

V SEMINÁRIO INTERNACIONAL DO PROGRAMA
DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS E
XVII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - UFU

21 A 24 | NOVEMBRO

**ANAIS do V Seminário Internacional
do Programa de Pós Graduação em
Ciências Sociais**

ISSN: 2316-6819



FICHA TÉCNICA

**Universidade Federal de Uberlândia
Reitor Prof. Dr. Valder Steffen Júnior**

**Pró- Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação Prof. Dr. Carlos Henrique de
Carvalho**

Pró-Reitor de Graduação Prof. Dr. Armino Quillici Neto

Pró- Reitor de Extensão e Cultura Prof. Dr. Hélder Eterno da Silveira

Chefe do Instituto de Ciências Sociais Prof. Dr. Edilson José Graciolli

**Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Profa.
Dra. Mariana Magalhães Pinto Côrtes**

**Coordenador do Curso de Ciências Sociais Prof. Dr. Luciano Senna Peres
Barbosa**

COMISSÃO ORGANIZADORA

Profa. Dra. Claudia Wolff Swatowiski (COCIS)

Lourival de Freitas (COCIS)

Prof. Dr. Moacir de Freitas Junior (COCIS)

Lucília Mendes de Oliveira e Silva (PPGCS)

Thiago Henrique Fracarolli (PPGCS)

Bruna Fernanda Tesch ((CACIS)

Dayana Alves Teixeira (CACIS)

Jhonatan Soares Andrade (CACIS)

Natalia Aparecida Lucena (CACIS)

Otávio Silva Alvarenga (CACIS)

Jacqueline de Andrade (INCIS)

Prof. Dr. Márcio Ferreira de Souza (INCIS)

Nicemara Cardoso Silva (INCIS)

Profa. Dra. Valéria Cristina de Paula Martins (INCIS)

Prof. Dr. Paulo Henrique Sette Ferreira Pires Granafei (NUPECS)

Profa. Dra. Rafaela Cyrino Peralva Dias (NUPECS)

Gabriela Pinheiro Castro Alves (PET Sociais)

Larissa Godoi Pereira (PET Sociais)

ORGANIZAÇÃO DOS ANAIS

Lucília Mendes de Oliveira e Silva (PPGCS)

Ranna Iara de Pinho Chaves Almeida (PPGCS)

SUMÁRIO¹

Comunicações Orais – Grupos de Trabalhos.....	4
A ATUAÇÃO DO ANDES-SN NOS GOVERNOS FHC E LULA (1992-2010) - Danilo Martins Brandelli.....	4
MOVIMENTOS SOCIAIS E POLÍTICA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: O MOVIMENTO DOS TRABALHADORES SEM TETO NO GOVERNO DILMA ROUSSEFF (2011-2014) - Marcos Willian Campos de Oliveira	17
DEUS PAIRA SOBRE A AMÉRICA – A FORÇA DA RELIGIÃO NOS ESTADOS UNIDOS - Tailon Aparecido Gomes Garcia	32
UBERIZAÇÃO E RESISTÊNCIA - A LUTA DO FIGHT FOR US\$15 - Thiago Henrique Fracarolli	45
A CONGADA RESISTE. REFLEXÕES SOBRE A FESTA DA CONGADA NA CIDADE DE UBERLÂNDIA - MG - Izis Guimarães Mueller.....	57
EM MEIO A AFETOS E OBJETOS: AS TROCAS DE DÁDIVAS EM UMA MORADIA COLETIVA - Antônio Augusto Oliveira Gonçalves	73
SOCIABILIDADES LGBT NO ESPAÇO PÚBLICO CENTRAL DE UBERLÂNDIA, MG - Cássio Henrique Naves Mota	92
UBERLÂNDIA NO ROTEIRO DA REPARAÇÃO HISTÓRICA DA ESCRAVIDÃO: A PRAÇA DO ROSÁRIO COMO LUGAR DE MEMÓRIA - Vanilda Honória dos Santos	110
DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA E A RELAÇÃO ENTRE “KAYAPÓ” DO SUL E OS PANARÁ - Gabriel Zissi Peres Asnis, Marcel Mano	128
RETRILHANDO PISTAS NO SUL DE GOIÁS: POR UMA SIMBÓLICA DAS COISAS FLUIDAS DOS GRUPOS JÊ MERIDIONAIS - Gabriela Gonçalves Junqueira	146
DISCIPLINA E DOMINAÇÃO DO CORPO NOS PARTOS HOSPITALARES BRASILEIROS - Lucília Mendes de Oliveira e Silva.....	157
A (RE)CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES NO ESPAÇO ESCOLAR: UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O PROCESSO DE ESCOLARIZAÇÃO XAKRIABÁ - Ranna Iara de Pinho Chaves Almeida.....	168

