Brasil, a presença do espiritismo ou doutrina espírita em tratamentos médicos; muitos estudos demonstram que muitos pacientes gostariam que os profissionais os vissem como seres integrais e acrescentassem suas necessidades espirituais/religiosas aos cuidados que recebem; estudos indicam que grande parte dos médicos se esquia de sua responsabilidade nessa área; a correlação entre saúde mental, espiritualidade e religiosidade endossada na atualidade pela psiquiatria moderna; influência da espiritualidade/religiosidade na saúde física; influência do efeito placebo nos desfechos da espiritualidade/religiosidade sobre a saúde; nos Estados Unidos, Canadá e Inglaterra, há formação médica contemplando os estudos de interconexão saúde, espiritualidade/religiosidade, PICS e medicina alternativa complementar, cuidados paliativos, medicina da família – cresceu substancialmente nos Estados Unidos, mas só em 7% figura como obrigatório.

Considerações finais

Desejamos que a arqueologia da religião ofereça à academia e à sociedade conhecimentos sérios no que tange à pesquisa do fenômeno religioso, de modo que avancemos na compreensão da postura do *homo religiosus* pregresso e,

consequentemente, entendamos melhor o *homo religiosus* contemporâneo, posto que boa medida de sua base comportamental encontra-se no silêncio das ruínas e camufladas no *Produto Artístico da Religião* – PAR.

Ressaltamos a importância e a necessidade do ensino, da pesquisa e extensão sobre a subárea da antropologia e da sociologia geral denominada antro-possociologia da saúde para a formação em ciências sociais, em arqueologia e em outras áreas das humanidades.

Reiteramos a importância e a necessidade do ensino, da pesquisa e da assistência da interconexão saúde-espiritualidade-religiosidade na educação de profissionais da saúde.

E ainda, que os pesquisadores da arqueologia da religião, das ciências sociais em saúde e os da área da saúde realizem uma reflexão continuada das relações entre as disciplinas que contemplam suas áreas e da importância de estabelecerem relações de empatia, e não de dominação ou subordinação, possibilitando a produção da interdisciplinaridade desses campos do conhecimento e maior eficácia e humanização nos exercícios de suas profissões.

Referências

ACADEMIA NACIONAL DE CUIDADOS PALIATIVOS. Manual de cuidados paliativos ANCP. **Manual**. Rio de Janeiro: Diagraphic, 2009. 320 p.

ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (org.). O status atual das ciências sociais em saúde no Brasil: tendências. *In: Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. [On-line]. Rio de Janeiro: Fiocruz; Relume Dumará, 1998.

BINFORD, L. R. **Pursuit of the past: decoding the archaeological record**. Londres: Thames and Hudson, 1983.

CARVALHO, José Jorge. “Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea”. *In: O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. Maria Clara L. Bingemer (Org), São Paulo: Loyola, 1992, p.133-160.

CARVALHO, J. J. de. O encontro das velhas e novas religiões. Esboço de uma teoria de estilos de espiritualidade. *In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (org.). Misticismos e novas religiões*. Petrópolis: Vozes; UFS, 1994.

CAVALCANTE, F. V. Terapias alternativas e cuidados paliativos em Teresina. JORNADAS ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 17., 2013, Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

CAVALCANTE, F. V. Domesticação de si: sentimentos engendrados sobre a morte, o morrer e o sobreviver. **Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia**, v. 5, n. 14, p. 131-147, jul. 2021. ISSN 2526-4702.

CAVALCANTE, F. V. Domesticação da perda de si: emoções engendradas sobre a morte e o morrer. *In: CAVALCANTE, F. V. et al. (org.). Religiões, ritos e patrimônios culturais*. Teresina: EDUFPI; Cancioneiro, 2021.

CAVALCANTE, F. V.; FEIJÃO, T. J. S. Crianças e psicoativos: a ingestão e a relação corpo/saúde nos rituais do santo daime. SIMPÓSIO SUDESTE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES – ABHR, 1., 29-31 out. 2013, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: USP, 2013.

CAVALCANTE, F. V.; MACEDO, I. P. Religiões afro-brasileiras e cuidados paliativos: um estudo da literatura antropológica sobre espiritualidade e cura. *In: ENCONTRO DE LITERATURAS, HISTÓRIAS E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS*, 4., 18-20 nov. 2015, Teresina. **E-book [...]**. Teresina: Universidade Estadual do Piauí, 2015. p. 174-185.

CAVALCANTE, F. V. *et al.* Estratégias de enfrentamento de idosos que tentaram suicídio no nordeste brasileiro. In: MINAYO, M. C. de S.; FIGUEIREDO, A. E. B. (org.). **Comportamento suicida de idosos**, v. 1. Fortaleza: Edições UFC, 2016.

CAVALCANTE, F. V. *et al.* Religiosidade, ideações e tentativas de suicídio em idosos. In: MINAYO, M. C. de S.; FIGUEIREDO, A. E. B. (org.). **Comportamento suicida de idosos**, v. 1. Fortaleza: Edições UFC, 2016.

CAVALCANTE, F. V. *et al.* Estudo etnográfico sobre o manejo suicida. In: SILVA, R. M. da *et al.* (org.). **Estudos qualitativos: enfoques teóricos e técnicas de coleta de informações**. Sobral: Edições UVA, 2018.

CAVALCANTE, F. V. *et al.* Emoções e pandemias: uma análise das narrativas de jovens latino-americanos e caribenhos. In: ABRAMOVAY, M. *et al.* **Trajetórias/práticas juvenis em tempos de pandemia da covid-19**. [Livro eletrônico]. Brasília, DF: Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, 2022.

DUARTE, L. F. **Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

EDWARDS, D. N. The archaeology of religion. In: DÍAZ-ANDREU, M.; LUCY, S.; BABIĆ, S.; EDWARDS, D. N. (ed.). **The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion**. Londres: Routledge, 2003.

ELIADE, Mircea; PARTIN, H. B. Crisis and renewal in history of religions. **History of religions**, v. 5, n. 1. Chicago: The University of Chicago Press Journals, 1965.

FUNARI, P. P. A. (org.). **Cultura material e arqueologia histórica**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Unicamp, 1998. (Coleção Idéias).

FUNARI, P. P. A. Arqueologia, história e arqueologia histórica no contexto sul-americano. In: FUNARI, P. P. A. (org.). **Cultura material e arqueologia histórica**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Unicamp, 1998. (Coleção Idéias).

FUNARI, P. P. A.; ZARANKIN, A.; STOVEL, E. (ed.). **Global archaeological theory: contextual voices and contemporary thoughts**. Nova Iorque: Kluwer/Plenum, 2005.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GUIMARÃES, F. O. **Arqueologia da religião: um convite**. São Paulo: Digital

Publish, 2013.

GUIMARÃES, F. O. **Arqueologia da religião**: sobre a arte mural nas catacumbas cristãs e a pedra de Kfar Shura. São Paulo: Digital Publish, 2014.

GUIMARÃES, F. (org.). **Arqueologia da religião**: método e interpretação do produto artístico da religião. Macapá: Unifap, 2018.

HARTZ, Z. M. de A.; CONTANDRIOPOULOS, A. P. Integralidade da atenção e integração de serviços de saúde: desafios para avaliar a implantação de um “sistema sem muros”. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 8, p. 331-336, 2004. Supl. 2.

HOEBEL, E. A.; FROST, E. L. **Antropologia cultural e social**. São Paulo: Cultrix, 1976.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo na modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

MARTÍNEZ, F. G. **Textos de Qumran**. São Paulo: Vozes, 1995.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Rio de Janeiro: N-1 Edições, 2018.

MENEZES, R. A. **Em busca da boa morte**. Rio de Janeiro: Garamond/Fiocruz, 2004.

MINAYO, M. C. de S. Construção da identidade da antropologia na área de saúde: o caso brasileiro. *In*: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (org.). **Antropologia da saúde**: traçando identidade e explorando fronteiras. [On-line]. Rio de Janeiro: Fiocruz/; Relume Dumará, 1998.

MOBERG, C. A. **Introdução à arqueologia**. Lisboa: Edições 70, 1968.

MORIN, E. **O homem e a morte**. Lisboa : Publicações Europa-América, 1970.

NUNES, E. D. As ciências sociais em saúde no Brasil: um estudo sobre sua trajetória. *In*: **Sobre a sociologia da saúde**. Rio de Janeiro: Hucitec, 2007. OMS – ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. Prevenção do suicídio: um manual para profissionais de saúde em atenção primária. Genebra: OMS, 2000.

POUPARD, P. **Diccionario de las religiones**. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

RENFREW, C. **The archaeology of religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SIMMEL, G. **Religião**: ensaios, v. 1; 2. São Paulo: Olho D'água, 2009.

STEADMAN, S. R. **Archaeology of religion**: cultures and their beliefs in worldwide context. [S. l.]: Left Coast Press, 2009.

TEIXEIRA, M. Z. Interconexão entre saúde, espiritualidade e religiosidade: importância do ensino, da pesquisa e da assistência na educação médica. **Rev Med, São Paulo**, v. 99, n. 2, p. 134-147, mar./abr. 2020.

WHITLEY, D.; GILPIN, K. **Belief in the past**: theoretical approaches to the archaeology of religion. Walnut Creek, CA: Left Coast, 2008.

WILLAIME, J.-P. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Health21**: the health for all policy framework for the WHO European Region. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe, 1999.

Isolamento social e solidão: reflexões sobre o primeiro ano da pandemia covidiana no Brasil

Lourdes Karoline Almeida Silva

Reflexões introdutórias

Neste artigo, objetivo refletir a relação entre isolamento social e solidão e o primeiro ano da política de enfrentamento à pandemia da covid-19 no Brasil, sob o governo Bolsonaro, no período de 11 de março de 2020 a 31 de março de 2021. Norteio-me pelo estudo realizado pelo Centro de Pesquisas de Direito Sanitário – Cepedisa (2021), da Universidade de São Paulo, cuja conclusão, resumidamente, afirma que as informações correspondentes a eventos, durante o primeiro ano pandêmico, demonstraram a intencionalidade das ações e das omissões do governo Bolsonaro em disseminar o vírus Sars-Cov-2.

Nas minhas leituras e nas minhas vivências nos e dos últimos quatro anos (2020 a 2023), percebi a importância, no cotidiano da sociedade capitalista, do isolamento social e da solidão, os quais, durante o ano de 2020, no Brasil, pulularam. Como a experiência é o assunto do pensamento, aquilo que nos faz pensar (Arendt, 2021), compartilharei reflexões, numa espécie de exercício de imaginação, acerca da experiência diária de não pertencimento e perda de mundo, a partir de autores-chave, como Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber

e Arendt, que exporão “sem reservas” o papel imprescindível da referida díade na atomização dos indivíduos e na alienação do mundo, no âmbito do surgimento e consolidação do capitalismo. Por isso, a questão: Como isolamento social e solidão permitem compreender a condução da política de enfrentamento da pandemia covidiana, em seu primeiro ano, sob o governo Bolsonaro?

Isolamento social e solidão em Tocqueville

Tocqueville (2004), em *A democracia na América*, considerava que os contemporâneos preferem a igualdade de condições à liberdade política. Esta última origina, de tempo em tempo, prazeres sublimes para certo número de cidadãos, podendo ser encontrada fora das democracias. E caso não seja retida, pode ser perdida. Já a igualdade de condições constitui o caráter distintivo da contemporaneidade, devido ao apego que os homens têm a ela e à crença de que deva durar sempre, por proporcionar uma multidão de pequenos prazeres diários a cada homem, que dirige todos os seus sentimentos para si próprio, culminando no individualismo. A princípio, o individualismo só esgota a fonte das virtudes públicas. Mas, com o tempo, ataca e destrói todas as outras, absorvendo-se no egoísmo. Como um sentimento democrático, o individualismo desenvolve-se à medida que as condições se igualam, isolando cada cidadão dos demais em uma pequena sociedade particular, abandonando a grande sociedade a si mesma.

De acordo com o autor, o resultado da aproximação e da mistura entre as classes foi a indiferença, num contexto em que todos eram como estranhos uns aos outros, os quais se consideravam sempre isoladamente e imaginavam, voluntariamente, ter em suas mãos o destino inteiro de suas vidas. Em suas

palavras: “A democracia volta cada homem sem cessar para si mesmo e ameaça encerrá-lo, por inteiro, na solidão de seu próprio coração” (Tocqueville, 2004, p. 121). Considero necessário pontuar, antes de prosseguir com esta discussão, que os Estados Unidos, mesmo politicamente independentes da Inglaterra, foram influenciados pelo primeiro país a implantar o viés político, econômico e ideológico capitalista através da Revolução Inglesa, a primeira revolução burguesa da Europa, que engloba a Revolução Puritana de 1642 a 1649 e a Revolução Gloriosa de 1688. Dessa forma, Tocqueville é ciente de que os Estados Unidos nasceram sob o capitalismo, que é o contexto causador da associação entre democracia e solidão, por engendrar o individualismo exacerbado.

Para Tocqueville, na transição de uma sociedade aristocrática (absolutista) para uma democrática (liberal-burguesa), o isolamento dos homens uns dos outros e o egoísmo, que é sua consequência, mais se explicitam. A igualdade, ao colocar os homens lado a lado, sem vínculo comum a retê-los, os impede de não pensar em seus semelhantes, o que Arendt (2021) chama de não pensar pelo ponto de vista do outro. Segundo o autor, esse contexto configura um tipo de despotismo, que ergue barreiras entre os homens, separando-os, fazendo surgir a indiferença como uma virtude pública. A mesma indiferença que, nas poesias de Cecília Meirelles, Silvanio Alves e Mario Quintana, mata! Essas pontuações lembram Aristóteles (2006), em *A Política*, para o qual o despotismo tem, como segura garantia de duração, o isolamento dos homens.

O despotismo, em Tocqueville, é mais temível sob o capitalismo, no qual os homens têm uma necessidade particular das liberdades individuais. Dessa forma, a liberdade política é o remédio eficaz para combater os males que a igualdade das condições pode produzir. Isso porque, na vida civil, cada homem pode imaginar que é capaz de se bastar. No entanto, em política, nunca poderia

imaginá-lo. A política cria associações, o estar juntos, evitando que os homens vivam sempre sozinhos. Com a igualdade das condições, a vontade insaciável de adquirir o bem-estar material se apresenta à imaginação do pobre e o medo de perdê-lo, ao espírito do rico. A igualdade, então, se torna perigosa, ao absorver os homens, inteiramente, na procura das fruições permitidas, focando apenas no caminho mais curto, pronto e fácil para a felicidade individual em detrimento da felicidade pública.

Por outro lado, as esperanças e os desejos se frustram com maior frequência, aumentando as inquietações, agudizando as preocupações com o fazer fortuna e impedindo a percepção do vínculo estreito que une a fortuna particular de cada um à prosperidade de todos. Pois duas novas verdades inquestionáveis da ciência industrial passaram a preocupar a esfera política. São elas: a imobilidade, que torna o operário mais fraco, mais bitolado e mais dependente; e a desigualdade de inteligências, que reforça a relação de dependência contínua, estreita e necessária entre o que parece ter nascido para obedecer e o outro, para comandar. Como as grandes sociedades aristocráticas dos tempos antigos, a sociedade capitalista encerra alguns homens muito opulentos e uma multidão miserabilíssima. A aristocracia industrial não objetiva governar, mas servir-se da população industrial, empobrecendo-a e a embrutecendo, para, em tempos de crise, entregá-la à caridade pública. Esse contexto ressalta a necessidade da participação política como um permanecer dono de si mesmo, para evitar que uma nação se torne escrava do seu bem-estar material, requerendo de seu governo apenas a manutenção da ordem. Isto é, cidadãos individualmente fracos não têm uma ideia clara da força que podem adquirir unindo-se, sendo necessário que ela lhes seja mostrada, para que entendam.

Por exemplo, durante a pandemia da covid-19, de acordo com o relatório publicado pelo Comitê Oxford para Alívio da Fome – Oxfam “A desigualdade mata”, em termos mundiais, os dez homens mais ricos aumentaram suas fortunas, enquanto que 99% da população teve sua renda diminuída (Ahmed *et al.*, 2022). No Brasil, segundo o estudo “Covid, classes econômicas e o caminho do meio: crônica da crise até agosto de 2020”, realizado pelo Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas, o Auxílio Emergencial, programa assistencial implementado pelo governo federal, proporcionou a 15 milhões de brasileiros a saída temporária da linha da pobreza até agosto de 2020, uma redução de 23,7%, em relação aos dados de 2019. O estudo também apresentou a preocupação com o retorno rápido desse percentual à situação de vulnerabilidade social com o fim do programa (Neri, 2020), preocupação que, infelizmente, foi concretizada. De acordo com outro estudo, intitulado “Um país na contramão: a pobreza no Brasil nos últimos dez anos”, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea, a diminuição dos recursos do Auxílio Emergencial, em 2021, levou a um aumento da pobreza registrada desde o início do Plano Real, em 1994 (Sousa; Hecksher; Osorio, 2022).

Conforme Aristóteles (2006), o isolamento construído na desconfiança mútua é um recurso há muito utilizado, na esfera política, para distanciar as pessoas da realidade. Nesse sentido, Arendt (2021) defende que o poder é a ação em conjunto e, por isso, necessita da união de vários; isolar e absorver forçosamente as pessoas em suas necessidades imperiosas da vida impossibilitam o surgimento de poder político. Conjuntamente, outro recurso se faz necessário e é tão antigo quanto o isolamento: a incapacidade de pensar do ponto de vista do outro.

Como pensar do ponto de vista do outro se não sei quem é esse outro? Como ser, socraticamente falando, consciente da própria ignorância? Ainda mais tendo como norte o comparativo socrático entre incapacidade de pensar e estado de escravidão, estado este que Tocqueville compara à preocupação única pelo bem-estar material. Pensar, o diálogo silencioso do mim comigo mesmo socrático, mostra-nos que somos no plural, isto é, somos dois-em-um. E a partir desse encontro silencioso conosco mesmos, aprendemos a nos encontrar com os outros na construção do espaço relacional da política (Platão, 2010). Dessa forma, Tocqueville e Arendt defendem que a política proporciona aos homens viverem em conjunto, sendo uma espécie de antídoto para a solidão.

Isso não quer dizer que as liberdades individuais sejam menos importantes que a liberdade política. Segundo Constant (1985), o indivíduo moderno, perdido na multidão, quase nunca percebe a influência que exerce. Por estar isolado dos demais, considera que sua vontade não marca o conjunto e não prova, a seus olhos, sua cooperação. Como solução, Constant propõe a combinação entre a liberdade política e as liberdades individuais, que têm na primeira a sua indispensável garantia. Devido à impossibilidade de se pedir aos povos de hoje o sacrifício das liberdades individuais, as instituições deveriam trabalhar a educação moral dos cidadãos, chamando-os a participar do exercício do poder, para que, pela prática, haja o preparo para as funções elevadas da liberdade política, que proporcionam o desejo e a faculdade de executá-las.

Isolamento social e solidão em Marx/Peuchet

Marx (2006), na tradução comentada de um capítulo da autobiografia de Jacques Peuchet, que foi diretor dos Arquivos da Polícia de Paris no século XIX, intitulada *Sobre o suicídio*, faz uma crítica radical da sociedade burguesa como forma de vida “antinatural”, pautada na exacerbação do individualismo. Peuchet e Marx defendem que, nas atuais condições sociais, todos definhamos. Ao questionarem “que tipo de sociedade é esta, em que se encontra a mais profunda solidão no seio de tantos milhões [...]” (Marx, 2006, p. 28), afirmam que a deficiente, injusta e opressora organização da sociedade capitalista gera desespero e muitos suicídios, sendo, assim, “um deserto habitado por bestas selvagens”. O isolamento do homem faz com que todos sejam estranhos de si mesmos e entre si, em uma espécie de solidão em massa e numa relação de hostilidade mútua, restando ao indivíduo ser vítima ou carrasco.

Marx, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (2011), afirma que a Revolução Francesa desencadeou e erigiu a moderna sociedade burguesa. Com o golpe de Estado de 1852, a “paródia da restauração imperialista”, perpetrado por Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão Bonaparte, houve a construção da república burguesa. Esta teve terreno preparado pelo que se considera “o mais colossal acontecimento na história das guerras civis europeia”, a Insurreição de Junho de 1848, na qual o proletariado, sem apoio, foi derrotado por todas as outras classes juntas (aristocracia financeira, burguesia industrial, classe média, pequenos-burgueses, exército, lumpemproletariado, intelectuais, igreja e população do campo). O golpe evidenciou que a pauta não era a melhor forma de governo (república ou monarquia), mas o despotismo irrestrito da burguesia sobre as outras classes.