¹ Evento realizado na Universidade Federal de Uberlândia, situada na Av. João Naves de Ávila, 2121 - Santa Mônica, Uberlândia - MG, 38400-902

COMUNICAÇÕES ORAIS – GRUPOS DE TRABALHOS¹

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 02 – Sindicalismo e ação coletiva dos trabalhadores

A ATUAÇÃO DO ANDES-SN NOS GOVERNOS FHC E LULA (1992-2010)

Autor: Danilo Martins Brandelli²

Co-autor: Aldo Duran Gil³

RESUMO: O presente trabalho pretende analisar a atuação do Sindicato Nacional dos Docentes de Instituições de Ensino Superior ANDES-SN nos governos FHC e Lula (1992-2010). Tal período específico foi relevante para a luta sindical do setor por se tratar de um período no qual, houve abertura democrática para a realização das reivindicações históricas do sindicato, como a reforma universitária, plano de carreira, reajuste salarial e entre outros. Porém, não ocorreram da forma que o sindicato reivindicava.

As políticas educacionais deste período tiveram em sua maioria uma orientação neoliberal de diminuição de investimentos estatais na educação superior em decorrência de investimentos privados, chamada de expansão das universidades particulares. Embora,

¹ Lembra-se que, segundo o Edital para submissão dos trabalhos, “a revisão do texto é responsabilidade do(s) autor(es) / da(s) autora(s). A publicação na homepage reproduzirá, em formato PDF, o texto enviado e aprovado, sem quaisquer alterações.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais INCIS/UFU, e-mail: daniлоbrandelli@yahoo.com.br.

³ Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais INCIS/UFU, e-mail: aduran@ufu.br.

mesmo havendo no governo Lula a expansão das universidades públicas, ainda assim, muitas demandas do sindicato não puderam ser resolvidas.

No entanto, a atuação do sindicato reflete os interesses de classe do setor dos docentes do ensino superior que estão relativamente organizados nessa instituição, na qual leva adiante suas demandas reivindicativas. Busca-se mediante a análise do ANDES-SN elucidar o caráter de classe desse segmento da sociedade.

Palavras-chave: ANDES-SN, política, FHC, Lula.

Introdução

A ANDES (Associação Nacional de Docentes do Ensino Superior) nasce em 1981 sob o contexto de forte movimentação política da época entre os docentes universitários do setor público que buscavam entre outras reivindicações salariais e por carreira a ampliação e melhora da estrutura de ensino público superior no Brasil.

Os professores da rede pública antes da Constituição da República de 1988 se reuniam de forma associativista, porque era a única forma de organização permitida. A reunião em sindicatos era proibida, sendo que, os professores da rede privada já estavam reunidos sob forma sindical. Apenas após a constituição que se irá assegurar o direito de sindicalização dos funcionários públicos.

O forte caráter associativista é fundamental para compreender o movimento sindical docente iniciado bem antes da própria fundação da ANDES por meio de associações docentes ligadas as universidades públicas e privadas. Isso teve reflexo em 1988 quando a ANDES pôde se tornar um sindicato nacional dos docentes das instituições de ensino superior mantendo a mesma sigla de associação das lutas sociais anteriores à formação do sindicato.

As finalidades do Sindicato, expressas no Estatuto da entidade, são “a união, a defesa de direitos e interesses da categoria e a assistência a seus sindicalizados.”. Também, segundo seu principal documento

normativo, fica estabelecido que o Sindicato Nacional “é uma entidade democrática, sem caráter religioso nem político-partidário, independente em relação ao Estado, às mantenedoras e às administrações universitárias.” De seus objetivos destacamos dois: “expressar as reivindicações e lutas dos docentes das IES no plano educacional” e “defender a educação como um bem público, como uma política educacional que atenda às necessidades populares e ao direito ao ensino público, gratuito, democrático, laico e de qualidade para todos” (ANDES, 2014, p.06).

Esses são alguns dos objetivos que o ANDES-SN busca alcançar em suas reivindicações, além de serem setoriais também são de interesse público, como o ensino gratuito, democrático, laico e de qualidade para todos, objetivos esses que o sindicato tem levado adiante em seu posicionamento político frente ao Estado.

É imprescindível para a classe média a educação continuada por ser nesta instituição que ela se reproduz social e economicamente e justifica ideologicamente tanto para a classe dominante como para a classe dominada a sua posição privilegiada na hierarquia de trabalho, proferindo o culto da escola única e da meritocracia.

A escola assegura assim, a reprodução da ideologia meritocrática, fundamental para a classe média se reproduzir e ocultar a ideologia de segundo grau, mas não menos importante, na qual, oculta a luta pela não equidade com a classe operária e é mediante esta ideologia que a classe média irá agir.

1. Ideologia meritocrática

A ideologia da meritocracia nasce no seio do aparelho de Estado como grande organizador da burocracia e ganha força no aparelho de ensino que trata de reproduzi-lo para os demais indivíduos com o intuito de legitimar a organização burguesa que beneficia setores médios da sociedade, interessados, esses setores tendem em reproduzir a ideologia meritocrática na figura do docente que coloca de forma igualitária variadas classes que detêm conhecimentos e culturas diferentes.

O que intensifica a desigualdade na compreensão dos conhecimentos dominantes entre os que estão mais e menos próximos da classe dominante, ou seja, entre a classe média e a classe operária. Mas também na figura de profissionais liberais,

burocratas e os próprios estudantes de classe média procuram no conhecimento a competição com os outros estudantes por melhores colocações hierárquicas na sociedade.

Ambos os autores trabalhados neste capítulo Bourdieu & Passeron (1982) e Saes (2007) analisam na escola o seu caráter de classe. A escola para estes autores reproduz os conhecimentos da classe dominante e mantêm as desigualdades entre as classes sociais. Porque então, inserir nela alguns estudantes de classe operária? A resposta lógica seria a de que os trabalhadores manuais necessitam de um mínimo de formação para atuar no mercado de trabalho. Mas, além disso, está o fato de que a meritocracia enquanto uma ideologia de classe tem a necessidade de passar um sentido falso da realidade aos demais agentes da produção capitalista, sendo assim, a meritocracia precisa inserir indivíduos vindos de origem de classe operária para passar a impressão de neutralidade, imparcialidade, igualdade de oportunidades, como algo justo de se fazer na figura dos mecanismos meritocráticos de seleção e reprodução social, justificando a situação de classe dos trabalhadores manuais como não merecedores de uma ocupação melhor na sociedade.

A educação é fundamental para a reprodução de todas as sociedades, no sistema capitalista ao mesmo tempo em que justifica a situação de classe passa as ideologias burguesas aos demais agentes da produção nos mais variados conteúdos abordados na escola do ponto de vista burguês, reafirmando, portanto a burguesia como classe dominante.

Em outras palavras, os docentes têm a função de transmitir o aspecto dúbio e até contraditório de legitimação da cultura dominante e na falta de acesso a esse conhecimento é passado apenas o básico necessário para a classe operária se manter enquanto trabalhador manual. Também não lhes são dado o devido espaço para reproduzirem e se verem em sua própria cultura.

A classe média de longe mimetiza melhor essas premissas que também chega a convencer os operários a acreditarem fielmente que sua situação é devido a falta de inserção na educação formal em falas do tipo: “se não estudar, não vai ser ninguém na vida” e entre outras falas que justificam melhores cargos de acordo com a educação recebida.

Existe assim, uma crença unívoca entre a classe operária na ascensão social pela educação burguesa o que se comprova na abertura de espaço na meritocracia a alguns indivíduos de origem de classe operária, reificando o mito da igualdade de oportunidades a todos os agentes da produção, ou seja, a exceção foge a regra.

2. Educação de classe

Autores como Bourdieu & Passeron (1982) e Saes (2007) abordam a classe média diretamente relacionada com a educação formal, algo compreensível pelos cargos ocupados da classe média, ocupações essas de trabalho não-manual, ou seja, trabalhos tidos como intelectuais.

A classe média na perspectiva de ambos os autores, necessita do aparelho de Estado na figura da educação formal tanto para manutenção de classe como na justificação ideológica do mérito, uma argumentação de ordem racional do porque alguns indivíduos ocupam postos de trabalho privilegiados no sistema capitalista enquanto outros não.

A classe média justifica mediante avaliações do conhecimento dominante que são mais aptas a tais postos privilegiados de trabalho, comprovados pelo sistema de ensino e o docente que são tidos no senso comum como imparciais/neutros, disponibilizando condições iguais a todos os indivíduos ali inseridos, algo que para Bourdieu & Passeron (1982) é passível de contestação.

A figura docente e do sistema de ensino segrega os indivíduos, entre os que detêm de ‘capital cultural’ dominante e os que não detêm, não é exato que todos os indivíduos de ‘classes inferiores’ sejam inaptos para a cultura dominante passada na escola. Entretanto, raras vezes ocorre a ascensão escolar desses indivíduos.