No percurso de implementação do golpe, Marx pontua que o ano de 1850 foi um dos mais prósperos, industrial e comercialmente, o que deixou o proletariado parisiense muito ocupado. Nisso, a burguesia o excluiu de toda e qualquer participação no poder político com a lei eleitoral de 31 de maio de 1850, o golpe de estado (*coup d'état*) da burguesia. Ou seja, o proletariado foi retirado à força de seu próprio campo de batalha. A burguesia impediu a luta de classes através da supressão do sufrágio universal ou da supressão da liberdade política do proletariado, preservando a crença na santidade da propriedade privada. A república parlamentarista foi o terreno neutro em que o latifúndio e a indústria franceses puderam compartilhar os mesmos direitos, dissolvendo as diversas formas de burgueses no gênero burguês. Portanto, a tomada do Estado era uma condição incontornável da sua dominação conjunta, para fazer coincidir o interesse do poder estatal com os interesses da sociedade burguesa.

O enredo do golpe de Estado da burguesia chamou-me a atenção devido ao destaque dado, por Marx, ao isolamento da classe trabalhadora durante a Insurreição de Junho de 1848 e ao desvinculamento da realidade em que ela se encontrava em 1850. Estava tão absorvida em suas necessidades de sobrevivência que não se ateu ao cenário político de perda de direitos políticos. Isolar e desvincular da realidade foram recursos muito bem utilizados pela burguesia para enfraquecer a classe quantitativamente maior e cooptar o Estado para si.

Do *coup d'état* de Luís Bonaparte a Bolsonaro, enquanto presidente do Brasil, durante a pandemia da covid-19, o enredo golpista e os discursos mentirosos fizeram-se presentes. Bolsonaro esteve muito à vontade no contexto pandêmico, especialmente se observarmos o uso e o abuso de discursos mentirosos, entendidos como verdadeiros devido à manipulação, com o objetivo de obter a confiança do destinatário. Assim, promove-se uma adesão afetiva ou

um ajustamento emocional e sensorial entre destinador e destinatário. Desqualifica-se sujeitos e grupos sociais não cumpridores dos contratos sociais: “os maus cidadãos, os preguiçosos ou vagabundos, que querem o isolamento para não trabalhar” (Barros, 2021, p. 3-4). Consequentemente, impede-se o estabelecimento de laços racionais, deslocando os indivíduos da realidade.

Isolamento social e solidão em Durkheim

Segundo Durkheim (2014), a indiferença pela vida é produzida tanto pelos indivíduos isolados quanto, principalmente, pelo humor coletivo que inclina à tristeza ou à alegria. Como o todo, o mal sentido socialmente é repassado às suas partes constituidoras, as forças individuais ou forças ativas da sociedade. Dessa forma, as consciências individuais, juntas e combinadas, ou seja, não isoladas umas das outras, mudam o mundo (a participação política de Tocqueville). Baseado nessas conclusões iniciais, Durkheim observa que, até o século XVIII, o suicídio se desenvolveu debilmente. Isso quer dizer que, com a consolidação do capitalismo, temos uma situação de crise e de perturbação prolongada e perigosa, a qual configura um fenômeno patológico e ameaçador. Nesse sentido, os suicídios egoísta e anômico são inerentes à sociedade capitalista, referida pelo autor como hipercivilização.

Durkheim caracteriza o suicídio egoísta como um estado de individualismo moral, resultante do enfraquecimento das crenças tradicionais, que leva à desesperança. Em linhas gerais, esse tipo de suicídio é produto de uma individuação desmedida, através da afirmação excessiva do eu individual diante do eu social, que afrouxa o vínculo social e, concomitantemente, afrouxa o vínculo com a vida, que é sua fonte e finalidade. Já o suicídio anômico depende da

maneira como a sociedade regulamenta os indivíduos e decorre do fato de sua atividade ser desregulada e de eles sofrerem com isso. Daí a questão apresentada pelo autor: “como o que se considera melhorar a existência [o progresso resultante do desenvolvimento científico e tecnológico] pode afastar dela?” (Durkheim, 2014, p. 240).

Como resposta, de forma análoga a Tocqueville, afirma que os indivíduos são condenados a um perpétuo estado de descontentamento, engendrado pela junção de necessidades infinitas e fins inacessíveis, não sendo possível, em um contexto de repetidas decepções da experiência, a sobrevivência indefinida da esperança. Analiticamente, defende a existência de uma força reguladora, provinda da sociedade, o único poder moral superior ao indivíduo, capaz de modificar corações e de pôr um limite reconhecido como justo, para acalmar as infinitas necessidades. Pois, na sociedade capitalista, o estado de crise e de anomia é constante e normal (as incuráveis crises capitalísticas de Tocqueville), tanto que fantasias; esperanças novas, incessantemente despertadas e frustradas; e consumismo (as fruções diárias permitidas de Tocqueville ou o estar demais ocupado do proletariado de Marx) fragilizam os indivíduos, levando-os ao desencanto e ao cansaço. Por terem sede do que não existe, nada os detém e não são capazes de deter a si mesmos.

O isolamento do indivíduo leva-o a se apegar apenas a si mesmo, criando, simultaneamente, o vazio ao seu redor e o vazio em si, não restando nada sobre o que refletir a não ser a própria condição miserável. Arendt (2021) descreve Eichmann como tendo uma “estupidez atroz”, que o impedia de imaginar o sofrimento das vítimas do holocausto, posto focar apenas em sua própria infeliz história. O isolamento do indivíduo, segundo Durkheim, resulta do afrouxamento ou rompimento dos laços que o uniam aos outros indivíduos e da falta

de uma sólida integração social nos pontos de contatos individuais. A sociedade capitalista gera ilusões (o autoengano da teoria arendtiana) e, consequentemente, decepções.

A sociedade capitalista dá origem às tendências anômica e egoísta, cujo efeito é a constante desvinculação dos indivíduos de um objeto definido, tornando-os mais avessos a toda disciplina e mais acessíveis à irritação violenta e à depressão exagerada. Assim, o isolamento intensifica a tendência ao suicídio. O mal-estar sofrido decorre de uma alarmante miséria moral. O homem, ao não se vincular a fins superiores, não se submete a uma regra, e não percebe acima de si nada com que seja solidário, o que conflagra a seguinte situação moral da sociedade: o abandono de si mesmo do indivíduo e a sua desmoralização. Arendt (1999; 2021) chama essa situação de catástrofe moral; Tocqueville, de estado de escravidão; Marx, de sociedade doente; e Weber, de sombria ansiedade calvinista.

Por exemplo, durante o final do ano de 2020, quando ainda não tínhamos vacinas disponíveis, no Brasil, algo aparentemente trivial virou manchete de jornal. O portal *GI*, no dia 31 de dezembro de 2020, veiculou uma matéria com o seguinte título: “Em meio à pandemia, Brasil tem festas e aglomerações com a proximidade do ano novo”. Na matéria, consta que, ao menos em seis estados brasileiros, foram relatadas festas sem o uso de máscaras, como a festa no litoral sul de Alagoas, em que uma mulher gritou “me entuba”; e a festa no sul da Bahia, com aproximadamente 700 pessoas, encerrada com a intervenção da Polícia Militar. Outro exemplo é a matéria veiculada no portal da *Revista Veja*, no dia 22 de março de 2023, com o título “‘Não menti’, diz Boris Johnson sobre festas realizadas durante a pandemia”, que relembra o escândalo que

ficou conhecido como *partygate*, o qual culminou em sua renúncia do cargo de primeiro-ministro.

Esses exemplos mostram como a sociedade de massa capitalista desassocia as pessoas da realidade. A recusa em ver que, ao seu redor, pessoas estavam tendo mortes horrendas fez a mulher citada na reportagem dizer gritando “me entuba”, Boris Johnson não acreditar estar errado e Bolsonaro, enquanto presidente, dizer “e daí, não sou coveiro”. A dupla incapacidade de encarar a realidade como ela é e de pensar do ponto de vista do outro, engendrada pelo isolamento social e pela solidão, aprofundada pelo capitalismo, são fatores que levam pessoas comuns a cometerem atos horrendos dentro do que consideram legal. Não foi à toa, o uso feito, por Bolsonaro e sua camarilha, das liberdades individuais de ir e vir, de expressão e de reunião que são garantidas pela nossa Constituição de 1988. A Constituição também garante a vida como direito inviolável e a saúde como direito de todos os brasileiros. Mas esses direitos não foram defendidos pelo bolsonarismo, exatamente para deturpar ainda mais a realidade, colocando a felicidade particular acima da felicidade pública.

Isolamento social e solidão em Weber

Para Weber (2002), foi o Ocidente que desenvolveu quanti-qualitativamente o capitalismo, pautado na organização capitalística racional do trabalho livre. Ao procurar compreender a origem da classe burguesa ocidental e suas peculiaridades, pautou-se na influência de certas ideias religiosas no desenvolvimento de um espírito econômico. Dessa forma, analisou-se a influência das sanções psicológicas, como as do calvinismo, que rejeita a suposição de que alguém possa aprender pela conduta dos outros, quer eles sejam escolhidos

ou condenados. O Deus humano e compreensivo do Novo Testamento cedeu lugar a um Ser Transcendental, que, com seus decretos imutáveis, concedeu a graça a uns poucos e a negou a outros.

A consequência de uma doutrina, segundo suas palavras, de extrema desumanidade foi a construção de um sentimento de incrível solidão interior individual, usado como antagonista da cultura sensualista e como uma das raízes do individualismo desiludido e de inclinação pessimista, levando a uma profunda desconfiança na ajuda trazida pela amizade dos homens. O intercurso dos calvinistas com o seu Deus era levado a cabo em completo isolamento espiritual, eliminando qualquer meio de obtenção da graça de Deus e sendo considerado ilusório tudo o que fosse emocional, o que Weber chama de sombria ansiedade calvinista.

Ao apresentar essas características, Weber discute a indiscutível superioridade do calvinismo na organização social em relação com a tendência do indivíduo para sair dos laços apertados com os quais fora amarrado a este mundo. Essa superioridade provém da forma peculiar que o amor fraterno cristão foi forçado a assumir sob a pressão do isolamento interior do indivíduo pela fé calvinista. Daí a importância do trabalho físico e/ou mental duro e constante, como técnica ascética comprovada e considerado em si a própria finalidade da vida. Ou seja, trabalhar para ser rico para Deus, sendo a riqueza o desempenho do próprio dever na vocação permissível moral e realmente recomendada. Querer ser pobre era como querer ser doente: reprovável e depreciável para a glória de Deus, uma violação do dever de irmandade.

Resumidamente, segundo Weber, tem-se quatro pontos principais do surgimento da ética econômica especificamente burguesa e a distribuição desigual da riqueza do mundo como uma disposição especial da Divina Providên-

cia: 1) a defesa da ideia do trabalho fiel como algo sumamente agradável a Deus, mesmo com baixos salários por parte daqueles cuja vida não lhe ofereça outras oportunidades; 2) a criação da legalização da exploração da vontade de trabalhar; 3) a interpretação da atividade empresarial como vocação; e 4) o entrelaçamento entre dever vocacional, especialmente entre as classes despossuídas, e produtividade. Essa ética, portanto, produz a precarização do trabalho e das condições de vida. Nela, a realização e a renúncia inevitavelmente passaram a se condicionar mutuamente, determinando com força irresistível a vida de todos os indivíduos nascidos sob o capitalismo.

Por exemplo, de acordo com Faria e Yukari (2021), ao discutirem pesquisa realizada pelo Google, os brasileiros, no primeiro semestre de 2021, com a imunização em ritmo lento, iam às ruas mais do que britânicos, americanos e israelenses, que estavam à frente na campanha de imunização contra a covid-19. Isso chama a atenção, segundo Muniz (2020), para as impossibilidades de distanciamento social e quarentena de quem, aos olhos do Estado, não existe – os informais, os desempregados, os desalentados – contexto piorado pela alta taxa de informalidade (40%) da população ativa no Brasil. Na maior parte dos casos, para Andrade (2020), essas pessoas não possuem condições de deixar de trabalhar e nem de ficar em casa, condição de vulnerabilidade agravada pelo endividamento e pela inadimplência. Isto é, diante do exposto, compreende-se os fatores subjacentes do maior impacto das duas últimas pandemias, gripe espanhola e covid-19, sob o capitalismo, na população pobre ou em vulnerabilidade socioeconômica. Essa população é vista, conforme a discussão arendtiana, como um parasita social que deve ser expurgado.

Isolamento social e solidão em Arendt

Arendt (1999), ao relatar o julgamento de Otto Adolf Eichmann, um burocrata nazista capturado e julgado por Israel, destaca três das acusações direcionadas a ele: crimes contra os judeus, contra a humanidade e crimes de guerra. O acusado sempre se declarava inocente, no sentido da acusação. Isso suscitou, em Arendt, o questionamento: Em que sentido ele se considerava culpado? Já que, para Eichmann, a acusação de assassinato estava errada, pois teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido. Eichmann, em seu modo de ver, só podia ser acusado de “ajudar e assistir” à aniquilação dos judeus, a qual, declarara ele em Jerusalém, fora “um dos maiores crimes da história da Humanidade”.

Eichmann é o reflexo de um povo educado para a morte, uma nação moralmente decadente, que tinha no comando de Hitler o centro absoluto da ordem legal da Alemanha nazista. O ponto “inocente, no sentido da acusação” pressupõe que Eichmann só ficava com a consciência pesada quando não fazia o que lhe ordenavam. Ele era uma pessoa mediana, “normal”, nem burra, nem doutrinação, nem cínica, mas inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado. Foi um jovem ambicioso, mas fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e aos seus próprios olhos. Ressentido, considerava sua própria vida uma cadeia sucessiva de frustração, que contava uma inédita história infeliz. Aqui, podemos encontrar o duplo vazio durkheimiano, que volta os indivíduos, apenas e irrefletidamente, para sua própria condição miserável. Era um homem comum, ávido por reconhecimento e enriquecimento, que preferia ser enforcado como um tenente-coronel da reserva do que viver a vida discreta e normal de vendedor viajante. Tanto que o período mais feliz da sua vida foi o ano em

que ficou em Viena na chefia do Centro de Emigração dos Judeus Austríacos, responsável pela emigração forçada e pela expulsão da massa judaica, coordenando e negociando a morte, incapaz, em sua estupidez atroz, de pensar do ponto de vista de outra pessoa.

As distorções da realidade que Eichmann fazia, atreladas à sua perniciosa memória deficiente, eram horríveis por causa do horror com que elas lidavam, mas em princípio não eram muito diferentes das coisas usuais na Alemanha pós-Hitler. Pois os alemães comuns, não membros da SS nem do partido nazista, conseguiam encarar atos que outros países chamam de assassinato, com indiferença. Cecília Meirelles, no poema “Como se morre de velhice”, diz: “Já não se morre de velhice nem de acidente nem de doença, mas, Senhor, só de indiferença”. Silvanio Alves, no soneto “A indiferença mata”, fala: “A indiferença mata mais do que a pandemia / Os números totais de óbitos comprovam / Para os negros e mulheres não há empatia”. E Mario Quintana, no poema “Jardim interior”, constata: “O que mata um jardim / É esse olhar vazio / de quem por eles passa indiferente”.

Para Arendt (1999), o julgamento de Eichmann apresentou dois pontos de interesse político: o tempo que é necessário para uma pessoa mediana superar sua repugnância inata pelo crime e o que acontece com essa pessoa quando chega a esse ponto. O alcance bem-sucedido desses dois pontos foi devido à utilização do método da familiarização dos envolvidos com a ideia acerca do extermínio, mediante a rotinização da violência, da tortura, da morte e do mal, sucesso reforçado pela convivência e pela cooperação do povo alemão, que tinha consciência do que fazia, sob a aparência da legalidade. Aqui, destaco novamente o estudo do Cepedisa (2021), que atrela, em nossa realidade pandêmica covidiana brasileira, a proposital e intencional inefetividade do governo

Bolsonaro no combate à covid-19 ao excesso de normas editadas pela Administração Pública Federal em 2020 (Cepedisa, 2021).

Assim como tivemos o apoio de uma parcela considerável da população brasileira à condução do governo Bolsonaro, durante, especialmente, o período mais crítico da pandemia, na Alemanha nazista, a esmagadora maioria do povo acreditava em Hitler. Contudo, contra essa sólida maioria, na Alemanha nazista, ficava um número indeterminado de indivíduos completamente isolados e conscientes da catástrofe nacional e moral. E isolamento, na teoria arendtiana, pautada na filosofia política da Grécia Antiga, é impotência.

A Alemanha nazista aprendeu a resistir ao “não matar”, o mal perdeu sua qualidade de tentação sobrenatural e escancarou-se como um aprendizado, a banalidade do mal. Em outras palavras, o problema Eichmann revela que muitos eram como ele – o que não significa, para Arendt (2021), que haja um Eichmann em cada um de nós, mas que há um grande número de Eichmann, que são bastante diferentes – nem pervertidos, nem sádicos, mas terrível e assustadoramente normais. Uma normalidade muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, que fez surgir um tipo novo de criminoso, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado.

Para Arendt (2021), os homens não servem mais a Deus, mas a ideias, e, possuído por estas, agem como demônios, em uma absoluta irreflexão, pois essas ideias expulsam da mente qualquer tipo de consideração mais comum, provocando uma ausência de realidade. Essa estranha possessão faz com que uma ideia seja “sentida” e “posta” em prática. A encarnação das ideias significa que seus emissários podem ser transformados em ídolos, e o ídolo significa que o homem se torna Deus, governado por uma ideia e pelo autoengano. Daí que

o verdadeiro oposto do bem não é o mal ou o crime; é, simplesmente, a indiferença. Dessa maneira, o novo deus seria a pura indiferença. A indiferença que mata. Lembremos, por exemplo, a associação feita pelo bolsonarismo entre Bolsonaro e o messias salvador.

Em *As origens do totalitarismo*, Arendt (2012) diz que a compulsão do terror total comprime as massas de homens isolados umas contra as outras e lhes dá apoio em um mundo transformado em deserto (voltemos ao deserto habitado por bestas selvagens de Marx/Peuchet) e que prepara cada indivíduo, em seu isolamento solitário, contra todos os demais. Faz com que as pessoas percam contato com a realidade e com os seus semelhantes, perdendo, consequentemente, a capacidade de pensar e de sentir. O terror, para reinar absolutamente, precisa que os homens se isolem uns contra os outros, pois isolamento é, por definição, impotência. O isolamento e a impotência são a incapacidade básica de agir. O isolamento da esfera política corresponde à solidão dos contatos sociais.

A solidão é uma experiência radical e desesperada que alguém pode ter, relacionada ao desarraigamento ou ausência de raízes de um lugar no mundo reconhecido e garantido pelos outros; e à superfluidade ou total não pertencimento ao mundo ou descartabilidade. Na solidão, o indivíduo é apenas um só, abandonado, diferentemente de quando se está só, consigo mesmo, em companhia do próprio eu, sendo dois em um. A solidão, para Arendt, é insuportável e, desde o século XIX, com a consolidação do capitalismo, se tornou a experiência diária de massas cada vez maiores.

Para não concluir...

Pautada em uma imaginária conversa “sem reservas” entre alguns teóricos do século XIX, o século da consolidação do capitalismo, e Hannah Arendt, teórica do século XX, o século dos regimes totalitários, tentei, arendtianamente, argumentar que os elementos isolamento social e solidão são imprescindíveis para a interligação entre individualismo e consumismo exacerbados, que refletem um mal social, cujos sintomas mais presentes são a dupla incapacidade de pensar e de sentir e a impotência.

E foi, assim, impotentes que muitos de nós nos sentimos, especialmente no primeiro ano da pandemia covidiana, sob o governo Bolsonaro, que, proposital e deliberadamente, priorizou a economia, num falso dilema com a vida, e tentou obter vantagens econômicas pessoais com o atraso na compra das vacinas, o único recurso efetivo, até o momento, contra a pandemia. Bolsonaro e sua camarilha foram indiferentes com o viver, o sofrer e o morrer de seus concidadãos, indiferença que levou centenas de milhares à morte, numa explícita necropolítica.

A sociedade capitalista, ao isolar e manter cada um de seus membros em uma solidão massiva, os adoece em todos os sentidos e os mantém cada vez mais afastados e alheios à esfera política, que é a esfera da liberdade e da relação entre iguais, da convivência humana, do estar juntos, pautada na conversa e no convencimento mútuos. O isolamento social e a solidão esgarçam as relações sociais e exponenciam a apatia política. Ainda mais na atual crise sanitária, que aprofundou as mais diversas desigualdades e por estas foi potencializada, sobretudo no Brasil, sob um governo que atuou em prol da disseminação de uma doença letal e do aprofundamento da alienação do mundo com o incenti-

vo da ideologia de extrema-direita nazifascista, que impõe a descartabilidade ou superfluidade da vida humana. Compreendendo como isolamento social e solidão são utilizados em nossa sociedade, podemos vislumbrar, com Arendt, a esperança e o amor ao mundo, responsabilizando-nos pela manutenção dele. E para não concluir, pergunto: Que mundo queremos?

Referências

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, H. **As origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, H. **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARISTÓTELES. **A política**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BARROS, D. L. P. de. A mentira e o humor no discurso político brasileiro. **Estudos Semióticos**, [On-line], v. 17, n. 1, São Paulo, p. 1-12, 2021. Dossiê especial: GT de Semiótica da Anpoll “Semiótica e vida social”. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/esse/article/view/182077>. Acesso em: 2 mar. 2022.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio**: estudo de sociologia. São Paulo: Edipro, 2014.

MARX, K. **Sobre o suicídio**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MARX, K. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

TOCQUEVILLE, A. de. **A democracia na América**: sentimentos e opiniões, livro 2. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

Acessos virtuais

AHMED, N. *et al.* **A desigualdade mata**. A incomparável ação necessária para combater a desigualdade sem precedentes decorrente da covid-19. Oxfam Internacional, 2022. Disponível em: A Desigualdade Mata | Oxfam Brasil. Acesso em: 1 mar. 2023.

ALVES, S. **A indiferença mata!!** Disponível em: A indiferença mata!! (recantodasletras.com.br). Acesso em: 30 mar. 2023.

ANDRADE, R. de P. Troco uma máscara por alimento: fome e pobreza na covid-19. **Especial covid-19**: a visão dos historiadores da Casa de Oswaldo Cruz, 12 jun. 2020. Disponível em: Especial Covid-19 | Troco uma máscara por alimento: fome e pobreza na Covid-19 (fiocruz.br). Acesso em: 20 jun. 2020.

CEPEDISA – CENTRO DE ESTUDOS E PESQUISAS DE DIREITO SANITÁRIO. **A linha do tempo da estratégia federal de disseminação da covid-19**. São Paulo: USP, 2021. Disponível em: CEPEDISA-USP-Linha-do-Tempo-Maio-2021_v2.pdf. Acesso em: 15 out. 2022.

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. **Revista Filosofia Política**, v. 1, n. 2, p. 9-25, 1985. Disponível em: (99+) DA LIBERDADE DOS ANTIGOS COMPARADA À DOS MODERNOS | Pedro Henrique Soares - Academia.edu. Acesso em: 20 abr. 2020.

FARIA, F.; YUKARI, D. Brasil tem menos isolamento social que campeões de vacinação como Reino Unido e Israel. **Folha de S.Paulo**, 25 maio 2021. Disponível em: Brasil tem menos isolamento social que campeões de vacinação como Reino Unido e Israel - 25/05/2021 - Equilíbrio e Saúde - Folha (uol.com.br). Acesso em: 3 maio 2022.

MEIRELLES, C. **Como se morre de velhice**. Disponível em: Como se Morre de Velhice (recantodasletras.com.br). Acesso em: 30 mar. 2023.

MUNIZ, E. S. A interiorização da covid-19 na Amazônia: reflexões sobre o passado e o presente da saúde pública. **Blog de HCS-Manguinhos**, 8 jun. 2020. Disponível em: Especial Covid-19 | A covid-19 em favelas: vulnerabilidades sociais e auto-organização em Manguinhos (fiocruz.br). Acesso em: 20 jun. 2020.

NERI, M. **Covid, classes econômicas e o caminho do meio**: crônica da crise até agosto de 2020 (Sumário Executivo). Rio de Janeiro: FGV Social, 2020. Disponível em: Covid, Classes Econômicas e o Caminho do Meio: Crônica da Crise até Agosto de 2020 | Centro de Políticas Sociais (fgv.br). Acesso em: 10 ago. 2022.

PLATÃO. **Teeteto**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Serviço de Educação e Bolsas, 2010. Disponível em: teeteto.pdf (wordpress.com). Acesso em: 15 set. 2022.

QUINTANA, M. **Jardim interior**. Disponível em: Quintana é para sempre...: Jardim Interior (quintanaparasempre.blogspot.com). Acesso em: 30 mar. 2023.

EM MEIO À pandemia, Brasil tem festas e aglomerações com a proximidade do Ano Novo. G1, Bem-Estar, Coronavírus, 31 dez. 2020. Disponível em: Em meio

à pandemia, Brasil tem festas e aglomerações com a proximidade do Ano Novo | Coronavírus | **G1** (globo.com). Acesso em: 29 mar. 2023.

‘NÃO MENTI’, diz Boris Johnson sobre festas realizadas durante a pandemia. Veja, Mundo, 22 mar. 2023. Disponível em: ‘Não menti’, diz Boris Johnson sobre festas realizadas durante a pandemia | **VEJA** (abril.com.br). Acesso em: 29 mar. 2023.

SOUZA, P. H. F.; HECKSHER, M.; OSORIO, R. G. **Nota técnica nº 102**: Um país na contramão – a pobreza no Brasil nos últimos dez anos. Brasília: Diretoria de Estudos e Políticas Sociais/Ipea, 2022. Disponível em: Repositório do Conhecimento do Ipea: Um País na contramão : a pobreza no Brasil nos últimos dez anos. Acesso em: 1 mar. 2023.

Educação e suicídio: um estudo sobre tentativas de suicídio entre os estudantes do Instituto Federal do Piauí – IFPI

Douger Sousa Campelo

Evannoel de Barros Lima

Introdução

O tema da presente pesquisa é “Educação e suicídio: um estudo sobre as tentativas de suicídio entre os estudantes do ensino médio integral do Instituto Federal do Piauí – IFPI, do Campus Teresina Central/PI, entre os anos de 2019 e 2022”. O pressuposto do trabalho é que as ideações suicidas dos estudantes do Campus Teresina Central do IFPI possuem uma relação de descompasso entre a escola e os discentes.

A investigação ainda está em curso, pois houve pesquisa empírica em outros campi do IFPI, como Picos, Parnaíba e Floriano. Através de diários de campo e entrevistas semiestruturadas, analisamos o discurso de mais sete alunos, quatro professores e quatro psicólogos da instituição para melhor evidenciar nossas pretensões de pesquisa. Até o momento, constatamos que as incipientes ações dos agentes educacionais do departamento médico se restringem a palestras de conscientização na época do Setembro Amarelo e encaminhamento para órgãos de saúde externos. No geral, os discursos dos psicólogos possuem

um tom reducionista restrito ao modelo biomédico. O suicídio é abordado do ponto de vista biologizante, resultado de sintomas orgânicos de ansiedade e depressão. Podemos avaliar que é mais uma faceta da violência simbólica, pois, além de eclipsar as identidades juvenis dos alunos, classifica-se os estudantes na esfera discursiva do normal e do patológico. Por outro lado, os professores abordados foram docentes de sociologia; pela formação acadêmica, são profissionais que conseguem compreender a importância da problemática, mas reconhecem suas limitações e suas ações são restritas a abordar o tema em sala de aula, identificar alunos com essas ideias e encaminhá-los para o departamento médico da instituição. Tais ações dos agentes educacionais revelam uma incompreensão do problema e reforçam a tática da violência simbólica.

As categorias centrais do presente trabalho são violência simbólica (Bourdieu; Passeron, 2023), condição juvenil contemporânea (Dayrell, 2007) e suicídio. A primeira é compreendida como poder que impõe significações como legítimas e, assim, dissimula as relações de forças que estão na sua base (Bourdieu; Passeron, *op. cit.*); a segunda é conceituada como contexto histórico geracional referente ao modo como a sociedade constrói e atribui os significados ao momento da vida, aqui retratado como a transição entre a infância e a fase adulta (Dayrell, 2007); a terceira é o desejo consciente de tirar a própria vida e o entendimento de que a ação realizada pode resultar na morte. Além disso, também fazem parte do que é habitualmente chamado de comportamento suicida: os pensamentos, a ideiação, os planos, a tentativa e o suicídio consumado. Essa é, atualmente, a definição apresentada pela Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP, 2014), porém, o suicídio será abordado sob o olhar sociológico.

O descompasso mencionado anteriormente se expressa, principalmente, em um conflito entre a identidade de aluno e a identidade juvenil. A primei-

ra, peticionada pela instituição escolar, ancorada em aspectos cartesianos, racionais, coerentes, organizados; e a segunda se apresenta como múltipla, ora apontada pela transitoriedade das vidas e seus auspícios, líquida, ora intercalada pelo campo racional. A problemática da pesquisa centra-se na seguinte questão: Como os estudantes do ensino médio integral do IFPI, do Teresina Central, compreendem suas ideias e tentativas suicidas entre os anos de 2019 e 2022?

O presente trabalho considerou o suicídio como um dos possíveis produtos de uma tensão entre a condição juvenil e a violência simbólica perpetrada pela escola. Dayrell (2007) refere-se a uma tensão existente na escola entre a identidade do aluno e a condição juvenil. A primeira é, frequentemente, declarada na escola para contrariar e negar a segunda. Bourdieu e Passeron (2023) nos faz perceber esse desacordo entre a escola e a condição juvenil como fruto de uma violência simbólica praticada pela ação pedagógica escolar. A pesquisa tem como objetivo compreender como os jovens entendem suas ideias e tentativas de suicídio na instituição escolar IFPI Teresina Central no período de 2019 a 2022. Intentamos os objetivos específicos: apontar a relação das ideias desses discentes do ensino médio do IFPI com o ambiente escolar; identificar como a instituição lida com os discentes que possuem ideias suicidas.

A pesquisa guarda uma peculiaridade, que é o fato de ter sido construída de forma híbrida, isto é, o campo empírico da pesquisa se deu em parte de forma presencial e em parte de forma remota, não por escolha do pesquisador, mas por uma destreza, dada a impossibilidade diante das medidas de distanciamento e isolamento social impostas pela pandemia da covid-19. Utilizou-se de recursos do WhatsApp, de e-mails e da plataforma do Google

Meet. Também, utilizou-se de instrumentos como diário de campo, tendo como base Malinowski, Roberto DaMatta, Geertz e Fravet-Saada; entrevistas com tópicos-guias ou não diretivas amparadas por Severino e Mirian Goldenberg. Nesse sentido, fizemos entrevistas com um grupo vasto de psicólogos, professores e alunos. Os lócus da pesquisa foi o Campus Teresina Central, por possuir os maiores números de tentativas de suicídio, sendo esse o recorte da pesquisa devido ao fato de os interlocutores de psicologia se disporem a contribuir para a pesquisa. Porque, através dos psicólogos, abriu-se o campo de pesquisa com as informações e contato dos alunos que nos foram passados.

Sigo, agora, com a apresentação de um dos entrevistados e suas nuances. Nesse momento, identificarei o interlocutor da pesquisa, que é aluno do Campus Teresina Central, por pseudônimos que escolhi por conta e risco. Criar essas denominações têm o intuito de dar sentido e corpo a seus discursos, e não despersonalizá-los. O interlocutor da pesquisa, que denominei aqui de Neo, é aluno do ensino médio integrado, na faixa etária entre 15 e 18 anos, no Campus Teresina Central. A faixa etária do aluno foi escolhida porque representa os jovens atendidos pelo IFPI no ensino médio, e porque o número de suicídios é maior entre jovens nessa faixa etária, segundo a Organização Mundial da Saúde – OMS. Foi utilizado como instrumento de construção de dados, entrevistas com tópicos-guias ou não diretivas, porque compreendemos que, por meio delas, pode-se produzir informações do sujeito a partir de seus discursos livres. O entrevistador mantém-se em escuta, atento, registrando todas as informações e só intervindo discretamente para, eventualmente, estimular o depoente (Severino, 2007, p. 125). É uma forma de poder explorar mais amplamente a questão junto aos jovens, interlocutores desta pesquisa que compõe o IFPI.

Goldenberg (2000) apresenta vantagens sobre o uso da entrevista, pois ela é o instrumento mais adequado para a revelação de informação sobre assuntos complexos, como as emoções; permite uma maior profundidade e pode-se observar o entrevistado, como diz a autora, verificando as possíveis contradições. Por fim, os resultados preliminares da pesquisa demonstraram o contexto de descompasso entre a instituição IFPI e a condição juvenil dos estudantes, na medida em que os estudantes não se sentem reconhecidos como jovens pela instituição.

O descompasso emergente entre escola e a condição juvenil: aluno-jovem, jovem-aluno

Baseando-se nas reflexões de Bauman (2001) e Bourdieu e Passeron (2023), o presente trabalho tem como pressuposto de pesquisa que há um descompasso entre a condição juvenil do aluno e a instituição escolar. A primeira encontra-se em plena modernidade líquida, e a segunda, ainda na modernidade sólida. Bauman (2001) irá se referir a dois momentos da modernidade: sólida e líquida. A modernidade inaugurada no século XXI é diferente da modernidade do século XX. A modernidade no século XX era mais “pesada”, “sólida”, “condensada” e “sistêmica”; tratava-se de uma modernidade impregnada de totalitarismo, inimiga da contingência, da variedade, da ambiguidade, da instabilidade, e esperava-se que a esfera pública invadissem a vida individual. No século XXI, surgiu uma modernidade mais leve, líquida, fluida, difusa, capilar e em forma de rede, em que o privado coloniza constantemente a esfera pública, esvaziando-a de sentido.

A autoconsciência metafórica da sociedade moderna pesada concebia-se como uma fábrica fordista. A modernidade pesada era obcecada por volume, tamanho e fronteiras. A fábrica fordista, com a separação entre projeto e execução, iniciativa e atendimento a comandos, liberdade e obediência, invenção e determinação, foi a maior realização da modernidade pesada. A modernidade sólida fora bem caracterizada por Max Weber (2004), concebida como um cárcere de ferro. Foucault (2009), também, quando caracteriza o poder disciplinar, não deixa de analisar a modernidade sólida. Não por coincidência, Bourdieu (2023) insiste na violência simbólica praticada na escola pública, como veremos a seguir, pois a escola pública analisada pelo sociólogo foi gestada na modernidade sólida. O descompasso entre escola como instituição fordista e o aluno inserido numa consciência da modernidade líquida compreende sua tentativa de suicídio em relação à escola da seguinte forma:

Sinto muito que a escola não passa essa visão para a gente, essa visão de mercado, eu vejo isso em matérias do meu curso, que fala exatamente sobre a direção das empresas, a elaboração de coisas da empresa, mas que não abordam como a gente vai fazer nas empresas. É de um método completamente diferente do que vai ocorrer realmente na vida real. Que era que a gente devia estar sendo orientado, mas não é. É uma vertente, uma diferente do que vai ser no futuro se a gente quer continuar com aquela profissão, com aquele curso progredir, a gente vai ter que aprender praticamente tudo de novo, da forma como é, pra ser de verdade, porque a forma que a gente foi ensinado não foi o que o mercado de trabalho oferece para mim (Neo, 16 anos).

O interlocutor Neo mostra suas insatisfações na medida em que a escola não consegue orientar, de forma adequada, para o mundo do trabalho e para o progresso da profissão. Isso é causa de sofrimento emocional, apontado pelo

sujeito na medida em que, na prática profissional, o aluno não se sente preparado para o mercado de trabalho. A escola parece não conseguir instruir para o mundo laboral, como se houvesse duas realidades: a instrução teórica nos Institutos Federais e o mundo do trabalho real. Evidencia-se uma miopia dos Institutos Federais frente às necessidades da condição juvenil brasileira, que necessita de trabalho para ter acesso a cidadania plena.

Sobre a relação entre a condição juvenil e a escola, Dayrell (2007) refere-se a uma tensão. Existem tensões na escola entre a identidade do aluno e a condição juvenil. A primeira é frequentemente declarada na escola para contrariar e negar a segunda. No geral, a escola classifica os jovens em termos de cognição (inteligente ou ruim) e comportamento (bom ou mau aluno). No entanto, seu status de jovem é negado, mas expressam e manifestam a condição juvenil através dos seus comportamentos e da sociabilidade com seus pares em espaços que criam dentro do Instituto, e vivenciam cotidianamente essas experiências.

A análise de Dayrell (2007) aponta que a escola ainda mantém uma atitude de intolerância às manifestações juvenis. A escola ainda não reconhece a importância da identidade juvenil na formação do ser humano e resiste em criar espaços que permitam a expressão dessa identidade. Nessa perspectiva, a escola acaba por limitar o desenvolvimento espiritual, emocional e intelectual dos jovens, impedindo-os de se desenvolver de forma plena. Nesse sentido, Neo se expressa mais uma vez:

Eu acho que, de uma certa forma, eu não sei por quê, já que a gente está no século XXI, onde a gente tem tudo que a gente planeja ter, a gente queira saber, a gente sabe. Mas eu não consigo entender o fato d'eles não terem a mente aberta e não entenderem algumas situações vividas pelos jovens. Eu sei que é muito complicado, é muito

corrido, é uma vida agitada, são sentimentos e tantas outras coisas que acontecem, físicas e tudo mais. Essa mistura que acontece no nosso corpo, nesse período (Neo, 16 anos).

Le Breton (2011) observa que, na modernidade, o corpo passa por uma série de cisões; a título de exemplo, cinde de si mesmo, dos outros e do cosmo. Na atualidade, várias concepções sobre o corpo foram surgindo, e nas esferas sociais e culturais, a emergência da individualidade, do saber biomédico e do recuo das tradições populares e cotidianas atua sobre o corpo do indivíduo. Todas essas concepções influenciam na concepção que os jovens têm de si mesmos.

O relato de Neo reflete uma percepção de que, apesar de estarmos numa era de abundância de informação, os agentes educacionais, muitas vezes, não conseguem compreender o que os jovens estão passando em suas vidas. Existem muitos fatores que influenciam a forma como os jovens experimentam os diversos aspectos da vida, a título, sentimentos, pressão social, pressão acadêmica e as alterações fisiológicas, emocionais experimentadas, vivenciadas em seus corpos juvenis. A complexidade desses fatores torna difícil para os agentes educacionais entenderem o que os jovens estão passando, mesmo que eles tentem se manter atualizados. Os termos “mistura de sentimentos”, “vida agitada” utilizados por Neo revelam bem os conceitos de identidades líquidas e múltiplas os quais os jovens contemporâneos estão vivenciando. Nesse sentido, é necessário um olhar sociológico sobre juventudes e grupos juvenis na escola.

Os grupos juvenis são construídos na dimensão da sociabilidade e na relação tempo e espaço. A primeira, no caso dos jovens atuais, se define como movimento constante de aproximações e afastamentos entre diferentes grupos,

preferencialmente de pares, e é fundamental para a construção da identidade. As sociabilidades definem gradações de companheirismos e demarcação entre um “eu” e um “nós”. A dimensão do tempo e espaço é de agudíssima importância. Os espaços podem ser ressignificados e serem vividos como lugares de afetividades. A dimensão do tempo é vivida através de uma postura baseada na experimentação e no desejo de vivenciar o momento presente (Dayrell, 2007).

Dayrell (2007) afirma que os jovens da escola pública brasileira, no geral, estão implicados numa condição juvenil de pobreza e, desse modo, necessitam trabalhar para ter acesso mínimo às condições de lazer e consumo. Dayrell (2007) chama a atenção para essa condição, que dificulta a sua inclusão social e impede que eles possam desfrutar ao máximo da sua adolescência, pois precisam trabalhar para suprir as suas necessidades básicas.

O pesquisador vê a escola como um espaço sociocultural organizado em duas dimensões: institucional e cotidiana. A primeira é formada por um conjunto de regras e normas que visam a unificar as ações dos indivíduos; e a segunda é uma complexa teia de relações sociais entre os atores que constroem a comunidade escolar. Os grupos juvenis estão incluídos na segunda dimensão, onde ocorrem alianças, conflitos, apropriações, reconstruções e repulsões.