Para Bourdieu & Passeron (1982) o sistema de ensino reproduz a cultura dominante que é passada de forma arbitrária, ignorando assim, outros conhecimentos para além do conhecimento burguês, isso reflete necessariamente na dificuldade de estudantes vindos de “classes inferiores”, destituídas de “capital cultural” dominante de se adentrarem a lógica escolar.

A linguagem erudita passada na escola não condiz com a linguagem popular das “classes inferiores” carregado de conhecimentos de ordem familiar no seio da reprodução da classe social, ou seja, a educação é um ato de “violência simbólica” contra a origem de classe na figura do docente que utiliza a linguagem erudita na exposição dos conhecimentos dominantes e que não dizem respeito a todos os indivíduos.

Ainda que seja quase sempre dominada pela ideologia burguesa da graça e do dom, a ideologia pequeno-burguesa da ascese laboriosa consegue marcar profundamente essa prática, porque ela reencontra e reativa uma tendência à justificação ética pelo mérito que, mesmo relegada ou repelida, é inerente à ideologia dominante. Mas não se compreenderia o sincretismo da moral universitária se não visse que a relação de subordinação e de complementariedade que se estabelece entre as ideologias pequena-burguesa e grande-burguesa e re-produz (no duplo sentido do termo), na lógica relativamente autônoma da instituição escolar, uma relação de aliança antagônica, que se observa em outros domínios e em particular na vida política, entre a pequena burguesia e as frações dominantes da burguesia: predisposta, por sua dupla oposição às classes populares e às classes dominantes, a servir de guardiã da ordem moral, cultural e política, e portanto daqueles que servem a essa ordem, a pequena burguesia está condenada pela divisão de trabalhos a servir com zelo nos postos de quadros subalternos e médias das burocracias encarregadas de manter a ordem, quer seja inculcando a ordem ou chamando à ordem os que não a interiorizaram (BOURDIEU & PASSERON, 1982, p. 211) (grifos dos autores).

O sistema de ensino é dominado pela ideologia burguesa da graça e do dom que justifica e naturaliza as desigualdades entre as classes sociais, ocultando o caráter social do sucesso e fracasso escolar, financeiro, cultural entre outros aspectos que o indivíduo possa ter, como aspecto sobrenatural do dom, sem ao menos alguma mínima explicação racional para o sucesso. Ou seja, a pessoa nasce com ou sem o dom e não há o que se possa fazer para adquiri-lo, produzindo no indivíduo certa estagnação em suas perspectivas de vida.

Algo que é dividido no espaço escolar universitário com a ideologia do mérito, em que o sujeito chega até determinada posição sob seus méritos pessoais comprovados socialmente por meio de avaliações do conhecimento dominante. Argumentação esta que também oculta o caráter de classe pela “violência simbólica” passada pelo sistema de ensino por meio de valores dominantes.

Porém, não oculta o social, levando em conta que o indivíduo teve destaque no que cerne a sociedade com méritos legítimos socialmente e que recorta dessa questão o aprendizado familiar, dispondo de conteúdos do conhecimento dominante na próprio cotidiano da família, assegura assim, o posto privilegiado da pequena-burguesia na burocracia de Estado mediante a meritocracia institucionalizada desde o início da formação escolar.

No artigo “A ideologia docente em “A reprodução”, de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron”; Saes (2007) analisa a falta do conteúdo de classe da mesma obra referenciada no título, conteúdo este da classe dos docentes, trabalhadores reconhecidos socialmente como intelectuais, pertencentes da classe média que reproduzem a ideologia do mérito, na figura da competência individual que está inserida na organização do ensino.

Na qual, Bourdieu & Passeron (1982) introduzem juntamente com a ideologia do mérito, a ideologia do dom sendo essa que os professores se inclinam em sala de aula. A problemática está ao se tratar de ideologias contraditórias que dificultam a assimilação ora de uma ou de outra no que se pode chamar de dualidade ideológica no docente.

O pesquisador deve ter em mente que a ideologia dos professores não pode ser apresentada como a negação da ideologia da classe social à qual pertence, por sua posição na divisão capitalista do trabalho, a categoria profissional docente. A análise da ideologia docente deve, na verdade, buscar, não uma contradição, mas a conexão existente entre a ideologia profissional e a ideologia de classe (SAES, 2007, p.110).

A crítica de Saes (2007) consiste na crítica teórica dos referidos autores por abordarem uma crítica de parte do sistema de ensino francês e não de sua totalidade, deslocando o caráter principal do docente para a inculcação da ideologia do dom entre os estudantes.

Esta inculcação ideológica seria mais preponderante que a ideologia da meritocracia passada no sistema de ensino, algo que é contraditório e incompleto por não levar em conta os docentes enquanto pertencentes da classe média. E que diante da divisão social do trabalho esses profissionais tendem a reproduzi-la nas suas práticas, ainda mais ao se tratar do sistema de ensino que está totalmente organizado na meritocracia.

Como que brotaria neste meio e reproduziria no docente uma ideologia parecida a do dom sendo que deslegitima necessariamente o seu papel social, enquanto trabalhador não-manual (intelectualizado), pautado na competência pessoal de ter seu conhecimento legitimado socialmente.

E o dom por ser de ordem sobrenatural, se quer, estimularia nos estudantes a busca pelo conhecimento dominante que é de ordem racional. Na qual, não seriam reconhecidas com mérito as boas avaliações dos estudantes, que seriam reconhecidas apenas enquanto dádiva, na justificação de que poucos indivíduos são escolhidos naturalmente não havendo possibilidade de ascensão social pelo esforço individual.

A escola serve para Bourdieu & Passeron (2010) e Saes (2007) como um dos principais fatores de conservação social nos parâmetros de classe. Assegura os lugares da burguesia como classe dominante, reproduzindo seus conhecimentos e ideologias de forma institucionalizada e legítima. Assegurando, portanto pelos docentes e burocratas da educação, ou seja, pela classe média como o segmento dominado da classe dominante, segmento assalariado que conserva ideologias que têm resultados práticos na hegemonia da classe dominante.

A ideologia do dom, mesmo de característica burguesa e muito mais útil para a classe capitalista do que a ideologia do mérito tem grande utilidade para a classe média na falta de outro argumento para justificar ideologicamente a meritocracia dentro do sistema de ensino.

Quando fica claro que os indivíduos excepcionais, acima da média das classes sociais, somam-se aos recursos pessoais para o sucesso escolar ou de qualquer outro tipo de sucesso. Nesse caso, os docentes recorrem a figura sobrenatural da ideologia do dom, no qual auxilia a ocultação do real caráter de classe do sucesso e estimula a busca da excepcionalidade deixando de lado a evidente contradição da meritocracia. Desta forma, assegura que esta ideologia não seja atacada no seio da escola, o seu ambiente reprodutor.

Como se pode notar, tanto Bourdieu & Passeron quanto Baudelot & Establet tendem a qualificar a defesa da melhoria do *status pessoal* dos indivíduos talentosos como a verdadeira ideologia da classe média. Ao desconsiderar que a classe média, como grupo social, luta permanentemente pela elevação do seu *status posicional*, os dois pares de autores evidenciam não estarem, eles próprios, imunes aos efeitos da

operação de ocultamento que põe em conexão a ideologia do mérito individual (entidade ocultante) e a concepção prática “pequeno-burguesa” de hierarquia do trabalho (entidade ocultada). Ora, se no discurso de indivíduos da classe média a ideologia do mérito individual se mostra efetivamente presente, na prática social concreta é a defesa da hierarquização do trabalho a favor dos não-manuais que predomina. Não se pode, de resto, sequer imaginar uma associação, ordem ou sindicato, ligado a alguma categoria profissional típica da classe média, descartando, em plena ação reivindicatória, a defesa da isonomia e passando a se orientar, na contenda com uma empresa ou com o Estado, por um ideal meritocrático (SAES, 2005, p.111-112).

As ideologias do dom e do mérito estão inseridas na classe média, ora reproduzindo uma, ora reproduzindo outra. Saes (2005) identifica com isso, a contradição de ambas ideologias no próprio conjunto de professores universitários que defendem a escola pública, gratuita e de qualidade para todos, mas matriculam seus filhos em escolas particulares e quando perguntado o porquê desta escolha no mínimo contraditória se tratando de ideologia, argumentam que buscam por melhor qualidade na educação de seus filhos, ou seja, reproduzem a competição de ensino com filhos de trabalhadores manuais, na tentativa de manter seus filhos enquanto trabalhadores não-manuais, inserindo eles nas melhores oportunidades de ensino.