Pierre Bourdieu (2023) nos faz perceber um desacordo entre a escola e a condição juvenil como fruto de uma violência simbólica praticada pela ação pedagógica¹ escolar. Como bem expresso por Neo, “mas eu não consigo entender o fato d’eles não terem a mente aberta e não entenderem algumas situações vividas pelos jovens”, a incompreensão escolar da condição juvenil

1 - A ação pedagógica (AP) é o exercício de imposição de modos de pensar, agir e sentir da cultura de um grupo ou classe determinados. Toda AP implica uma relação de poder legitimada e dissimulada entre um emissor pedagógico e receptor pedagógico. O autor classifica vários tipos de AP, da família, da igreja, da escola, porém, o interesse primordial do autor e o nosso é pela AP escolar (Bourdieu; Passeron, 2023).

produz violência simbólica e é sentida pelos jovens inseridos no espaço escolar. Conceituada como poder que impõe significações como legítimas e, assim, dissimula as relações de forças que estão na sua base (Bourdieu; Passeron, 2023), a violência simbólica possui muitas facetas, dentre elas, pode-se citar a negligência, a incompreensão, a invisibilidade, que neste estudo também figuram como violência simbólica. Nem todos os alunos se adaptam a essa violência cotidiana em decorrência da ação pedagógica, portanto, ocorrem no âmbito da escola a evasão escolar ou o desinteresse pelo conteúdo ali ensinado. A tensão entre a identidade estudantil e o status de juventude revela uma luta de diferentes forças de grupos culturais na escola. Para o presente trabalho, o suicídio foi considerado como um dos possíveis produtos dessa tensão entre identidades juvenis e a violência simbólica perpetrada pela escola. Suicídio é conceituado por Durkheim (2000) como o desejo consciente de tirar a própria vida e o entendimento de que a ação realizada pode resultar na morte. Não excluímos de nossas análises o chamado comportamento suicida: os pensamentos, a ideação, os planos, a tentativa e o suicídio consumado. Sobre ideias suicidógenas, Neo narra seus dilemas emocionais e suas relações com o Instituto Federal e familiares do seguinte modo:

Bem no começo, eu meio que cheguei, sabe, já sentindo todas aquelas coisas, quando eu cheguei, eu não tive muito apoio da escola, porque eu já tinha começado a tratar com remédios e tudo mais, e assim que eu ingressei novamente presencialmente na escola, eu tentei procurar psicólogo, eu tentei procurar a coordenação, a minha mãe também veio falar. A gente veio falar, aquele momento ali, tudo bem, a gente foi pelo menos escutado, no sentido de ter alguém ali ouvindo, não que foi entendido. Mas a gente foi escutado. Entenderam. E as faltas recorrentes que eu tive por alguma crise, algum período que eu não estava bem e que tive que ir ao hospital onde faço tratamento e ganhei atestado, entreguei. Não sei, esses profes-

sores receberam, não sei se todos estão cientes da situação e até já a minha família, alguns da minha família já disseram para eu falar com os professores em relação à situação, mas eu não quero usar a minha situação como forma de me vitimizar ou de esclarecer faltas e tudo mais. Eu sei que é algo que me impede às vezes de estar presente aqui, mas eu sinto que às vezes os professores não entendem completamente a situação de alguns jovens. Eu acho que a escola não teve nenhuma participação positiva nisso, eu acho que tudo foi muito descontrolado. Eu não era visto, não tinha o entendimento dos meus pais em relação a isso. Eles não sabiam como eu também não sabia. Eu não sabia dizer o que era, por que e como. Não sabia identificar, então, eu não tive o apoio de ninguém. Era só eu tentando lidar com aquilo tudo que eu nem sabia o que era (Neo, 16 anos).

Essa narrativa do sujeito arremata a linha argumentativa do presente trabalho. O aluno não conseguia ter apoio e compreensão dos agentes educacionais dentro do IFPI. Na tentativa de ser compreendido, ele relata que era escutado, mas não ouvido em sua particularidade. A desatenção da instituição com os alunos com tendências suicidógenas é grave e revela, como já mencionado, uma das facetas sutis da violência simbólica (Bourdieu; Passeron, 2023). A invisibilidade de tal violência, no caso do aluno sujeito da pesquisa, é realizada através de uma justificativa institucional. A pesquisa foi realizada através de visitas aos campi do IFPI, que contaram com observações e conversas com psicólogos, professores e alunos, e os dados colhidos e analisados no diário de campo revelaram o seguinte discurso por parte do corpo de psicólogos da instituição: o objetivo do aluno é frequentar as aulas e estudar, e os psicólogos da instituição não podem impedir a sua frequência e seus estudos para tratamento exclusivo; o departamento médico tem a obrigação de diagnosticar o dilema existencial e encaminhar o estudante para os órgãos de saúde competentes, mas não tem a competência de realizar uma intervenção terapêutica.

O discurso institucional não consegue compreender o jovem estudante para além da identidade cartesiana de aluno. Ela invisibiliza os dilemas existenciais mais variados advindos da condição juvenil na modernidade líquida (Bauman, 2001) brasileira. O próprio Neo sofre com a subjetivação da identidade de aluno na medida em que se recusa a falar com os professores acerca de seus dilemas. Inadvertidamente, o jovem estudante sujeita-se à regra clássica da violência simbólica nas escolas públicas, ou seja, o tratamento de alunos com diferentes capitais culturais como iguais, independente da origem social e outras diferenças socioculturais. Bourdieu e Passeron(2023) denunciam essa defesa orgulhosa da escola republicana como o ponto crucial de reprodução da violência simbólica. Ao tratar os diferentes como iguais na condição de aluno, a escola pública acaba por institucionalizar e reproduzir violências simbólicas das mais variadas formas. Neo narra que não deseja se “vitimizar”. Expõe, desse modo, a sua narrativa, o sofrimento de não ser ouvido por ser tratado como igual aos outros alunos, destarte, sua singularidade multidimensional de condição juvenil é desconsiderada e revela crença ingênua de que o seu sucesso ou fracasso escolar e profissional dependem, apenas, de seus esforços individuais. Nessa perspectiva, a escola não o ajuda a compreender seus dilemas existenciais e, assim, contribui para a produção de ideações suicidas.

Conclusão

O pressuposto de trabalho de que há um descompasso entre a condição juvenil do aluno e a instituição escolar foi demonstrado pelos resultados preliminares da pesquisa de campo. Foi evidenciada uma espécie de miopia dos Institutos Federais frente às necessidades da condição juvenil do estudante.

Como explicitou Dayrell (2007), há uma tensão na escola entre a identidade do aluno e a condição juvenil. A segunda, em plena modernidade líquida (Bauman, 2001), no geral, é eclipsada em relação à primeira. Essa invisibilização das identidades juvenis é produto de uma violência simbólica (Bourdieu; Passeron, 2023) praticada na escola pública. O suicídio ou tentativa de suicídio são um dos resultados dessa violência sutil, invisível, naturalizada e multifacetada. A invisibilização citada anteriormente revela uma tática discursiva particular da violência simbólica, pois os agentes escolares, ao compreenderem o jovem apenas na condição de aluno, dão pouca atenção ao turbilhão de dilemas advindos da condição juvenil. Nosso sujeito da pesquisa, Neo, expressa a frustração, ansiedade e desesperança com relação às normas e aos valores impostos pelo IFPI. Ele não se sentiu atendido em suas necessidades quando não foi ouvido e compreendido em sua particularidade de jovem estudante.

Neo compreende suas ideações suicidógenas e tentativas de suicídio como uma zona conturbada em que não consegue discernir ou explicar o que está ocorrendo em seu psiquismo. Ele esperava que a instituição escolar, principalmente na figura dos professores e departamento médico, o ajudasse a compreender aquelas angústias relatadas, porém, sua busca por autocompreensão não foi atendida como esperado. Isso se deve, como foi revelado em diário de campo, a uma visão da escola frente aos dilemas existenciais dos jovens: reduzidos à identidade de alunos, os jovens estudantes não são acompanhados em seus dilemas existenciais. A instituição não se vê obrigada a acompanhá-los de modo exclusivo. O departamento médico afirma que tem a competência de diagnosticar os dilemas existenciais e encaminhá-los para os órgãos externos à escola, mas não tem a competência de realizar uma intervenção terapêutica.

Evidenciou-se ações cíclicas em que o estudante é incompreendido e encaminhado para vários setores médicos dentro e fora da escola. O jovem estudante é classificado como aluno (inteligente ou deficiente) e, depois, como doente ou saudável, mas dificilmente abordado como um sujeito atravessado por várias condições sociais e culturais. Em outras palavras, não é compreendido em sua condição juvenil contemporânea.

Por fim, este estudo compreende, ou depreende-se a partir deste estudo, a necessidade do desenvolvimento ou da implementação de políticas públicas eficazes que visem à prevenção do suicídio. Isso implica, primeiro, no entendimento da dimensão sociológica do fenômeno; em seguida, em refletir sobre o real papel da escola frente ao atendimento dos alunos com ideações suicidas. A escola é um dos espaços mais importantes da vida dos estudantes, pois é local onde passam a maior parte do seu tempo, por isso, uma das possibilidades deste estudo é contribuir para uma ampliação do diálogo entre escola e juventude, contemplando o que parece uma necessidade dos interlocutores da pesquisa, que é a implementação de políticas públicas que incluam atendimento terapêutico nas escolas, para a prevenção eficaz contra o suicídio, e capacitações constantes voltadas aos agentes educacionais.

Referências

ABP – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA. **Suicídio**: informando para prevenir. Brasília: CFM/ABP, 2014.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOURDIEU, P; PASSERON, J-C. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis: Vozes, 2023.

DAYRELL, J. A escola como espaço sócio-cultural. *In*: DAYRELL, Juarez (org.). **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 136-161.

DAYRELL, J. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 28, n. 100, Especial, p. 1105-1128, out. 2007. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 25 maio 2022.

DURKHEIM, É. **Suicídio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. Rio de Janeiro: Record, 2000.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez, 2007.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. São Paulo: UnB, 2004.

Religiosidade, devoção e memória no cemitério do batalhão em Campo Maior/PI

Anne Kareninne Souza Castelo Branco

Maria do Amparo Alves de Carvalho

Introdução

O presente trabalho tem por tema o estudo sobre a religiosidade, devoção e memória a partir do sítio histórico e arqueológico do Cemitério do Batalhão, localizado na cidade de Campo Maior, no estado do Piauí. Esta pesquisa procura entender os processos religiosos, místicos e ritualísticos que envolvem esse cenário que foi construído pela população local, o qual foi ocasionado com base em um dos eventos históricos mais importantes do Brasil: a Independência.

A relevância principal deste tema no contexto cultural da devoção sobre as “Almas dos Heróis do Jenipapo”, como são chamadas pelos moradores, seria de demonstrar, através deste estudo, a importância de registrar as manifestações religiosas, a partir da devoção que se estabeleceu no cemitério, tornando-o inclusive um patrimônio tombado em nível federal pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional – Iphan em 1938.

Uma das questões norteadoras abordadas neste trabalho, além da presença religiosa no Cemitério do Batalhão, seria de considerar o início dessa devoção e o depósito dos ex-votos. A partir de então, se levantou o debate sobre como os ex-votos são tratados, qual o seu destino, se são jogados no lixo ou guardados e quais os sentimentos envolvidos com essas manifestações nessa localidade.

Observou-se o descaso evidenciado no Cemitério do Batalhão a partir das viagens de campo, e percebeu-se como esse espaço vem sendo negligenciado ao longo dos anos. Durante as investigações, procurou-se entender por que, até hoje, o poder público não investiu na construção de um memorial no local que resguarde esses vestígios, no caso, os ex-votos provenientes da devoção popular, que rememoram a Batalha do Jenipapo nessas expressões religiosas. E, por fim, narrar sobre as lendas e eventos místicos que circundam o entorno desse evento, que resultou no sítio histórico e arqueológico do Cemitério do Batalhão.

As metodologias aplicadas neste estudo foram desde a revisão bibliográfica de autores norteadores a respeito do tema, entre eles, Monsenhor Chaves (2005; 2006), Fonseca Neto (2010), , , Carvalho e Cavalcante (2011), Carvalho (2014), Castelo Branco (2017; 2018); até visitas técnicas em campo, onde foram coletadas informações de relatos orais, entrevistas, levantamento fotográfico e mapeamentos da área com a utilização de drone.

Contextualização teórica

A Batalha do Jenipapo ocorreu em 13 de março de 1823 no município de Campo Maior, localizado ao norte do estado do Piauí. Esse fato é considerado

por muitos historiadores como um marco que “favoreceu o desligamento entre a colônia brasileira e a metrópole portuguesa” (Castelo Branco, 2018, p. 16); era o último enlace existente entre Brasil e Portugal. Nesse ano, a Batalha completou 200 anos e percebe-se, até hoje, que as lembranças, memórias e devoções perpassaram por gerações, permanecendo muito fortes na população local e no estado do Piauí.

É importante ressaltar que o Piauí, como afirma Monsenhor Chaves (2006), não foi apenas um palco para um confronto armado entre tropas portuguesas e independentes, mas ele entra diretamente no contexto de Independência, transformando sua participação no ponto mais alto das lutas pela Independência, que infelizmente ainda não se encontra anexado ao contexto histórico do nosso país quando se fala em Independência do Brasil.



Imagem 1 - Cemitério do Batalhão

Fonte: Anne Castelo Branco, 2018

A cidade de Campo Maior possui uma forte representação em relação ao ocorrido em 13 de março, não apenas pelo confronto que lá se estabeleceu, mas principalmente pelas memórias que se constituíram ao longo do tempo; como exemplo, pode-se citar o Cemitério do Batalhão (imagem 1). Esse cemitério possui um mistério ainda não desvendado: acredita-se que ele seja apenas simbólico, mas seria necessário estudos aprofundados para essa verificação. Porém, independentemente de sua simbologia, é fato que a população o entende como possuidor de uma forte presença espiritual de fé, devoção e memória.

Durante muitos anos, esse local teve sua representação ligada apenas à religiosidade, a pedidos e promessas ou dedicação de ex-votos. Foi um cemitério criado por aqueles que perderam seus familiares no confronto, e os seus descendentes perpetuaram o apreço religioso daqueles que morreram em batalha, sendo chamados como os Heróis do Jenipapo. Nesse contexto, as tradições que envolvem o Cemitério se dão através do esmero, a partir da história, da coragem de um povo de se levantar contra os portugueses, mesmo diante dos impasses existentes entre eles.

Em 1923, no centenário de comemoração da Batalha do Jenipapo, foi construída uma coluna de alvenaria, que foi uma das primeiras manifestações realizadas pelo governo municipal. Quase cinquenta anos depois, em 1974, foi construído o Monumento do Batalhão (imagem 2), onde encontra-se uma estrutura imponente com canhões expostos, espelhos d'água e um museu. Somente meio século depois é que se observa o governo do Piauí tomando providências em relação a esse espaço; de certa forma, essas construções poderiam contribuir no contexto histórico de apoio, mas, em vez disso, houve uma apropriação desse ambiente, que, mediante observações, se constata uma tentativa de tornar o Cemitério obsoleto.



Imagem 2 - Monumento do Batalhão

Fonte: Anne Castelo Branco, 2022

Alguns autores, dentre eles Fonseca Neto (2010), criticavam veementemente essas construções no espaço onde encontrava-se o Cemitério, pois em sua fala afirma que essa edificação permanecia esquecida no meio de toda aquela mata existente na localidade, ou seja, não havia cuidado com o patrimônio e muito menos a preservação dos rituais espiritualistas realizados no Cemitério do Batalhão. Em sua crítica, o autor infere os motivos da construção do Monumento do Batalhão também durante o regime militar. A pergunta que se levanta diante desses fatos seria: Qual o objetivo de construir um monumento diante desse contexto histórico tão sombrio do nosso passado? Existe uma intenção oculta de ofuscar ou uma tentativa de mudar o foco do que aquele espaço representava em relação ao Cemitério?

As representações monumentais que fazem parte do contexto histórico não apenas da Batalha, como do espaço refletem questões sobre elas no campo das narrativas, mitos e memória social, como afirmam Carvalho e Cavalcante (2011, p. 236): “as imagens e narrativas onde o mito e a história se cruzam, a memória social da Batalha do Jenipapo, em Campo Maior, desafia reflexões sobre iden-

tidades e patrimônio”. Essas representações relacionadas aos relatos em torno da Batalha, segundo a autora, remetem às identidades e ao patrimônio através da memória social estabelecida por meio da religiosidade, de mitos, ritos, visagens e tradições. Dessa maneira, por meio dessas exposições, ao considerar a intensidade de como se manifestam, incorporam-se ao patrimônio, seja ele material ou imaterial.

O Cemitério do Batalhão: manifestações religiosas, ritualísticas e mitos

O Cemitério do Batalhão é um sítio arqueológico histórico localizado na cidade de Campo Maior, no estado do Piauí. Sua origem se deu a partir da Batalha do Jenipapo, ocorrida no dia 13 de março de 1823, que, a princípio, se enquadra no contexto de Independência do Brasil, completando em 2023 os seus 200 anos. O cemitério que faz referência ao ocorrido é, atualmente, um bem tombado no Livro Histórico e no Livro das Belas Artes.

Apesar de o Cemitério ter um cunho simbólico, pois ainda não existem evidências suficientes sobre os enterramentos dos independentes na localidade, decorre um grande apreço religioso da comunidade sobre esse bem. Ele possui uma forte religiosidade, como já mencionado, desde sua formação, que inicialmente era apenas com a intenção de rezar pelas “Almas dos Heróis do Jenipapo”. Aos cem anos da Batalha do Jenipapo, foi construído um obelisco de alvenaria e, ao seu lado, foi colocado um cruzeiro feito de madeira. A partir desse momento, tem-se um local específico onde são depositados os ex-votos, são acesas velas e feitas as orações por quem visita o Cemitério.

Neste trabalho, pensa-se em evidenciar o forte apreço religioso, as simbologias e as memórias que essa localidade possui. Pergunta-se: Para onde foram os ex-votos colocados no cruzeiro pela população? Qual o possível motivo de não se preservar essa manifestação religiosa? Por que não desenvolveram um museu ou um local para resguardar esse patrimônio? Esses questionamentos são levantados devido à religiosidade e à importância dessas manifestações, pois, além de monumentos, a essência é a fé nas Almas dos Heróis do Jenipapo, como são chamadas pela comunidade, sendo necessário serem preservadas.

De acordo com dados do Iphan, o Cemitério do Batalhão foi tombado no dia 30 de novembro de 1938, processo nº 185T, com inscrição nº 113 no Livro de Tombo Histórico, e no Livro das Belas Artes com inscrição nº 232, quando se tornou oficialmente patrimônio nacional que precisava ser preservado. Apesar das manifestações religiosas, ainda não o incorporaram ao patrimônio imaterial; é necessária a conservação da memória deste que, hoje, também é considerado um sítio histórico.



Imagem 3 - Manifestação religiosa no Cemitério do Batalhão

Fonte: Anne Castelo Branco, 2022

As manifestações religiosas (imagem 3) existentes no Cemitério do Batalhão são analisadas ainda no simbolismo existente nos vários montículos de pedras e cruzes, que foram representados por quem construiu o Cemitério para rezar por e homenagear os combatentes mortos na Batalha do Jenipapo. Mesmo diante das questões simbólicas que regem esse cemitério, a forte presença religiosa se estende à grande visita tanto de devotos quanto de turistas que vêm dos mais diversos lugares da cidade, do estado, do país e do mundo, de acordo com o livro de assinaturas dos visitantes.

Muitas pessoas durante as visitas ao Cemitério vão com o intuito de rezar pelas almas dos combatentes. Para elas, existe a esperança e a fé de que seus pedidos sejam atendidos e de poderem agradecer futuramente pela graça alcançada. Em diversos momentos, são deixados por eles os ex-votos; dentre alguns dos objetos, se tem braços e pernas de bonecas, que representam a parte enferma do devoto que busca sua cura ou, mesmo, agradecendo a cura a partir do objeto representado. Também se encontram trabalhos de conclusão de curso, dissertações, trabalhos escolares, cadernos, apostilas de concursos, que significam as conquistas, as aprovações ou a busca por esses desejos.

Ainda na imagem 3, se tem representado o cruzeiro, a devoção, simbolismo e espiritualidade, onde são acesas velas como lembrança de um ente querido ou dos pedidos. Ressalta-se que o fluxo de devotos no Cemitério é constante; mesmo ele estando relacionado à Batalha do Jenipapo, as manifestações religiosas não se restringem às datas comemorativas, como alguns acreditam.

No cruzeiro, principalmente, pode-se enxergar como o local principal de manifestação de devoção, simbolismo e espiritualidade; como observado na imagem 4, muitos acreditam que esse local onde está fincado o cruzeiro seja supostamente o lugar onde os corpos dos combatentes poderiam estar en-

terrados. Segundo Carvalho (2014), o obelisco construído no centenário da Batalha tem seu posicionamento virado para o campo; nesse sentido, ela afirma que poderia haver ali uma indicação de uma possível localização do campo de batalha ou, mesmo, de enterramentos.



Imagem 4 - Depósito de ex-votos no cruzeiro

localizado no Cemitério do Batalhão

Fonte: Anne Castelo Branco, 2022

Nesse momento em que se estabelecem essas manifestações religiosas, o Monumento do Batalhão, que foi construído durante o regime militar com o objetivo de homenagear os combatentes mortos em batalha, pode ser analisado sob outro aspecto, como afirma Castelo Branco (2018, p. 61): “analisando este contexto, podemos obter algumas conclusões [de] que a criação deste monumento está mais ligada ao poder político de quem estava no poder do que realmente se importar com o que está sendo representado através desta construção”. Podemos concluir que, de maneira intencional ou não, a construção interferiu na dinâmica religiosa, em uma tentativa de apropriação pelo Estado, tentando evidenciar um momento que claramente esconde o principal aspecto desse local sagrado, o Cemitério do Batalhão.

Quando você chega neste contexto saindo do monumento e começa a adentrar o cemitério, gera uma espécie de passagem, é como se você estivesse entre dois mundos completamente diferentes. Um mostra imponência e está lá para quem chegar, já no outro, você sente que foi feito para o propósito real, lembrar e homenagear quem deu sua vida pela liberdade. Até mesmo os canhões ali expostos me inquietaram desde a primeira vez que visitei aquele sítio. Aquilo me fez refletir, por que aqueles canhões estão expostos na frente do cemitério? Nas conversas entre os turistas, perguntei a eles e muitos acharam que os canhões teriam sido usados contra os portugueses. Neste momento, podemos perceber duas coisas: como é grande e urgente que as informações cheguem às pessoas, que elas conheçam sobre suas raízes e a outra, que o posicionamento deles está mais ligado em apresentar poder (Castelo Branco, 2018, p. 63).



Imagem 5 - Comunidade manifestando suas devoções, rezas e orações

Fonte: Anne Castelo Branco, 2022

É interessante como a autora coloca sua visão diante de duas construções distintas com objetivos certamente em contraste. A devoção e as manifestações religiosas ou, mesmo, as visitas concentram-se na espiritualidade que cerca o Cemitério, mas infelizmente foi escondido diante do monumento e de seus canhões ali expostos, como uma alternativa de imponência e para chamar

a atenção. Embora, de fato, chamem a atenção, muitos ainda que visitam esse espaço buscam o Cemitério do Batalhão como refúgio para acalantar suas angústias (imagem 5).



Imagem 6 - Cruzeiro com depósito de ex-votos no Cemitério do Batalhão

Fonte: Anne Castelo Branco, 2018

Outro ponto importante a ser mencionado é o tratamento com os ex-votos colocados no cruzeiro, conforme mostrado na imagem 6. Os ex-votos são as manifestações da materialidade da fé que as pessoas depositam naquele recinto, que simplesmente é jogado fora sem nenhum tratamento. Quando se pensa

no que um ex-voto significa, pergunta-se por que não existem ações de guarda desse acervo, pois, considerando que nesse contexto eles representam pedidos, promessas e agradecimentos, será que o ato de jogá-los fora não poderia interferir nesse processo de pagamento de promessas, por exemplo?

Atos como esse podem interferir fortemente num ritual a partir das manifestações religiosas, pois apenas quem ofereceu algo naquele local sabe o real significado do que esse ex-voto representa. É necessário criar projetos que visem à sensibilidade por parte de quem administra o Cemitério, e pensar sobre o caso de não jogá-los no lixo. Não se pode permitir essas ações, que já ocorrem há décadas, pois são histórias perdidas, objetos queimados, que muitas vezes podem não cumprir o objetivo para o qual se esperava por parte de quem os trouxe.

É importante validar a importância dos ex-votos dentro do cenário da manifestação religiosa e dos mitos que cercam a história do Cemitério. Alguns dos relatos orais da comunidade que visita com frequência o Cemitério falam sobre histórias de ouvirem, à noite, as cavalcadas dos cavalos de Fidié, que era o comandante que liderava as tropas portuguesas contra os independentes. Relatos de ouvirem os gritos em combate, como se fossem suas almas clamando. Por isso, a devoção tão forte com as Almas dos Heróis do Jenipapo.

A descaracterização de um símbolo

O Cemitério do Batalhão, como já mencionado, detém uma forte simbologia e espiritualidade que o acompanhou desde o fato histórico da Batalha do Jenipapo, e que mantém intactos o respeito pelas Almas dos Heróis do Jenipapo e a

devoção ali manifestada. Na imagem 7, tem-se lado a lado o obelisco e o cruzeiro, que representam o local efetivo da materialidade da fé ali demonstrada.

Nessa imagem, se consegue perceber a simplicidade de um lugar construído pela comunidade ao longo desses dois séculos, mas infelizmente esse símbolo religioso e sagrado foi profanado sem a devida cautela ou consulta, principalmente considerando ser um local espiritual e um sítio histórico tombado.



Imagem 7 - Obelisco e o cruzeiro no Cemitério do Batalhão,
antes da intervenção e descaracterização

Fonte: Anne Castelo Branco, 2017

Na imagem 7, vemos como foi modificada a paisagem e aquela simplicidade que existia. Infelizmente, mais uma vez nos resta a memória e imagens para recordar como era esse local. Em consulta aos administradores, foi relatado que a motivação se deu pela necessidade de modernização e acessibilidade a um local adequado para as manifestações religiosas.

Essas motivações chegam a ser contraditórias, pois não se moderniza um cemitério histórico sem o devido acompanhamento de profissionais que poderiam auxiliar nesse processo, sem consultar a comunidade mais interessa-

da, pois é nesse espaço que ocorrem as manifestações religiosas, e pôr fim à descaracterização de um lugar tão bonito, sólido, natural, pois quem o visita, apesar de ser um cemitério, consegue perceber que ali é um local de devoção e acolhimento. Infelizmente, mais uma vez a história se modifica forçadamente, e o que nos resta é preservá-la em memória.



Imagem 8 - Descaracterização após a intervenção

Fonte: Anne Castelo Branco, 2022

É importante ressaltar que mudanças como essas nos mostram constantemente o descaso que se tem com a cultura, a história e a religiosidade. São os ex-votos que perdem seu valor e são queimados ou jogados fora sem nenhuma sensibilidade. São construções monumentais que visam a descaracterizar a memória e as manifestações religiosas. Nada fazem para resguardar a memória, mas agora nos resta observar uma paisagem modificada e sem sentido.

Considerações finais

A arqueologia vem como uma ciência que procura entender o que houve com um determinado grupo no passado, procurando entender sua construção social, histórica e espiritualista partindo de interpretações do comportamento humano, suas ideias, a partir dos materiais remanescentes do que as pessoas fizeram e usaram no passado, tentando correlacionar o comportamento no presente com como esse reflete na sociedade a partir da cultura material e imaterial (Trigger, 2004).

A religiosidade representada no Cemitério do Batalhão corrobora com a construção de identidades, sejam elas individuais, coletivas ou culturais. Pode-se concluir que a espiritualidade tem um papel fundamental na construção do que, hoje, representa esse espaço, com suas devoções, ritos e manifestações através de rezas e depósitos de ex-votos. Foram essas ações que perpassaram por gerações e fortificaram esse acontecimento.

Sendo assim, a memória que estabelece essa ponte através dos vestígios junta-se para consolidar os ritos e as mudanças que se estabelecem ao longo do tempo. Os relatos orais são um forte aliado nesse processo de construção de identidades quando não se tem o material. As histórias místicas ou lendas também fazem parte desse universo que compõe todas as fases relacionadas ao Cemitério, entendendo que esse não é um espaço estático, mas que se encontra ativo, em movimento, tocando e transformando vidas através da fé que elas depositam naquele local sagrado.

Referências

BRANDÃO, W. A. **História da Independência no Piauí**. Teresina: Comepi, 1974.

CARVALHO, D. M. M.; CAVALCANTE, J. R. **Memória social da Batalha do Jenipapo em Campo Maior-PI**: trilhas, enredos e patrimônio. [S. l]: [s. n.], 2011.

CARVALHO, M. A. A. **Batalha do Jenipapo**: reminiscências da cultura material em uma abordagem arqueológica. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

CASTELO BRANCO, A. K. S. **Cemitério do Batalhão (Campo Maior-PI)**: pensando na tradição antes da intervenção. Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2017.

CASTELO BRANCO, A. K. S. **Arqueologia em campos de batalha**: acampamento, caminhos antigos das tropas da Batalha do Jenipapo. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2018.

FONSECA NETO, A. **Jenipapo**: riacho irrigado com sangue de esperança. Teresina: [s. n.], 2010.

LIMA, F. H. B.; MELHEM, M. M.; POPE, Z. C. (org.). **Bens móveis e imóveis inscritos no Livro do Tombo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. 5. ed. ver. atual. [versão preliminar]. Rio de Janeiro: Iphan, 2009.

MONSENHOR CHAVES. **O Piauí nas lutas da Independência do Brasil**. 2. ed. Teresina: Fundapi, 2005.

MONSENHOR CHAVES. **O Piauí nas lutas da Independência do Brasil**. 3. ed. Teresina: Fundapi, 2006.

TRIGGER, B. G. **História do pensamento arqueológico**. Tradução Ordep Trindade Serra. Revisão técnica Lucas de Melo Bueno, Juliana Machado. São Paulo: Odysseus, 2004.

O ritual da bênção do útero em tempos de covid-19: a rede virtual de úteros e suas ressignificações em Teresina/PI

Maiara Sá Magalhães

A Bênção do Útero: círculos de mulheres e meditações

A Sincronização Mundial da Bênção do Útero surgiu em 2012 e propõe a cura através de trocas energéticas¹ entre suas participantes. Esse intercâmbio de Energias ocorre à medida que são realizadas quatro meditações num processo em que, segundo a idealizadora do ritual, Miranda Gray, são acessados os três centros energéticos femininos: cérebro, coração e útero. Este último é considerado um dos principais elementos, pois é visto como um portal onde as Energias são absorvidas.

O útero é retratado na perspectiva de Gray através de uma visão mais simbólica, abordando símbolo no sentido apontado por Geertz (2008, p. 67-68), como “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção [...]”. Dessa forma, o útero é visto a partir do significado

1 - Ao longo do texto, a Energia será compreendida como uma categoria de suma importância para o entendimento do ritual da Bênção do Útero, pois, além de ser uma palavra muito citada pelas interlocutoras da pesquisa, encontra-se interligada com outras categorias, como Corpo e Cura. Dada suas respectivas importâncias, essas categorias aparecerão no texto com a primeira letra maiúscula, a fim de destacá-las em relação às outras palavras.

que é atribuído a ele pelo ritual. Isso pode ser percebido quando Gray afirma que as mulheres que não possuem útero físico podem participar da Sincronização, pois ele ainda está representado pela Energia presente no corpo dessa mulher.

A primeira meditação, denominada Meditação da Bênção do Útero, sugere a conexão da mulher com as Energias do Sagrado Feminino, que se pautam na ideia do vínculo com as forças da natureza. Assim, nessa etapa, as participantes recebem a Energia da Bênção, que é canalizada pela idealizadora desse ritual. A segunda meditação, denominada Meditação *Earth-Yoni*, é direcionada às trocas energéticas entre duplas de mulheres que fazem parte de um mesmo círculo. Nesse processo, podem ser observados de forma mais nítida aspectos ligados à corporeidade, como a posição das mãos em forma de Yoni², e o toque em regiões do corpo onde estão localizados o útero e o coração. A terceira meditação, denominada Meditação da Partilha, propõe a troca de Energias entre as mulheres do mundo todo; assim, os círculos de mulheres se unem formando o que Gray (2019) denomina como “rede de úteros”. As relações estabelecidas através dessa rede podem proporcionar o reequilíbrio das Energias do Sagrado Feminino, resultando, segundo a idealizadora, em alguns benefícios, como a Cura emocional e física, equilíbrio do ciclo menstrual e felicidade para as participantes. Dessa forma, as noções de Cura e Doença aparecem interligadas ao equilíbrio ou não das Energias do Sagrado Feminino. A quarta meditação que constitui a Bênção Mundial do Útero é denominada Meditação dos Arquétipos; ela foca em aspectos específicos de cura e, segundo Gray (2019), as Energias desses arquétipos estão ligadas às fases da Terra e da Lua, por isso, cada meditação tem sua temática baseada em uma época diferente do ano.

2 - Yoni, palavra em sânscrito, é como a vulva é chamada nos rituais do Sagrado Feminino.

O Sagrado Feminino pode ser considerado um movimento que preza pela busca do autoconhecimento e da ancestralidade da mulher, envolvendo questões como a utilização das ervas para fins curativos, o contato com as plantas e atividades relacionadas à terra. Esse resgate da ancestralidade e conhecimento de si está pautado na noção de que as mulheres devem compreender o próprio corpo a partir dos seus ciclos menstruais, como aponta Gray (2017, p. 25) no seguinte trecho: “Se as mulheres tomarem consciência de que são seres cíclicos durante o período da vida em que menstruam, vão começar a se reconhecer como parte dos ritmos maiores do universo, aceitar mais sua verdadeira natureza e encontrar harmonia em sua vida”. Assim, o sangue assume um papel de fluido que promove essa purificação e, também, está associado ao poder feminino, no sentido de que a mulher é vista como responsável pelo seu corpo e pelas suas próprias escolhas diante da sociedade. Essas práticas de monitoramento do ciclo e conhecimento do próprio corpo remetem à busca da ancestralidade e aos conhecimentos que são passados de geração em geração. Porém, para Wons (2019), esses saberes e práticas ditos tradicionais “são menosprezados pela biomedicina, formada pelo olhar branco e androcêntrico justificado por critérios irresponsáveis de objetividade distanciada” (Wons, 2019, p. 36). Assim, percebemos que a autora identifica a biomedicina como uma instituição detentora de poder que menospreza os conhecimentos tradicionais e dissemina discursos pejorativos sobre o sangue menstrual. Além disso, de acordo com Wons (2019, p. 52), “a história da ginecologia foi construída sobre práticas marcadamente misóginas e racistas”. Dessa forma, o discurso da biomedicina, segundo a autora, exerce um domínio na vida das mulheres em diversas esferas da sociedade: trabalho, academia, escola, mídia e livros. Por-

tanto, a ginecologia pode ser vista como um fator crucial para a propagação de “estigmas” acerca do sangramento menstrual.

Segundo Sardenberg (1994, p. 315), a biomedicina enxerga a menstruação como o resultado de um processo endócrino, que está relacionado à produção de hormônios sexuais femininos: estrógeno e progesterona. As alterações cíclicas desses hormônios resultam na gravidez ou na menstruação. Assim, de acordo com a autora, embora este último fenômeno represente uma negação da procriação, ele está diretamente ligado às questões de fertilidade, pois “soamente mulheres que menstruam com certa regularidade engravidam” (Sardenberg, 1994, p. 319).

A tentativa da biomedicina de se apoderar dos discursos em relação aos ditos “saberes tradicionais” pode ser exemplificada, segundo Wons (2019, p. 26), pelo “[...] deslocamento do parto domiciliar, assistido por parteiras e doulas, para o parto hospitalar, protagonizado por médicos obstetras, em sua maioria homens [...]”. Assim, uma função que era atribuída às mulheres foi transferida para a biomedicina. Podemos ver isso através da história da ginecologia:

As parteiras, comadres ou curiosas serão por muito tempo as grandes responsáveis pelas práticas adotadas nas questões de doenças femininas e reprodução. Historicamente, esse domínio parecia mais propício à intervenção de uma mulher do que à de um homem, o que mudará mais tarde, quando a obstetrícia e a ginecologia se tornam reconhecidas. E é atuando nessas áreas que identificamos as primeiras mulheres a se destacar. Inicialmente, deve-se mencionar Mme. Durocher, a primeira parteira diplomada pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Rohden, 2001, p. 94).

Esses saberes tradicionais, de parteiras, por exemplo, são traduzidos pelo Sagrado Feminino como um resgate da ancestralidade e estão relacionados ao

que é chamado de ginecologia natural, que se refere à utilização de ervas para curar enfermidades relacionadas a vagina e órgãos como útero, ovários ou, até mesmo, para purificar ou reequilibrar as Energias do útero. Uma prática muito comum também relacionada à ginecologia natural é a doulagem. As doulas acompanham mulheres grávidas antes, durante e depois da gestação, aconselhando e auxiliando a gestante nesse processo. Esse trabalho é realizado também na esfera do Sagrado Feminino, como podemos observar no Espaço Soul, onde é oferecido esse serviço. Assim, podemos perceber que a ginecologia natural insere nos seus discursos muitos elementos e ideias do Sagrado Feminino, porém, não podemos afirmar que os dois termos são sinônimos. Não cabe a este texto resolver o questionamento anterior, mas é importante ressaltar a relevância do discurso do Sagrado Feminino na ginecologia natural. A utilização na ginecologia natural de artifícios como banho de assento, vaporização, ervas para a Cura abrange o que é dito pelo Sagrado Feminino como resgate da ancestralidade, pois esses saberes são ditos tradicionais e são passados de geração a geração. A percepção da mulher para a utilização dessas práticas é conhecida pelo Sagrado Feminino como Despertar.

Essa consciência do ciclo menstrual pode ser desenvolvida a partir de alguns métodos observados em campo durante esta pesquisa, como a Mandala Lunar, em que a mulher registra em uma espécie de diário seus sentimentos e percepções do seu ciclo menstrual. Além disso, são colocadas informações como textura do sangue, cor e a fase da Lua em que o sangramento ocorreu. Esses dados indicam qual arquétipo da Deusa está sendo vivenciado, pois, nesse contexto, a mulher é associada a figuras de Deusas, que representam fases do ciclo menstrual. Ele é composto por quatro Energias arquetípicas e, em cada fase, uma dessas Energias será predominante, evidenciando característi-

cas específicas. Essas fases são donzela, mãe, feiticeira e anciã. A donzela está ligada à fase pré-ovulatória; a mãe, ao período da ovulação; a feiticeira simboliza a fase pré-menstrual; e a anciã corresponde à menstruação. Essa noção de arquétipo baseia-se na ideia amplamente discutida por Jung (2000, p. 53), que afirma que os arquétipos são imagens e símbolos que permeiam o inconsciente coletivo desde a Antiguidade e são formados por imagens ditas universais.

Além da Bênção do Útero, existem outras práticas que difundem ideias do Sagrado Feminino, propondo, por exemplo, a Cura e a limpeza, como o Plantar a Lua, ritual em que a mulher utiliza seu sangue menstrual para regar uma planta ou jardim como uma retribuição em relação às energias que foram recebidas da Terra durante a menstruação, e o ritual da Vaporização do Útero, em que a mulher mistura água com ervas consideradas medicinais em uma bacia e posiciona esse objeto embaixo da vagina, para que o vapor chegue até a região uterina. Porém, neste artigo, iremos focar em aspectos ligados à Bênção do Útero, que, como já foi observado, contempla categorias comumente abordadas na antropologia.

Os grupos de mulheres que participam da Bênção Mundial do Útero são geralmente denominados de Círculos. Durante os rituais, as participantes sentam-se em almofadas no chão, formando uma grande esfera; isso demonstra e enfatiza a noção de conhecimento horizontalizado. Esses círculos são mediados por *Moon Mothers*, mulheres que realizaram um curso de formação ministrado por Gray (2019) e tornaram-se aptas a facilitar e guiar o ritual. Porém, não é obrigatória a presença de uma *Moon Mother* nesses círculos; uma mulher com conhecimentos acerca do Sagrado Feminino pode ser a facilitadora do grupo ou várias amigas podem se reunir para realizar a Bênção sem uma facilitadora; assim, nesse ritual, não existe uma hierarquia entre as mulheres por conta de

suas formações. A condução dessas Bênções pode ocorrer de forma presencial ou on-line. No início da minha pesquisa de mestrado e em sua maior parte, pude acompanhar a Sincronização de forma presencial³; com esse intuito, visitei dois locais onde era praticada a Sincronização na cidade de Teresina no período de 21 de abril de 2019 até 9 de fevereiro de 2020⁴. Escolhi participar de duas Bênções do Útero no Luz de Gaia e duas, no Espaço Soul, para que eu pudesse vivenciar períodos similares nos dois locais.

Visitei primeiramente o Luz de Gaia, dia 21 de abril de 2019, dia em que iria ocorrer o Ritual da Lua Cheia. Esse local possui referências de umbanda cósmica, que, segundo a sacerdotisa, não necessita de uma incorporação, “simplesmente da canalização das entidades. Nós trabalhamos também com muitos povos espaciais, eles têm muita tecnologia de cura”. Tendo sido fundado por Marilene, terapeuta xamã, o trabalho desse espaço é canalizado pelo mentor da casa, chamado Cacique Pena Branca, que repassa todas as orientações para elas. Seus trabalhos são voltados, segundo a sacerdotisa, para o despertar da consciência e sua medicina são os tambores, que promovem as viagens xamânicas. Assim, esse lugar promove atividades relacionadas ao xamanismo

3 - Os dois espaços que visitei no período de 2019 a 2020, Instituto Xamânico Luz de Gaia e Espaço Soul, realizavam a Bênção do Útero antes da pandemia da covid-19 apenas de forma presencial. Isso não quer dizer que outros locais não a realizavam de forma virtual.