Os dois pares de autores Bourdieu & Passeron e Baudelot & Establet trabalhados na crítica, fariam, segundo Saes (2005) preferência da ideologia do dom frente ao mérito na explicação da verdadeira ideologia da classe média, buscando na luta ideológica por um *status pessoal* em vez do *status posicional* na hierarquia do trabalho. A ideologia do dom seria preponderante na reprodução ideológica dos docentes em sala de aula, o que demonstra que as situações de classe nos dois pares de autores citados acima, aferiram na falta de resolução da problemática da ideologia do dom, que ocultou com isso, o verdadeiro caráter de classe, na busca por melhor *status posicional* na hierarquia do trabalho. Algo que pode afetar qualquer intelectual que venha a teorizar sobre a mesma classe a que pertence, devido o fato de reproduzir ideologicamente os interesses de classe dos trabalhadores não-manuais nos próprios âmbitos da academia universitária, daí a dificuldade de romper com a ideologia do dom que oculta a meritocracia e assim por

diante oculta o constante processo de busca por melhor posicionamento na hierarquia de trabalho.

Alguns docentes até delegam para a profissão certo dom, muitas das vezes como justificativa para maior valorização do trabalho docente, como no Brasil, nos baixos salários aos docentes do ensino básico e na precarização da estrutura de trabalho, com o intuito de assegurar melhores condições de trabalho.

Por causa da complexidade do Estado e da sociedade capitalista a classe média é levada a uma verdadeira competição com a classe operária, no qual, reside a exclusão da classe operária, assim, os trabalhadores não-manuais são excluídos de boa parte do ensino regular, são deixados de lado no espaço pelo “mérito” da classe média, utilizando a função social da meritocracia em separar os “mais aptos do sistema” fruto do conhecimento institucionalizado da escola que equaliza os sujeitos da produção.

3. Classe média e a ideologia oculta na meritocracia

A classe média até mesmo pela ocultação ideológica na meritocracia, se interessa na ampliação da educação para todos e a mesma educação a todos. Um mito que se confirma até os dias atuais, da escola única como meio igualitário entre os indivíduos que como sabemos no decorrer do trabalho, trata-se realmente de um mito, algo não confirmado na realidade, mesmo que seja muito propagada, a educação única não tem por função a igualdade de oportunidade que se confirma na crítica feita da escola contemporânea de Bourdieu & Passeron (2010) e Saes (2007), a escola assim, para estes autores é reprodutora das situações de classe.

Para compreender melhor o devido problema do mito da escola única, enquanto a classe média defende o mito da escola pública, gratuita e obrigatória a todos, não necessita dela. A classe média não necessita do aparelho de ensino do Estado para reproduzir sua situação econômica e social, mesmo sendo a única classe que busca incessantemente a inserção na educação para reprodução em seus filhos de futuros trabalhadores não-manuais que garantiriam posições melhores na hierarquia do trabalho, a classe média pode pagar por um ensino de melhor qualidade, o que facilitaria na

competição escolar entre os trabalhadores manuais que dependem necessariamente de uma escola pública e gratuita.

Com isso, difunde-se na educação o mito da escola única, para ocultar os reais interesses de classe inseridos nela e que SAES (2005) considera como a “arma fundamental da luta ideológica”. Esta luta passa dos padrões da classe trabalhadora e proprietária e chega ao nível da classe média na divisão social do trabalho com vistas a promover o trabalho não-manual social e economicamente frente aos demais.

Algo que não se confirma em épocas passadas, trabalhadores manuais e não-manuais conviviam com os mesmos dilemas de classe não proprietária dos meios de produção e até se aliavam na busca por melhorias, o que foi intensificado na divisão social do trabalho capitalista. Adotando princípios meritocráticos, a burocracia de Estado capitalista também valorizou o trabalhador especializado da grande indústria fordista/taylorista.

Na verdade, o culto à meritocracia é apenas uma ideologia de segundo grau; vale dizer, uma argumentação que presta cobertura ao compromisso orgânico da classe média com o seu verdadeiro interesse de classe. Esse interesse consiste na promoção da valorização econômica e social dos trabalhadores não – manuais relativamente aos trabalhadores manuais; promoção essa que não está garantida de modo permanente, definitivo e estável pelo mero fenômeno da divisão capitalista do trabalho, isto é, pela separação recorrente do trabalho de concepção/direção com relação ao trabalho de execução. Aqui encontramos a ideologia orgânica da classe média: este grupo precisa provar ao conjunto da sociedade, e mais especificamente à classe capitalista, que os detentores dos postos de trabalhador não-manual, dentro da divisão capitalista do trabalho, ocupam esses lugares por terem provado - na vida escolar, em provas, em concursos etc. – que são os mais competentes para tanto (SAES, 2005, p.105).

É de interesse da classe capitalista a avaliação dos conhecimentos dominantes até porque, assim, separam-se os agentes da produção, criando anseios de classe diferentes em cima dos melhores cargos no sistema capitalista que por privilegiar alguns trabalhadores, desestabiliza a união de todos. Também existe o fato de que a classe média não deixa expandir o ensino com receio da ocupação dos filhos de trabalhadores manuais em ocupações não-manuais, na figura da deflagração da luta ideológica com fins na hierarquia do trabalho, a luta ideológica é constante para intensificar o processo de

hierarquização do trabalho na valorização do trabalho não-manual frente o trabalho manual.