4 - Minha primeira visita ao Luz de Gaia ocorreu dia 21 de abril de 2019. Nessa ocasião, presenciei o Ritual da Lua Cheia; posteriormente, participei da Roda de Mulheres dia 27 de abril de 2019, e dia 18 de abril de 2019 participei da Bênção Mundial do Útero no Luz de Gaia. Já minha primeira visita ao Espaço Soul aconteceu dia 21 de julho de 2019, na reunião do evento Lunarís; no dia 15 de agosto, ocorreu a Sincronização Mundial da Bênção do Útero no Espaço Soul, que foi precedida no dia 18 de agosto de 2019 pela segunda reunião do Lunarís. Já a terceira reunião ocorreu dia 15 de setembro de 2019, e a segunda Sincronização de que participei no Espaço Soul aconteceu dia 13 de outubro de 2019. A última Bênção do Útero de que pude participar presencialmente aconteceu dia 9 de fevereiro de 2020 no Instituto Xamânico Luz de Gaia. Após esse período, participei da Bênção *on-line* organizada pela *Moon Mother* do Luz de Gaia.

matricial⁵, cura quântica estelar, Reiki Usui, Sagrado Feminino, rodas de cura, meditação coletiva e tarô. Além disso, também são oferecidos cursos de formação. O Luz de Gaia começou em fevereiro de 2018 a partir do trabalho com xamanismo matricial em Teresina. Eles são um polo da Paz Geia, que, segundo a pesquisadora Cavalcante (2009, p. 227), é um “centro especializado em pesquisas xamânicas, formação, rituais e atendimentos em pesquisas xamânicas, naturistas e psicoterápicas”. O sincretismo religioso presente nesse local facilita o processo de acolhimento, pois mostra que não é necessário fazer parte de alguma religião para frequentar o Instituto. Isso pode ser observado principalmente quando contemplamos a decoração do espaço, pois podem ser identificadas estátuas de gnomos, fadas e orixás dispostas ao longo do jardim.

Outro local que pesquisei foi o Espaço Soul, que visitei pela primeira vez em 22 de julho de 2019 em um evento denominado Lunarís. O Espaço Soul, segundo seu perfil no Instagram, se classifica como “serviço de saúde alternativo e holístico”. Esse espaço, segundo informações publicadas no próprio Instagram, surgiu de uma necessidade de cuidar de mulheres em situação de risco. Inicialmente, o espaço se chamava “Soul mulher” e não possuía uma sede fixa, com o atendimento sendo realizado em locais públicos ou nas casas das mulheres que precisavam de atendimento. Depois, foi montada uma sede, onde são realizados atendimentos a preços acessíveis, pois algumas atividades são gratuitas, como a Bênção do Útero, e outras são pagas, como os atendimentos de Reiki e o acompanhamento com florais. Nesse local, percebi que havia duas facilitadoras que atuavam nas atividades relacionadas ao Sagrado Feminino, uma delas

5 - Xamanismo, segundo a sacerdotisa, que reverencia a Mãe Terra, com trabalho voltado para a cura do planeta. A xamã, psicóloga e arteterapeuta Carminha Levy (2002) afirma que essa doutrina propõe uma comunhão do paradigma vigente do patriarcado com os valores da Grande Deusa, baseando-se em uma parceria, regida pela igualdade sexual, liberdade, justiça, alegria, beleza, amor e poder como sinônimos de mútua responsabilidade.

participava de cursos e eventos mais ligados a doulagem; a outra facilitadora, apesar de também possuir essa formação em doula, facilitava eventos como a Sincronização Mundial da Bênção do Útero, Vaporização do Útero e Lunar.

Estive também em outros rituais de Sagrado Feminino nos dois espaços para conhecer os locais e entender as dinâmicas e contextos da Sincronização. A participação no Ritual da Lua Cheia me proporcionou entender algumas abordagens do Instituto Luz de Gaia, pois no decorrer das minhas visitas ao local pude perceber várias semelhanças nas conduções de outros rituais: utilização de tambores⁶, meditações, presença dos quatro elementos⁷. Assim, no decorrer da minha pesquisa, estive presente em vários outros eventos que aconteceram nesse espaço. Um deles foi a Roda de Mulheres, que é um encontro realizado mensalmente para discutir capítulos de livros que abordam o Sagrado Feminino.

Meu processo de aproximação com o campo refletiu em minhas escolhas metodológicas. Inicialmente, eu vivenciava uma sensação de estranhamento, pois nunca havia participado de uma Bênção do Útero, tampouco conhecia as práticas corporais executadas durante esse ritual. Assim, para remediar essa questão, eu buscava uma forma de chegar a uma situação de simetria com as outras participantes da Bênção, eu gostaria que elas se identificassem e pudessem se sentir à vontade para conversar comigo, mesmo que soubessem da minha pesquisa. Ao longo do trabalho, observei que a aproximação com as outras participantes não seria uma dificuldade; o fato de chegar em um círculo de mulheres, expor meus problemas menstruais e escutar e partilhar de experiências com cada uma das participantes já me tornava próxima delas. Além

6 - Os tambores são muito utilizados no Luz de Gaia para guiar meditações e “viagens xamânicas”.

7 - Terra, fogo, água e ar.

disso, adentrei o campo aberta a discussões e pronta para as surpresas que poderiam aparecer no percurso; assim, nesse processo, deixei-me ser afetada, de maneira próxima aos termos propostos por Favret-Saada (2005). Isso acabou facilitando o meu processo de comunicação com as interlocutoras, pois, como afirma a autora em sua obra, “o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com os nativos⁸: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (Favret-Saada, 2005, p. 159).

A aproximação com as interlocutoras desta pesquisa aconteceu primeiramente através dos círculos de mulheres, pois em cada um dos rituais ocorria um momento inicial em que cada uma das participantes deveria se apresentar e contar suas experiências com o Sagrado Feminino. Eu explorava essa situação tanto para falar sobre a minha pesquisa como para colocar em pauta meus problemas menstruais (cólicas, dores de cabeça, sangramento excessivo). Os momentos finais da Bênção também se mostravam muito importantes para essas questões discursivas, pois algumas participantes sempre relatavam as sensações e percepções corporais que ocorriam no ritual. Porém, era durante as meditações que eu podia observar e vivenciar esses relatos.

Durante o trabalho de campo, pude ouvir algumas participantes do ritual afirmarem que estavam “sentindo a Energia” da Meditação da Partilha. A primeira situação ocorreu na Bênção do Útero do dia 15 de agosto de 2019, que aconteceu no Espaço Soul, quando uma das mulheres relatou ao grupo de pessoas presentes no ritual que estava sentindo dores de cabeça e um formigamento na perna durante a meditação. A facilitadora respondeu que essas manifestações corporais poderiam ocorrer porque a quantidade de Energia trocada

8- A autora refere-se aos sujeitos da pesquisa, camponeses do Bocage francês, como nativos.

durante essa meditação era muito grande, pois envolvia todas as mulheres do mundo que estavam participando da Sincronização. Após essa discussão, outras duas participantes relataram a sensação de dormência nas pernas: uma delas falou que estava sentindo a Energia trocada, a outra ficou muito emocionada durante seu discurso e chorou.

A segunda situação em que presenciei esses relatos também ocorreu no Espaço Soul, no dia 13 de outubro de 2020. Após as meditações, uma das participantes afirmou: “aquela meditação, a penúltima, eu senti uma Energia muito forte!”. Outra mulher que estava presente relatou: “durante a meditação, escutei várias coisas que vinham da natureza, me conectei mais com esses sons e teve momentos [em] que eu tava em outros locais. Consegui ouvir minha mãe e ouvir as vozes de algumas outras mulheres”. Outra participante afirmou que viu rostos de várias mulheres em diversas situações – sorrindo, com os filhos, no trabalho – e escutou umas palmas, como se muitas mulheres estivessem lá no Espaço Soul. A facilitadora reafirmou, como na Bênção anterior, que essa era a conexão da Meditação da Partilha, que realmente é muito forte, que “você as vezes consegue visualizar as outras mulheres que vão receber a Energia, principalmente aquelas que estão passando por alguma situação complicada na vida e precisam muito desta Energia”. Outra participante comentou que estava sentindo como se seu útero estivesse esquentando, expandindo e voltando ao tamanho normal.

A faixa etária dessas participantes engloba mulheres de 20 a 60 anos, em sua maioria mães que enfrentam problemas com seu ciclo menstrual. Pude observar que nem sempre as mesmas mulheres participavam da Bênção, muitas eram novatas e não eram frequentadoras dos espaços, o que proporcionou diferentes discursos ao longo da minha pesquisa, que, apesar de assemelhar-se

em relação ao conteúdo mais geral, demonstram variadas sensações e percepções corporais. Optei também por realizar algumas entrevistas como o intuito de melhor compreender alguns aspectos do ritual, me aprofundar nos discursos em torno do Sagrado Feminino; assim, identificar mais detidamente a relação das práticas ritualísticas com o cotidiano dessas mulheres e sua relação com o corpo, sobretudo com a sua menstruação. As entrevistas obedeceram a um roteiro semiestruturado e foram feitas com as seguintes interlocutoras: a facilitadora do Espaço Soul que conduz a Bênção do Útero, a *Moon Mother* do Luz de Gaia e duas participantes da Sincronização.

Também é interessante perceber de que forma o ritual passou por adaptações para adequar-se aos costumes locais. Um exemplo disso é que, no fim das meditações, sempre ocorria a partilha de alimentos, em um momento de comunhão e troca de experiências, e esses alimentos fazem parte da cultura regional, como cuscuz, tapioca, bolo de sal. Além disso, para adequar-se ao clima quente do Piauí, algumas reuniões da Bênção do Útero eram realizadas em uma sala fechada com ar-condicionado.

Além da modalidade presencial, a Bênção do Útero também pode ocorrer de forma *on-line*, em que cada participante recebe um link de uma mediadora para ingressar na sala virtual e realizar o ritual em uma videochamada. Apesar de a Sincronização já ocorrer de forma virtual, o que será discutido neste artigo serão as transformações e ressignificações que ocorreram nas Bênções do Útero presenciais em Teresina/PI em decorrência da pandemia da covid-19. Assim, sobre a modalidade virtual que experienciei, veremos no próximo tópico.

Este artigo trata de um recorte da minha dissertação de mestrado, que versa acerca da Bênção do Útero, focando nas trocas energéticas e na cura dentro

do Espaço Soul e Instituto Xamânico Luz de Gaia em Teresina/PI. Assim, é importante ressaltar que esta pesquisa não pretende inteirar-se totalmente de aspectos da etnografia virtual, pois trata-se de um recorte de uma pesquisa mais ampla que ocorreu em sua maior parte de forma presencial. Porém, são indispensáveis as observações de que certos desafios devem ser encarados quando se trata de uma pesquisa que passa do campo presencial para o virtual, como as diferenças de interações entre as interlocutoras e as mudanças de espaço.

Tempos de covid-19: virtualização da rede de úteros?

Em março de 2020, a Organização Mundial da Saúde declarou pandemia em decorrência do vírus Sars-Cov-2; a partir daí, muitos eventos que antes eram presenciais adaptaram-se para o campo virtual. Assim, vimos o crescimento repentino⁹ de aplicativos como Zoom e Google Meet, em que eram realizadas reuniões virtuais e os usuários podiam se comunicar sem sair de casa. Assim como as reuniões de trabalho, os rituais, como parte do cotidiano, também passaram por transformações e adaptações, e o mesmo ocorreu com a Bênção do Útero. Porém, a compreensão do cenário em que se inseriu o ritual da Sincronização na pandemia da covid-19 deve ser mais bem observada a partir da contemplação de pesquisas e trabalhos acadêmicos sobre outros rituais que foram executados on-line durante a pandemia. Antes dessa análise, deve ser apresentada a definição de virtualização que está sendo usada como base para as indagações desta pesquisa. Um dos autores que mais se destacam quando falamos do conceito de virtual é Pierre Levy (1996, p. 21), que entende

9 - Esses aplicativos citados já existiam, porém, alcançaram maior sucesso com o início da pandemia.

que a virtualização se refere a desterritorialização; ela ocorre quando há uma separação, desengate do espaço físico ou geográfico e da temporalidade do relógio ou calendário. Porém, essa questão do espaço-tempo não é totalmente alterada, pois, segundo o autor, ainda é necessário o suporte físico para que a interação virtual seja realizada. Além, disso, o autor considera como importante elemento da virtualização o êxodo, pois seus mecanismos possibilitam a comunicação e interação de indivíduos sem a necessidade de presença física. Neste artigo, aplicaremos o conceito de “virtual” como Jungblut (2004) empregou em sua pesquisa sobre a “heterogenia do mundo *on-line*”, como um espaço em que a relação e comunicação das pessoas é mediada por um computador:

[...] “virtual” que interessa aqui é, evidentemente, este que está associado à emergência da internet e que possibilitou criar formas de comunicação e interação social onde, como já se viu, o espaço e o tempo sofrem profundas alterações nas formas em que são percebidos, fazendo, por consequência, com que tudo que aconteça através desse meio assuma um aspecto insubstancial, fugidio, amorfo, efêmero etc. Mas a internet, se primarmos por um rigorismo conceitual, é apenas a base material que é requerida nesse processo. Ela é apenas uma rede de computadores, de máquinas interligadas (uma espécie de super-hardware). O virtual que ocorre na internet depende, fundamentalmente, do tipo de comunicação experimentado pelos homens que operam esses computadores. Logo, quando falamos em coisas como relações virtuais na Internet, não estamos falando propriamente em internet, mas, sim, em “comunicação mediada por computador” ou, como outros também chamam, “telemática” (comunicação a distância através da informática) (Jungblut, 2004, p. 102).

Retomando o que já foi comentado neste tópico, a relação entre indivíduos, principalmente com o início da pandemia da covid-19, se intensificou nos espaços virtuais, e o Zoom e outros aplicativos de videochamada ganharam cada vez mais espaço nos dispositivos eletrônicos. Podemos observar que muitos

rituais passaram a ocorrer nessas plataformas citadas, inclusive do Facebook e Instagram, que, além de ferramentas de transmissão, cumpriram um importante papel de divulgação desses rituais. Como exemplo disso, podemos observar o trabalho de Costa (2023), que analisou a novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na Matriz, localizada no bairro de Campinas, Goiânia, que foi transmitida em live no Facebook e Instagram para que os fiéis pudessem acompanhar a novena durante a pandemia. Bottino, Scheliga e Menezes (2020, p. 295-296) também se destacam quando falamos sobre esse assunto, pois afirmam que algumas paróquias, mesmo antes da quarentena, já tinham como hábito transmitir missas *on-line* e as redes sociais atuavam como mediadoras dessas ações, porém, com a pandemia, essas ações ganharam novas proporções, impactando também as festas e rituais religiosos: procissões passaram a ser realizadas sob a forma de carreatas, comunhão e bênçãos ocorreram em sistema de *drive-thru* e as lives multiplicaram-se também em terreiros e centros espíritas. Oliveira Junior e De Menezes (2022) analisaram o Encontro com Romeiros em 2020 e o Reisado em 2021, rituais que ocorreram na pandemia de forma *on-line* a partir de lives, como os autores citaram, “das ruas para as telas”. Assim, eles pontuaram que essas transmissões ao vivo podem ser um suporte material provisório dos saberes em tempos de covid-19, pois os romeiros e brincantes, mesmo sem incentivo público ou privado, estão juntos ainda que nas redes sociais, brincando, rezando e dançando. Na pandemia, novas formas de vivência dos rituais foram surgindo, e na Bênção do Útero nos espaços Luz de Gaia e Espaço Soul, podemos observar essas adaptações.

Antes de o ritual ocorrer, as páginas do Luz de Gaia e Espaço Soul divulgaram em seus perfis do Instagram uma imagem com as informações de data e plataforma em que as Sincronizações ocorreriam. No Espaço Soul, o ritual ocor-

reu por meio do Hangouts, plataforma de videochamadas e reuniões virtuais. Optei por não participar das duas Sincronizações no mesmo dia. Essa decisão ocorreu devido à minha escolha metodológica de pesquisar apenas eventos que eu pudesse de fato realizar junto com as mulheres; na Bênção do Útero do Espaço Soul, eram necessárias algumas ervas e uma vela, materiais que eu não havia comprado antecipadamente; assim, participei apenas da Sincronização do Instituto Xamânico Luz de Gaia. Além disso, participar de duas Bênções no mesmo dia seria muito cansativo, porque são recebidas muitas Energias. Demonstro, assim, o quanto fui afetada nesta pesquisa, pois depois de cada Bênção do Útero de que participei eu sentia cansaço, muitas dores de cabeça e desidratação, sintomas que talvez me indicassem cansaço, ou seriam as Energias recebidas durante a Sincronização? Eu preferia não arriscar participar de dois rituais iguais no mesmo dia. Também ocorria que, em alguns rituais, eu relatava minhas queixas acerca do meu ciclo menstrual para as outras participantes e pedia dicas à facilitadora, como alguns nomes de chás, para diminuir a cólica. A afetação pode ser percebida a partir desses diálogos e comportamentos que fui construindo durante as vivências em campo. Favret-Saada (2005) em sua pesquisa sobre a feitiçaria no Bocage francês afirma que a afetação estava presente também a partir do seu diálogo com os interlocutores:

Por exemplo, digo a um camponês, em eco a alguma coisa que ele me disse: “Pois é, eu sonhei que...”, e eu não teria como explicar esse “pois é”. Ou então meu interlocutor observa, sem fazer qualquer ligação: “Outro dia, fulano lhe disse que... Hoje, você está com essas erupções no rosto”. O que se diz aí, implicitamente, é a constatação de que fui afetada: no primeiro caso, eu própria faço essa constatação, no segundo, é um outro quem a faz (Favret-Saada, 2005, p. 159).

Assim, essas afetações foram importantes para entender de que forma ocorrem as relações entre as mulheres e perceber quais são as nuances do Despertar, pois fui afetada com as mesmas forças que afetam minhas interlocutoras. A partir de um momento, me vi preocupada com realizar duas Bênçãos em um mesmo dia, porque a Energia é muito forte, estava com dor de cabeça e acreditava que esse sintoma decorria da Sincronização, até usava absorventes ecológicos por indicações da facilitadora. Essas experiências foram necessárias para que a minha compreensão se ampliasse em torno do que foi dito e vivenciado, como explica Goldman (2003, p. 462) em sua pesquisa acerca das eleições e participação política dos movimentos negros em Ilhéus, sul da Bahia: “algumas vezes é preciso ser afetado, é necessário ser afetado pelos tambores dos mortos para ouvir os tambores dos vivos”.

As afetações também podem ser observadas durante a Bênção do Útero on-line, pois, como eu estava sozinha, pude perceber melhor meu corpo e as relações que eram estabelecidas com ele. Durante a maior parte do evento, as mulheres estavam com a câmera desligada e só era possível observar as duas *Moon Mothers* que facilitaram a Sincronização: a *Moon Mother* do Luz de Gaia e uma *Moon Mother* convidada, do Rio Grande do Norte. Esse ritual ocorreu por meio de uma plataforma denominada Webex, assim, a *Moon Mother* do Luz de Gaia “abriu uma sala de reunião” na aplicação e enviou o link para todas as mulheres que avisaram previamente que gostariam de participar. O ritual iniciou às 14h, e estavam presentes cinco participantes: eu, duas mulheres de Teresina e outra, de Mossoró. Assim, a *Moon Mother* do Rio Grande do Norte iniciou a Sincronização solicitando que todas as mulheres ficassem em uma posição confortável para realizar a Meditação da Bênção do Útero. Como de costume nesse ritual, sentei-me no meu tapete de yoga e fiquei em frente ao

meu notebook. Durante as meditações, foi colocada uma música instrumental ao fundo das falas das *Moon Mothers*.

Depois, foi realizada a Meditação da Partilha, que propõe a troca de Energias das participantes do círculo com todas as mulheres do mundo. Também, foi realizada a Meditação Earth-Yoni, em que a *Moon Mother* de Teresina afirmou que, devido ao período de isolamento social, não poderíamos formar duplas para compartilhar as Energias, mas que deveríamos juntar as palmas das mãos com os polegares para dentro, moldando a figura da Yoni em nossas mãos, e foi lida a meditação. A última etapa foi a Meditação do Arquétipo, que tinha como tema “A cura das ancestrais maternas”, assim, deveríamos pensar nas nossas ancestrais e pedir Bênção, cura e tudo o que desejaríamos que fosse curado; a *Moon Mother* de Teresina afirmou: “as nossas avós, as nossas ancestrais estão conosco neste momento, estão nos protegendo, nos guiando e nos curando, basta apenas que nos alinhemos a essa Energia, de cura e de amor ancestral”. Ela afirmou ainda que deveríamos escutar nossas ancestrais e agir de acordo com as intuições, pois essas anciãs, segundo ela, sussurram em nossos ouvidos palavras acerca de decisões que devemos tomar, e nos acolhem. Assim, ela afirma na meditação que todas as mulheres fazem parte da mesma família.

Nesse sentido, podemos retomar a noção de “rede de úteros” apontada por Gray (2019), pois relações horizontalizadas estabelecidas na Sincronização presencial são mantidas quando o ritual passa para o campo virtual. Cada participante continua conectada a outra através de uma rede; o que devemos nos questionar é o seguinte fato: Essa rede de úteros já não era considerada virtual, de maneira que o ritual já ocorria de maneira *on-line* antes da pandemia? Sim, porém, o que está sendo discutido neste artigo são as transformações nos espaços pesquisados, onde a prática presencial passou por adaptações e se

tornou virtual com a finalidade de dar continuidade à rotina ritual. Então, se essa rede já era virtual, o que foi ressignificado?

Ressignificações

No final da sincronização on-line, houve um momento em que as mulheres puderam participar e compartilhar suas vivências e emoções acerca da Bênção. Uma das mulheres falou que sentiu uma Energia de acolhimento, que se sentiu muito bem. Outra participante, de Mossoró, agradeceu e afirmou que estava muito emocionada com o ritual. A *Moon Mother* comentou sobre o momento atual que “esse momento é um momento especial, porque apesar do distanciamento ele promove essa possibilidade de estarmos alinhadas através dos meios de comunicação. Então, nós estamos ressignificando esse isolamento”.

Podemos observar, a partir desta etnografia, principalmente através da Meditação Earth-Yoni, que as relações com os corpos foram ressignificadas, pois as mulheres que anteriormente utilizavam técnicas como o toque corporal para trocar Energias estavam virtualmente realizando essa troca sem entrar em contato com o corpo de outra participante. Os corpos estavam agora separados e estabeleciam uma conexão através do virtual, assim, os círculos de mulheres passaram por essas alterações, mas a rede de úteros estava presente da mesma maneira e ocorrendo de forma semelhante às Sincronizações presenciais. Assim, essas adaptações nos fazem refletir como os rituais se moldam e se perpetuam diante de acontecimentos que impossibilitam o contato físico. Também, devemos nos atentar a como os rituais e religiões estão cada vez mais inseridos no ciberespaço.

Referências

BOTTINO, C. M. de M.; SCHELIGA, Eva Lenita; MENEZES, Renata de Castro. Experimentos etnográficos em redes e varandas: a religião em tempos de pandemia. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 29, p. 289-301, 2020. Supl.

CAVALCANTE, F.V. **Os tribalistas da Nova Era**. Teresina: Fundação Quixote, 2009.

COSTA, C. G. **Um olhar para as performances culturais na midiatização do ritual da novena a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro durante a pandemia da covid-19**. 2023. 205 f. Tese (Doutorado em Performances Culturais) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2023.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução Paula de Siqueira Lopes. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. **Revista de Antropologia, Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 46, n. 2, 2003.

GRAY, M. **Lua vermelha**: as energias criativas do ciclo menstrual como fonte de empoderamento sexual, espiritual e emocional. São Paulo: Editora Pensamento, 2018.

JUNG, C. G. **Arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNGBLUT, A. L. A heterogenia do mundo on-line: algumas reflexões. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 97-121, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832004000100005>. Acesso em: 27 mar. 2023.

LEVY, C. **Xamanismo matricial**: as cartas sagradas da Madona Negra e Divino Espírito Santo. São Paulo: Outras Palavras, 2002.

LÉVY, P. **O que é virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

OLIVEIRA JUNIOR, R. J. de; DE MENESES, I. F. Pau-de-arara digital: estéticas da devoção entre romarias e reisados online na pandemia da covid-19 em Juazeiro do Norte. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, [S. l.], v. 9, n. 16, p. 1-26, 2022.

ROHDEN, F. O caso Abel Parente: esterilização, loucura e imoralidade. *In: Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. 2. ed. rev. enl. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

SAADA, J. F. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

SARDENBERG, C. M. B. De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva socioantropológica. **Estudos Feministas, Florianópolis**, v. 2, n. 2, p. 314-344, jan. 1994.

WONS, L. “**Introduzindo o primeiro produto menstrual que não absorve nada**”: coletores menstruais e transformações nas ordens prático-simbólicas da menstruação. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

Um estudo interdisciplinar entre arqueologia e memória a partir de cenas rupestres ritualísticas no parque nacional serra da Capivara/PI

Anne Kareninne Souza Castelo Branco

Anna Gabriella da Silva Vaz Barreto

Láyse Monnyse Araújo Oliveira Viana

Maria do Amparo Alves de Carvalho

Introdução

A arqueologia é uma ciência que estuda o homem a partir do seu surgimento na Terra, considerando sua cultura material deixada ao longo dos anos como objeto de estudo para compreender seu processo em sociedade. As relações religiosas construídas no decurso da trajetória do existencialismo humano são evidenciadas pelos registros rupestres, pelos monumentos edificados, pelas escrituras/documentos, pelos costumes e tradições do imaterialismo, que foi forjando as identificações culturais e ritualísticas estabelecidas pela perpetuação da memória.

O tema em discurso pretende estabelecer as conexões entre os estudos sobre a arqueologia, a religiosidade e a memória, abordando inicialmente seus conceitos norteadores individuais e, em seguida, definindo a multidisciplinaridade existente, assim, compreendendo como elas podem se auxiliar.

O tema escolhido é um importante debate sobre como essas três ciências estão constantemente ligadas, ainda que de maneira indireta. A cultura, que de forma ampla engloba as definições que nos regem em relação a costumes, crenças e práticas, a história, a arte, a religião, sob o olhar antropológico – percebe-se essas experiências como culturas múltiplas, distintas, porém, jamais superiores ou inferiores. Ela é um processo cumulativo de todas as práticas de um povo. Devido a isso, pode-se evidenciar a importância dessa interdisciplinaridade de promover mais estudos.

Esta pesquisa busca demonstrar como a arqueologia interpreta o modo de vida de sociedades passadas ou atuais sob o olhar das questões religiosas por meio do ouvir, este ocorrendo com a permissão da memória individual ou coletiva. Os ensinamentos que são perpassados por gerações acumulam-se na memória, nem sempre se tem as diretrizes codificadas em textos, pois normalmente são geradas pelo costume de um povo, uma comunidade, mesmo uma família ou registradas em paredões, como é o caso dos registros rupestres.

O objetivo principal deste estudo é fazer uma análise por meio do aporte teórico sobre a utilização dos recursos metodológicos e interpretativos que auxiliam a arqueologia no campo das religiões, evidenciando um estudo de caso por meio das práticas ritualísticas sobre as etnias Timbira, Ticuna e Kamayurá associando às cenas de registros rupestres de cunho ritualístico, percebendo como o estudo da memória pode ser um forte aporte na construção de narrativas não registradas, principalmente de costumes ou ritos. A

principal abordagem metodológica utilizada neste estudo se baseou na revisão bibliográfica dos seguintes autores norteadores neste estudo, sendo eles: Candau (2012); Binford (1983); Pollak (1992); entre outros.

Contextualização teórica

Antes de entrar no assunto sobre as associações entre arqueologia, religiosidade e memória, é preciso entender como elas se estabelecem em suas grandes áreas, e, nesse caso, fala-se da arqueologia e da antropologia. É de conhecimento geral que a arqueologia se institucionalizou especialmente a partir dos departamentos da história, quando se remete ao surgimento dessa ciência na Europa. Já nos Estados Unidos a institucionalização da arqueologia ocorria nos departamentos da antropologia (Symanski, 2014, p. 12).

É bom reafirmar, nesse momento, um dos objetivos principais da pesquisa antropológica. Concordamos que existem certas leis governando o desenvolvimento da cultura humana e nos empenhamos para descobri-las. O objetivo de nossa investigação é descobrir os processos pelos quais certos estágios culturais se desenvolveram [...] Queremos saber as razões pelas quais tais costumes e crenças existem – em outras palavras, desejamos descobrir a história de seu desenvolvimento (Dos Reis; Boas, 2004, p. 33).

Entende-se pela citação anterior como a pesquisa antropológica foi se desencadeando e as proposições que ela almejava como seu objeto de pesquisa inicialmente, no que se refere a cultura humana no cenário dos costumes e crenças. No meio arqueológico, por exemplo, Binford afirmava que não só era possível produzir conhecimentos a partir do registro arqueológico, como

também contextualizar e explicar os processos de mudanças culturais em sociedades pré-históricas.

Diante desses desígnios, a arqueologia e a antropologia conectam-se mediante suas particularidades, completando-se. De um lado, existem os registros, documentos e vestígios que podem ser utilizados pela antropologia, e, nessa linha, a arqueologia sai do campo somente descritivo, fazendo agora análises e interpretações sob um viés também antropológico.

É exatamente nesse ponto que se pretende evidenciar o quanto essas duas ciências estão interligadas. Essa interdisciplinaridade engloba também o estudo sobre a memória quando se fala sobre “a construção e a utilização de artefatos, monumentos e ruínas como locais biográficos que abrigavam e preservavam as histórias de um determinado povo” (Ayoub, 2016, p. 258). É importante ressaltar que a utilização ou, mesmo, a reutilização de espaços pode receber novos olhares e formas distintas de compreensão. Quando isso se aplica ao campo das religiões ou locais ritualísticos, muitas vezes podem ter sido locais onde houve um contexto de sofrimento e que foi ressignificado.

Contudo, ao se falar sobre memória, Candau (2012, p. 9) descreve que “[...] a memória é, acima de tudo, uma reconstrução continuamente atualizada do passado, mais do que uma reconstituição fiel do mesmo”, ou seja, a lembrança que perpetua entre as pessoas, comunidades e sociedades está em conexão com o presente, com as percepções e mudanças de vidas que podem sofrer ao longo da sua existência. E, em certos momentos, podendo expressar novos significados e ressignificados sobre o que se viveu ou não.

Para Michael Pollak (1992, p. 8), “[...] a memória é construída socialmente, assim como os documentos [...]”, então, percebe-se que a construção sobre essas conexões precisa fazer parte da nossa sociedade. Durante muito tempo,

o estudo sobre a memória foi negligenciado devido à falta de documentações sólidas, porém, ela é equivalente aos documentos escritos, ainda que subjetiva, ainda mais quando se considera a construção de narrativas por um viés tendencioso, como em muitos marcos na nossa história.

A arqueologia, por sua vez, possui um papel muito importante na sociedade quando se trata de evidenciar o que não está escrito; “[...] a arqueologia como uma possibilidade de contar histórias que escapam à capacidade da historiografia tradicional [...]” (Gomes; Santi, 2022, p. 37). A memória e a arqueologia trabalham juntas no sentido de construções de narrativas. Em alguns momentos, se resgata a memória através dos vestígios; outrora, a memória é que leva a esses achados a partir desse contexto. Quando se observa o testemunho de histórias de uma certa comunidade, esta pode ser atribuída de significados, que servem para documentar as relações sociais que aconteceram ali; esse lugar pode ser tratado como um evocador de memórias.

Para compreender a memória, os estudos realizados por Maurice Halbwachs (1990) definiram que a memória particular remete a um grupo, ou seja, o indivíduo carrega em si a lembrança, mas está sempre interagindo com a sociedade, seus grupos e instituições, sendo no contexto dessas relações que se constituem as lembranças. A memória enquanto fenômeno social é coletivamente construída e reproduzida ao longo do tempo. O ato de rememorar é individual, porém, a maneira que se percebe e vê o que o cerca e essas lembranças são alimentadas pelas memórias oferecidas pelo grupo/sociedade, o qual o autor denomina de “comunidade afetiva”.

A memória social ou coletiva tem a importante função de contribuir para a ligação de pertencimento a um grupo de passado comum, que compartilha memórias, garantindo o sentimento de identidade para esse indivíduo. Ela se

articula e modifica conforme posição ocupada pelo indivíduo e as relações que estabelece nos diferentes grupos em que está incluso. Sobre esse sentido, ela pode ser entendida como processos sociais e históricos de expressões, de narrativas de acontecimentos marcantes, de coisas vividas, que legitimam, reforçam e reproduzem a identidade do grupo (Cruz, 1993).

É importante frisar que a memória é um objeto de luta pelo poder, travada entre classes, indivíduos e grupos. A decisão sobre o que deve ou não ser lembrado está integrada ao mecanismo de controle de um grupo sobre o outro, passando a ter poder sobre o passado e sobre o futuro. E o que se entende por evocador de memórias é qualquer objeto que possua um valor sentimental, que carregue lembranças ou, mesmo, identidade, e seja algo que conecte as pessoas sob memórias, lugares, cheiros, momentos vividos.

Como afirma Candau (2012, p. 52), o termo evocador de memória é algo sociotransmissor, o qual pode ser explicado como “todas as coisas que compõem o mundo, ou seja, os objetos tangíveis e os intangíveis, tais como os patrimoniais”, que permitam evocar uma memória em pelo menos dois indivíduos. Para Halbwachs (1990), a memória é sempre construída por um grupo, em que os indivíduos se identificam através de um passado em comum, e dessa forma criam laços que vão reforçando a coesão do grupo por meio da adesão afetiva desses indivíduos.

Como exemplificado, a memória é construída pelo ato de rememorar, seja nas canções ritualísticas, nos ritos ou na construção de monumentos, essa prática de rememoração da sociedade é responsável pela preservação e construção de novas memórias. A sociedade (e/ou grupo) constrói e reproduz a sua identidade através do apego constante ao seu passado, mitológico, histórico e, principalmente, simbólico-religioso. Invertendo a lógica da questão, podemos

dizer que as sociedades são resultadas de processos (mitológicos e históricos) de (con)textualização e de (des/re)contextualização de identidades culturais ao longo do tempo (Santos, 1994).

Nesse sentido, serão explanadas algumas práticas ritualísticas existentes em etnias da região Norte do Brasil comparadas às iconografias existentes em sítios arqueológicos de registros rupestres do Parque Nacional Serra da Capivara/PI.

Portanto, para o reconhecimento de práticas rituais representadas nas cenas rupestres, foi feita uma pesquisa baseada na analogia entre as iconografias e dados etnográficos das etnias Timbira, Ticuna e Kamayurá. Essa escolha se fez devido aos rituais praticados por essas etnias se assemelharem às imagens representadas nas pinturas rupestres. As cenas fazem parte do rico corpus gráfico do Parque Nacional Serra da Capivara/PI e entorno; nele, é possível observar figuras com identificação humana (antropomorfo), tanto femininas quanto masculinas, paramentadas com cocares, participando de atividades que podem ser interpretadas como cenas ritualísticas.

Dessa forma, um ritual de acordo com Sene (2007) seria, então, uma cerimônia produzida com um propósito ou intuito religioso. De acordo com Van Gennep (1977, p. 26), “nascer, parir, caçar etc. são [...] atos que se prendem ao sagrado pela maioria de seus aspectos”, e embora o profano e o sagrado dialoguem entre si, são universos incompatíveis, de tal modo que a passagem de um ao outro não pode ocorrer sem um estágio intermediário.

Cabe ao processo ritual, portanto, purificar todos aqueles que a ele se submetem. Os rituais seriam, então, eventos especiais para a sociedade que foge das atividades cotidianas e reuniriam, ao menos, a maior parte dos membros do grupo social. Entre os ritos praticados pelos povos tradicionais, há diferencia-

ções de acordo com os acontecimentos; os mais significativos seriam os chamados ritos de passagem, que são aqueles ligados à gestação, ao nascimento, ritos matrimoniais, ritos iniciatórios, funerários, entre outros. Segundo Melatti (1970), um rito de passagem teoricamente sempre se desenvolve através de três fases:

a) ritos de separação (aqueles em que há separação dos jovens para o ritual da puberdade);

b) ritos de transição (rituais de separação dos jovens à reclusão, quando são feitos quartos dentro das casas para recebê-los; esses ficarão até o rito de incorporação);

c) ritos de incorporação (são os ritos que integrarão novamente os reclusos à aldeia, estando eles agora com uma nova função social).

Portanto, esses ritos poderiam ter ocorrido também no período pré-histórico, quando se destacaram as representações de pares homem-mulher nas quais existe uma ligação entre sexualidade e poder. Desse modo, através dessa analogia entre iconografia e etnografia, foi possível identificar e interpretar possíveis cenas de ritos de passagem, evidenciando uma ligação entre os participantes; em algumas cenas, a presença do antropomorfo masculino (identificado pelo falo) e a do antropomorfo feminino (identificado pela vulva, seios, barriga proeminente indicando gravidez, amamentação) são participantes do mesmos rituais como visto nas cenas sexuais, de gravidez, parto, amamentação, de iniciação etc., ligação essa sem hierarquia, fugindo, portanto, da ideia de subordinação tanto feminina como masculina.

Desde meados de 2000, temas relacionados a sexualidade e gênero vêm sendo enfatizados na arte rupestre, sendo trabalhados de forma mais frequente no Brasil. Pode-se citar alguns autores, como Pessis (2003; 2005), que foi uma

das precursoras da classificação dos registros gráficos pré-históricos, além de Guimarães (2009), que observou as cenas sexuais da região do Seridó/RN; Ribeiro (2009) interpretou algumas cenas rupestres levando em consideração a participação de mulheres na arte rupestre primeva, em que elas poderiam ter participado ou comandado um ritual xamânico; o pesquisador Justamand (2010) pesquisou as cenas em que os antropomorfos masculino e feminino estão juntos, enfatizando a imagem feminina, utilizando a arte rupestre do Parque Nacional Serra da Capivara; Correia (2009) fez uma análise contextual das figuras e seus marcadores, tendo como ênfase os registros do Parque Nacional Serra da Capivara; Correia (2009) interpretaram as pinturas e gravuras rupestres onde é possível a identificação de cenas ritualísticas, fazendo-se uma correlação com dados etnográficos de indígenas atuais, pontuando a participação da mulher primeva em ritos; já Gontijo e Coutinho (2010) detiveram-se mais nos aspectos relacionados a práticas sexuais no período pré-histórico. Para o reconhecimento de práticas rituais representadas nas cenas rupestres, foram utilizados dados etnográficos secundários, coletados entre grupos indígenas brasileiros.

Tem-se plena consciência dos problemas que esse tipo de comparação entre épocas tão distintas pode acarretar, mas acredita-se que essa é uma tentativa de interpretação válida, desde que sejam tomadas as devidas precauções, deixando sempre claro que a analogia é feita com base na iconografia e na etnografia, a qual tem registrado a preservação/sobrevivência de muitas práticas culturais dos nativos brasileiros através dos tempos.

A partir da explanação teórica apresentada, o estudo de caso vem relacionar as práticas ritualísticas das etnias Timbira, Ticuna e Kamayurá, abordando as associações presentes por meio das cenas de registros rupestres com a

contribuição da arqueologia, antropologia e a religiosidade, destacando a interdisciplinaridade dessas ciências durante as análises e interpretações.

Estudo de caso

A antropóloga Sherry Ortner afirmava que existia uma hierarquia ou subordinação relacionada ao homem e à mulher, porém, logo mais, ela revisa sua teoria observando que existe um desequilíbrio entre o feminino e masculino, mas que há uma crescente autonomia do poder feminino e pela sociedade e culturas não serem constantes. Ela conclui, analisando outras etnografias, que não há uma universal dominação masculina, que em algumas sociedades são hegemonicamente igualitárias e em outras, o poder matriarcal está presente. Por isso, é mais adotável na arqueologia de gênero pensar sobre a diferença de poderes sem pensar em hierarquia.

É possível observar, nas imagens nos paredões da Serra da Capivara e entorno, além das representações de cenas do cotidiano, figuras humanas e animais que participam, indubitavelmente, de atividades públicas e coletivas, que podem ser identificadas como de cunho ritualístico. Os rituais seriam, então, eventos especiais para a sociedade que foge às atividades cotidianas e reuniriam, ao menos, a maior parte dos membros do grupo social. Foram utilizadas as tribos indígenas Ticuna (Amazônia), Timbira (Maranhão/Tocantins e Pará) e Kamayurá (Alto Xingu), dialogando com práticas ritualísticas narradas por Van Gennep (1977), Melatti (1970) e Madeira (2008).

Um ritual de acordo com Sene (2007) seria, então, uma cerimônia produzida por um propósito ou intuito religioso, podendo esse ritual ter o poder de conduzir o sujeito à destruição ou recriação. Van Gennep (1977) diferencia

puberdade fisiológica e puberdade social, as quais raramente convergem, sendo que a primeira é marcada pelo intumescimento dos seios, alargamento da bacia, aparecimento de pelos no púbis e, sobretudo, o primeiro fluxo menstrual. Seria o fenômeno norteador da passagem da vida infantil para a vida adulta. Já a puberdade social marca o efetivo ingresso da jovem no mundo adulto.