Saes (2005) identifica que mesmo separados na organização do trabalho, trabalhadores não-manuais e manuais podem vir a se aliar na busca por melhorias trabalhistas. Ambos lutam por melhores colocações no trabalho.

Enquanto o trabalhador manual luta por melhorias de condição no trabalho, na diminuição da grade salarial e compensação material dos riscos à vida e à saúde, efeitos físicos, psicológicos e melhorias salariais. Os trabalhadores não-manuais lutam por melhores posições na hierarquia do trabalho, na luta por melhores condições de trabalho ambos os trabalhadores se juntam, os trabalhadores manuais emprestam a sua massa de pessoas e os não-manuais emprestam seu prestígio social e nessa troca lutam juntos por melhorias no trabalho, porém é ocultado ideologicamente em discursos meritocráticos a real luta da classe média (não equidade com a classe operária) e potencializando assim, a hierarquia no trabalho em benefício a classe média.

A classe operária tal como os setores médios também se interessa pela educação, contudo, com finalidade diferente da classe média. O melhor posicionamento na hierárquica de trabalho, que poderia ser motivo de ascensão social para a classe operária se reverbera em “violência simbólica”. A classe operária não lutou para implementar a escola universal e a esta não interessa a universalização do ensino, já que vê na educação outra forma de exploração de classe, como verdadeira inculcação ideológica da classe dominante em seus filhos, pensam negativamente na saída do filho para a escola que se trata de perda da reprodução material da família com um produtor de renda a menos, um verdadeiro empobrecimento familiar, pois começam a trabalhar mais cedo que a classe média de acordo com sua situação de subsistência, muitas das vezes precária, pensa na economia familiar em curto prazo, o que dificulta a inserção de estudantes advindos de famílias de trabalhadores manuais na educação continuada já que dependem financeiramente de sua força de trabalho (SAES, 2005).

REFERÊNCIAS

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

21 A 24 de novembro de 2017

BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema do ensino**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

DONATONI, Alaíde Rita. **Trajetória do movimento docente de ensino superior: um resgate histórico da origem e desenvolvimento da ANDES**. Campinas, SP: 1999. (tese de doutorado).

MARX, K. **O 18 Brumário e Cartas a Kulgelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, K. & ENGELS, F. **O manifesto comunista**. 13ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

POULANTZAS, Nicos. **As classes sociais no capitalismo de hoje**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Poder político e classes sociais**. São Paulo: Martins Fontes, 1986, 2ª. Ed.

SAES, Décio. “A ideologia docente em “A reprodução”, de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron”, **Educação & Linguagem**, vol. 10, nº. 16, Jul/Dez., 2007, Universidade Metodista de São Paulo, pp.106-126. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/EL/article/viewFile/129/139>> . Acesso em 07 de novembro de 2017.

_____. Classe média e escola capitalista. In: _____. **Crítica Marxista**. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

_____. **Classe média e sistema político no Brasil**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1984. Tradução de Malu Gitahy.

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 02 – Sindicalismo e ação coletiva dos trabalhadores.

**MOVIMENTOS SOCIAIS E POLÍTICA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: O
MOVIMENTO DOS TRABALHADORES SEM TETO NO GOVERNO DILMA
ROUSSEFF (2011-2014)**

Marcos Willian Campos de Oliveira

Resumo

Nos governos liderados pelo PT, o MTST se expandiu e aprimorou seu método de organização. Na nossa hipótese as políticas desses governos proporcionaram isso, por um lado gerando melhorias para a classe trabalhadora e por outro incentivando a lógica da especulação imobiliária. Esses governos deram continuidade as principais políticas neoliberais, porém modificaram algumas outras, dando um tom progressista sem romper com a hegemonia neoliberal. Todas essas políticas afetam a base social do MTST, composta pela fração da classe trabalhadora mais precarizada e que vive no limiar do processo de acumulação capitalista. Mas ao contrário do que afirmam alguns autores, essa fração pode ser combativa e se organizar, como é no caso do MTST. Queremos investigar em que medida o MTST é crítico aos governos do PT e como seu método de organização se relaciona com as políticas desses governos.

PALAVRAS-CHAVE: MTST; Governo Dilma; Frente Neodesenvolvimentista; Minha Casa Minha Vida.