Os jovens teriam temor de se submeter aos rituais sagrados, devido às provações estipuladas pela tradição da aldeia (como a prática de escarificações), mas acreditavam que se não obedecessem a esses ritos, no caso feminino, o ventre delas se constrangeria, dificultando a concepção. É somente após um período de isolamento que a jovem toma posse de seu novo papel social, assumindo distinta posição no interior do grupo.

Após a retirada da clausura (o objetivo principal da reclusão é ligado à saúde e ao amadurecimento do organismo, procurando-se também evitar que a jovem tenha relacionamento sexual), ela é apresentada a toda a comunidade como mulher, estando, portanto, apta e orientada para o matrimônio e para a procriação. O ritual feminino de iniciação teria uma grande magnitude, uma vez que este ampara as jovens em um momento que Turner (1974 *apud* Madeira, 2008) chamou de transição de liminaridade: elas se veem apartadas do universo infantil e ainda despreparadas para sua real inserção no mundo adulto. Sofrem a perda e a morte simbólica de um corpo infantil, agora modificado com a chegada da mocidade.

É papel do ritual exteriorizar e, sobretudo, notabilizar as mudanças sentidas primeiramente no nível individual, uma vez que o reconhecimento coletivo da maturidade (fisiológica e social) alcançada pela jovem é condição *sine qua non* para a posse de um novo papel social que lhe trará novas responsabilidades.

O processo ritual de iniciação, portanto, impede que as transformações no corpo da moça ocorram sem o acompanhamento de um ordenado sistema simbólico, uma vez que, segundo Shorter (1989, p. 67), “o ritual, por si, não garante uma passagem segura, mas lhe garante significado. Assim, é papel do ritual feminino de iniciação exteriorizar, acompanhar e agregar significados às mudanças ocorridas no âmbito da natureza corpórea para a apresentação simbólica e social de uma nova mulher”.



Imagem 1 - Festa de iniciação feminina realizada pela
etnia Kamayurá, na região do Alto Xingu

Fonte: Supernatural (blog)

O ser humano tem uma longa história contada desde os primórdios de sua existência como dominador, soberano, forte, sendo reservadas a ele algumas atividades e ações, de acordo com nossos nativos, especificamente os que analisamos no decorrer da pesquisa, como os Timbira, Ticuna e Kamayurá, cada

um com suas respectivas características, podendo eles estarem participando da caça, da luta, conduzindo o ritual. Observamos também uma semelhança entre pinturas sul-africanas com as do Parque Nacional Serra da Capivara, principalmente em cenas possivelmente de iniciação com marcas do gênero masculino, nas quais o falo se apresenta em diferentes formas, e algumas vezes com o uso de um objeto nele, como identificamos nas imagens a seguir.



Imagem 2 - Arte rupestre em Zimbabuê, África do Sul

Fonte: Garlake, 1995



Imagem 3 - Possíveis objetos no falo em cenas dos sítios Toca Boqueirão da Pedra

Furada e Toca da Extrema II

Fonte: Anna Gabriella Silva Vaz Barreto, 2016

Na primeira imagem, identificamos dois antropomorfos masculinos e ambos estão com um objeto no falo, não estando apenas ereto; em contexto, não deduzimos o que está sendo retratado na cena, mas o que diferencia de outras imagens a forma em que o falo se encontra. Na segunda cena, observamos um possível ritual em torno da árvore onde os membros são masculinos, e os falos estão da mesma forma, provavelmente com o uso de um objeto; assim, interpretamos que eles estariam participando do ritual de iniciação masculina e a árvore seria algo sagrado, como ocorre no ritual de iniciação na luta do Huka-Huka dos indígenas Kamayurás no Alto Xingu, no ritual do Kwarup, em que as árvores das florestas são sagradas e a madeira de uma delas é utilizada, seus troncos, para fazer instrumentos usados nos ritos e idealização dos mortos.

Considerações finais

Pode-se fazer outra leitura das cenas em que a mulher aparece como subordinada, inferior ao homem, em rituais: na verdade, ele seria mero condutor de cerimônias, que seriam voltadas ao culto da mulher, sendo importante por possuir os meios de reprodução da espécie. Isso seria evidente pelo lado no qual a mulher foi representada, o lado direito, primordial. Portanto, possivelmente a mulher tinha um papel preponderante naquela época nesse território. Tais remanescentes arqueológicos podem constituir, ainda, forte evidência da existência, no passado remoto, do matriarcado como uma forma de organização social em que a mulher-mãe tem uma posição dominante na família e na comunidade.

Na dimensão religiosa, muitas vezes o matriarcado tem sido associado à adoração de divindades femininas da fertilidade e da maternidade. A partir das

cenar que foram utilizadas, obtivemos resultados que nos levaram a acreditar na relação existente com as comunidades indígenas escolhidas, partindo do pressuposto cultural delas e possíveis ritos registrados nos paredões rochosos, tendo em destaque as cenas de menstruação e parto, pois a fertilidade e nascimento fazem parte dos rituais de passagem e são voltados para a figura feminina.

Portanto, a partir da pesquisa desenvolvida, observa-se o quão é importante estudar a arqueologia, memória e religiosidade. Como desenvolvido aqui, essa interdisciplinaridade nos leva a evidenciar uma ampla interpretação e investigação. O estudo de caso abordado nos remete a que, a partir de dados etnográficos e cenas ritualísticas, isso diz muito sobre nossos antepassados, posto que há evidências nos rituais praticados atualmente, com as imagens analisadas, e que essas pinturas e gravuras foram produzidas por nossos indígenas.

Referências

AYOUB, M. L. Arqueologia da memória: estudos e teorias para um novo rumo da compreensão dos artefatos. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 9, n. 2, p. 257-273, 2016.

AZEVEDO NETTO, C. X. de; KRAISCH, A. M. P. de O. A relação entre história, memória e arqueologia: a arte rupestre no município de São João do Cariri. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo. **Anais [...]**. São Leopoldo: Anpuh, 2007. p. 1-9.

BARRETO, A. G. S. V. **O viver em arte rupestre**: marcas ritualísticas em manifestações no Parque Nacional Serra da Capivara-PI. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências da Natureza, Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017.

BINFORD, L. R. **Em busca do passado**: a decodificação do registro arqueológico. Tradução João Zilhão. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1983. (Fórum da História, 13).

CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CORREIA, A. C. **Engraved world**: a contextual analysis of figures and marking on the rocks of south-eastern Piauí, Brazil. Tese (PhD em Arqueologia) – Newcastle University, Newcastle upon Tyne, 2009.

CRUZ, R. D. Experiencias de la identidad. **Revista Internacional de Filosofía Política**, [S. l.], n. 2, p. 63-74, 1993.

DOS REIS, N. I.; BOAS, F. **Antropologia cultural**. Organização Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 109 p.

GOMES, N.; SANTI, R. J. **Arqueologia às margens do Madeira e outras histórias possíveis**. Porto Velho-RO: Temática, 2022. p. 37-58.

GONTIJO, F.; COUTINHO, H. As imagens identitárias pré-históricas e as técnicas corporais sexuais. Relatório PIBIC. **Relatório**. [S. l.]: UFPI, 2010.

GUIMARÃES, S. Sexualidade nas pinturas rupestres do Seridó/RN - Brasil. Fundamentos. CONGRESSO INTERNACIONAL DO IFRAO, 14., 2009, Piauí/Brasil. **Anais [...]**. Piauí: Fundação Museo do Homem Americano, 2009.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

JUSTAMAND, M. **O Brasil desconhecido**: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato - PI. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

LEWIS-WILLIAMS, D. **The mind in the cave**: consciousness and the origins of art. New York: Thames & Hudson, 2004.

MADEIRA, S. Ritual feminino de iniciação: a reclusão kamayurá. Comunicação. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais [...]**. Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. Brasília: Coordenada, 1970.

PESSIS, A-M. **Imagens da pré-história**: Parque Nacional Serra da Capivara. São Paulo: Fumdam/Petrobras, 2003.

PESSIS, A-M. Arqueologia de gênero: teoria e fato arqueológico. **CLIO Arqueológica**, Recife, Editora da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, n. 18, p.11-25, 2005.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RIBEIRO, L. Sobre pinturas, gravuras e pessoas – ou os sentidos que se dá à arte rupestre. **Revista Especiaria - Caderno de Ciências Humanas**, Dossiê Arqueologia Hoje, Ilhéus, Universidade Federal de Santa Cruz, v. 11-12, 2009.

SANTOS, B. de S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social. Rev. Social.**, USP, v. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1994.

SENE, G. **Indicadores de gênero na pré-história brasileira**: contexto funerário, simbolismo e diferenciação social – o sítio arqueológico Gruta do Gentio II, Unaí, Minas Gerais. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SHORTER, Bani. **A obscura formação de uma imagem**: mulheres e iniciação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SYMANSKI, L. C. P. Arqueologia – antropologia ou história? **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas, v. 2, n. 1, p. 10-39, 2014.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Chicago: University of Chicago, 1977.

Sobre os autores

Francisca Verônica Cavalcante

Doutora e mestre em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora titular do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UFPI). Coordenadora do Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções (CORPOSTRANS/CNPq/UFPI). E-mail: fveronicacavalcante@gmail.com



Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Antropólogo com doutorado em Sociologia e Antropologia e mestrado em Ciências Sociais. Professor do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Pará Campus Belém. Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura. Vice-líder do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Cultura, Educação e Política e membro do Grupo de Pesquisa em Antropologia na Educação Básica. Atualmente, vem se dedicando ao estudo da cibercultura com especial atenção para antropologia digital, cibercultura e rituais de mídia com foco nas relações de parentesco e de gênero. Autor dos livros Etnografias do afeto (2018), Gênero, etnografias e performan-



ces rituais (2022) e Antropologia na educação básica (2023), além de autor de diversos artigos publicados em periódicos indexados nacionais e internacionais e capítulos de livro. E-mail: breno.alencar@ifpa.edu.br

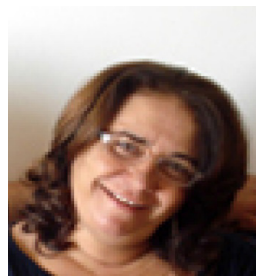
Antonella Delmonte Allasia

Professora e doutora em Antropologia pela Universidade de Buenos Aires. Bolsista pós-doutoral Conicet. Membro do Instituto de Investigaciones en Estudios de Género (IIEGE-UBA) e do GT Clacso Migraciones y Fronteras Sur-Sur. Atualmente, se dedica ao estudo das experiências de trabalho na indústria da confecção portenha em uma perspectiva interseccional. E-mail: antonelladelmontea@gmail.com



Maria Conceição Soares Meneses Lage

Doutora em Arqueologia, Antropologia, Etnologia pela Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (1987/1990). Mestra em Arqueologia (Diplome Études Approfondies) pela mesma universidade (1986/1987). Especialista em Arqueologia pela Universidade Federal do Piauí (1983/1984) e graduada em Química (licenciatura e bacharelado) pelas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras Oswaldo Cruz (1980), São Paulo, São Paulo. Pesquisadora e conselheira científica da Fundação Museu do Homem Americano (desde 1986) e professora pró-sênior da Universidade Federal do Piauí. E-mail: meneses.lage@gmail.com



Maria do Amparo Alves de Carvalho

Licenciada em História pela Universidade Federal do Piauí (1998), com mestrado em História do Brasil pela mesma universidade (2006) e doutorado em História com pesquisa em Arqueologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014). Professora da Universidade Federal do Piauí. Tem experiência na área de história e arqueologia, nos temas: arqueologia em campo de batalha, guerra e conflitos, cultura material, estudos de fazendas e núcleos coloniais, vestígios da escravidão, cidade, memória, identidade, religiosidade, patrimônio, imagem, história do Piauí, teoria. Membro do Grupo de Pesquisa CORPOSTRANS. E-mail: amparocarvalhoarq@ufpi.edu.br



María Rosa Privitera Sixto

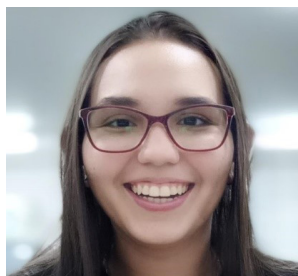
Professora e licenciada em Ciências Antropológicas pela Universidade de Buenos Aires. Sua pesquisa de doutorado relaciona os campos de estudo do urbano e da juventude, dando especial atenção às dimensões lúdico-desportiva e escolar educativa. Desde o ano de 2012, faz parte de projetos de pesquisa coletivos (FonCyT, AGENCIA I+D+i, UBA) voltados à análise das desigualdades urbanas, e tem publicado resultados dessas investigações em revistas nacionais e internacionais, assim como em capítulos de livros. Também, tem se dedicado a capacitação na temática das migrações (INFoD) e na docência das disciplinas “Antropologia dos Sistemas Simbólicos” e “Antropologia dos Processos Políticos: e Estado” no curso de graduação de



Ciências Antropológicas (Universidade de Buenos Aires). E-mail: psmariaro-sa@gmail.com

Iasmin Maria Rodrigues de Sales Vieira

Bacharela e mestre em Arqueologia pela Universidade Federal do Piauí. Como tema principal da dissertação, trabalhou a agência e a cosmologia indígena presentes em sítios de arte rupestre no município de Castelo do Piauí/PI. Tem interesse na área de arqueologia, com ênfase em temáticas relacionadas a arte rupestre. E-mail: imrsalesvieira@gmail.com



Wilkins Oliveira de Barros

Graduado em Química pela Universidade Federal do Piauí, atualmente cursa mestrado em Química Analítica no Programa de Pós-Graduação em Química da mesma universidade (PPGQ/UFPI). Possui experiência em trabalhos relacionados a química analítica na mesma instituição.

Membro do Grupo de Pesquisa em Arqueometria. Concentra-se em métodos de análise não destrutiva para materiais arqueológicos, com ênfase na utilização da Fluorescência de Raios X Portátil (pFRX). E-mail: wilkins_wl@hotmail.com



Ana Luisa Meneses Lage do Nascimento

Doutora em Arqueologia pelo Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro) com tese em multivocalidade no sítio Pedra do Ingá. Mestre em Antropologia e Arqueologia junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí, com dissertação em arte rupestre do sudoeste piauiense. Tem experiência na área de arqueologia, com ênfase em arte rupestre, arqueologia pública, atuando principalmente nos seguintes temas: arqueologia, arte rupestre, arqueologia da paisagem, educação e conservação patrimonial. Possui graduação em Turismo pela Associação de Ensino Superior do Piauí (2007) e em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: analage@ufpi.edu.br



Robson Wander Costa Lopes

Doutorado em andamento em História Social (Universidade Federal do Pará), mestre em Ciências da Religião (Universidade do Estado do Pará, 2013), licenciado em Filosofia (Faculdade Pan Americana, 2012) e em Ciências da Religião (Universidade Estadual Vale do Acaraú, 2003), com formação em Teologia (Instituto de Pastoral Regional-CNBB-N2, 1998). Professor de educação básica, técnica e tecnológica de Filosofia do Instituto Federal do Pará Campus Belém, sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, com pesquisas e produções nas áreas da antropologia religiosa, da ética e da história social da arte. E-mail: robson.lopes@ifpa.edu.br



Francisco Gomes Sobrinho

Indígena da etnia Tabajara, pajé dos povos indígenas de Piripiri e região, especialista em conhecimento tradicional sobre a planta carnaúba (Copernicia cerifera), lavrador, artesão, medicine man e orientador espiritual.

Hélder Ferreira de Sousa

Indígena professor do Piauí, nascido na Itacoatiara de Sete Cidades Encantadas de Pedra, em Piripiri, mestre e doutor em Antropologia. Exerce magistério superior em dedicação exclusiva à Universidade Federal do Delta do Parnaíba desde 2009, tem experiência na área de etnologia indígena, atuando com os temas: conflitos étnicos e raciais, identidades indígenas, organizações indígenas e indígenas no e do Piauí. E-mail: hintwoi@ufpi.edu.br



Sâmara Vanessa Nascimento Costa

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal da Paraíba, mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí, graduada em Ciências Sociais por esta mesma universidade. Compõe o grupo de pesquisa AVA-EDOC (Antropologia Visual, Artes, Etnografias e Documentários) e é, também, membro do CORPOSTRANS (Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções). Tem interesses nos seguintes temas: antropologia visual e filme etnográfico, antropologia das emoções, reli-



giosidades, música e performance, colonização e contracolônialidades. E-mail: samaraceu9@gmail.com

Maria da Conceição da Silva Cordeiro

Professora da Universidade Federal do Amapá. Pesquisadora do Centro de Estudos Religião, Religiosidades e Políticas Públicas e dos estudos interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas, ambos da Universidade Federal do Amapá. Realiza atividades de pesquisa no campo da antropologia. E-mail: anancey@bol.com.br



Marcos Vinicius de Freitas Reis

Pós-doutor em Estudos de Fronteira pela Universidade Federal do Amapá, e em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Docente do curso de mestrado acadêmico em História Social da Universidade Federal do Amapá. Docente do mestrado profissional em História da Universidade do Estado do Maranhão. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. Docente da especialização em Gestão Escolar da Universidade do Estado do Amapá. Docente do curso de História da Universidade Federal do Amapá. Professor visitante da Universidade Católica de Cabo Verde. E-mail: marcosvinicius5@yahoo.com.br



Lourdes Karoline Almeida Silva

Cientista social, mestra e doutora em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Piauí, professora doutora adjunta II do curso de licenciatura plena em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Piauí Campus Parnaíba, e coordenadora do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Sociologia da Saúde (NIPRESS), programa de extensão UESPI/PREX/PIBEU. E-mail: Lourdes.karoline@phb.uespi.br



Douger Sousa Campelo

Possui bacharelado (2010) e licenciatura (2012) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí. Mestre em Sociologia (2023) pela mesma universidade. Pesquisador da Rede de Observatórios de Segurança Pública/PI. Tem se debruçado na compreensão das juventudes, adocimentos, ideações suicidas, suicídios e violência na educação escolar. E-mail: dougercampelo@gmail.com



Evannoel de Barros Lima

Licenciado em História pela Universidade Estadual do Piauí (2006). Bacharel (2008) e licenciado (2011) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí. Especialista em História Cultural (2008) e mestre em Sociologia (2015) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, ambos pela mesma universidade. Atua profissionalmente como docente na disciplina de “Sociologia”, com carga horária semanal de 40 horas, no ensino médio, no estado do Maranhão

(Secretaria de Educação do Governo do Estado do Maranhão, 2016) e trabalha como sociólogo, 30 horas, na Secretaria Municipal de Desenvolvimento do Município de Timon (2019). E-mail: Evannoel3@hotmail.com

Anne Kareninne Souza Castelo

Branco

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), linha de pesquisa Educação Patrimonial, Museologia, Memória e Políticas Públicas, com bolsa Capes. Graduada em Arqueologia (Universidade Federal do Piauí, 2013) e em História (2022). Mestra em Arqueologia (Universidade Federal do Piauí, 2018) e especialista em História do Brasil; Gestão e Coordenação Pedagógica e Licenciamento Ambiental. E-mail: annekareninne6@gmail.com



Maiara Sá Magalhães

Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (2020) e graduada em Ciências Sociais pela mesma universidade (2017). Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em antropologia e arqueologia das religiões, atuando principalmente nos seguintes temas: corporeidade, Sagrado feminino, simbologias e ciberespaço. E-mail: maiara.saa@gmail.com



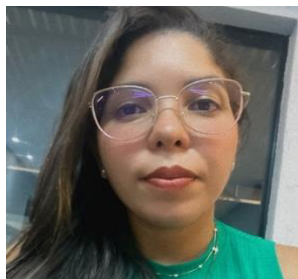
Anna Gabriella da Silva Vaz Barreto

Graduada e mestra em Arqueologia pela Universidade Federal do Piauí, doutoranda em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. E-mail: annabarreto-vaz@usp.br



Láyse Monnyse Araújo Oliveira Viana

Possui bacharelado em Arqueologia e Conservação da Arte Rupestre pela Universidade Federal do Piauí, atualmente é mestranda em Arqueologia pela mesma instituição. Possui ênfase em arqueologia da arquitetura, arqueologia histórica, arqueologia da memória, restauração, dentre outras. E-mail: laysemonnyse29@hotmail.com



A coletânea reúne trabalhos apresentados na III Jornada de Estudos das Religiões: Gêneros, Políticas e Religiões na Contemporaneidade, ocorrida em novembro de 2022 na Universidade Federal do Piauí, e elaborados por pesquisadores do Norte e Nordeste brasileiro e da Argentina, membros do Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções – CORPOSTRANS/CNPq/UFPI. Com foco em temas atuais e comuns a distintas áreas do conhecimento, a obra é dividida em três partes, totalizando doze capítulos, que se entrelaçam para discutir as questões metodológicas da pesquisa de campo na intersecção entre antropologia, arqueologia, sociologia e as relações entre políticas, gêneros, religiões, patrimônios e saberes na história e na psicologia.