O MTST surgiu em 1997 na cidade de Campinas-SP. Era o final do primeiro mandato do governo federal de Fernando Henrique Cardoso (FHC). Esse governo foi um dos grandes responsáveis pela implementação das políticas neoliberais no país o que impactou fortemente a classe trabalhadora brasileira, gerando desemprego, miséria, condições de trabalho precárias e mais dificuldade na organização enquanto classe. Em 1996, o desemprego atingia cerca de 15% da população das regiões metropolitanas, segundo o DIEESE (Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Sócio Econômicos); a inflação (de acordo com o IPC, Índice de Preços do Consumidor) bateu os 10,04% e o salário mínimo era de R\$ 112,00, enquanto o preço da cesta básica era R\$ 110,00.

Não será nosso foco aqui discutir os governos neoliberais brasileiros que se deram durante a década de 90 e início dos anos 2000, mas queríamos chamar atenção para o cenário brasileiro no qual o MTST surgiu. Um enorme contingente de trabalhadores foi jogado nas condições mais precárias da classe trabalhadora e é essa parcela que podemos encontrar nas ocupações e fileiras do movimento analisado.

O MTST surgiu por iniciativa do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), que buscava criar um braço urbano seu. E essa experiência inicial se deu justamente na ocupação Parque Oziel em Campinas. Rapidamente a ocupação cresceu, possuindo milhares de famílias. Mas logo também o movimento notou as dificuldades da luta por moradia e as dificuldades de organização da classe trabalhadora no espaço urbano. A medida que a ocupação foi se consolidando e se transformando em um bairro, o movimento perdia forças para outros atores, como o tráfico de drogas e perdia espaço nas negociações políticas também. (Goulart, 2011)

Mesmo que o Parque Oziel tenha sido uma grande vitória pois se transformou num bairro consolidado, possibilitando a várias famílias ter a conquista de suas moradias, diante das dificuldades aqui apresentadas o movimento viu a necessidade de se organizar em outros territórios. O alvo principal foi a Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), pelas condições sociais existentes nela. Desde a década de 90, a RMSP sofreu um forte processo de desindustrialização aumentando a precariedade da força de trabalho e o desemprego, além da precariedade das próprias moradias dos trabalhadores. (Goulart, 2011)

Quase na mesma época um novo governo chega a presidência da República do país. É eleito Luis Inácio Lula da Silva, encabeçando um governo de coalizão liderado pelo Partido dos Trabalhadores (PT). É nos dois mandatos de Lula e também no governo de sua sucessora, Dilma Rousseff, que o MTST vai crescer e se consolidar como um dos maiores movimentos sociais do Brasil. É por isso que focaremos nossa análise no significado das políticas desses governos, a postura do MTST diante de tais políticas e o impacto das mesmas sobre a base social organizada pelo movimento. Justamente por isso começaremos nosso texto, buscando entender em que parcela da classe trabalhadora se encontra essa base social e quais suas características.

Afinal, quem são os sem-teto? -

O primeiro passo para pensarmos quem são os sem-teto é refletir sobre o conceito de déficit habitacional.

"Déficit Habitacional" é o nome que se dá para a quantidade de casas que faltam para atender a todos aqueles que precisam de um teto. Existem dois modos de definir este déficit: o quantitativo (número de famílias que não têm casa) e o qualitativo (número de famílias que moram em situação extremamente inadequada). (BOULOS, p. 31 2015)

Ainda de acordo com a Fundação João Pinheiro o déficit habitacional é calculado seguindo quatro critérios:

(a) domicílios precários; (b) coabitação familiar; (c) ônus excessivo com aluguel urbano; e (d) adensamento excessivo de domicílios alugados. Os componentes são calculados de forma sequencial, em que a verificação de um critério está condicionada à não ocorrência dos critérios anteriores. (Fundação João Pinheiro, p. 10, 2017)

Cada um desses itens possui uma especificidade e subclassificações também. Os domicílios precários estão divididos em dois tipos, onde um representa a insalubridade que pode causar doenças nos moradores e outro que se trata de lugares que não foram originalmente pensados como moradia, como morar em baixo da ponte. A coabitação familiar também está dividida entre cômodos, que parece ser uma unidade habitacional autônoma, mas muitas vezes acaba não sendo, como em cortiços, e famílias secundárias que desejam procurar um novo lugar para morar. O terceiro item diz respeito as famílias que ganham até três salários mínimos e gastam mais de 30% da sua renda com aluguel. E por último, o item que diz respeito a domicílios alugados que possuem mais de três pessoas morando por cômodo (Fundação João Pinheiro, p. 10 e 11, 2017).

Em 2015 o déficit habitacional somava 6.186.503 milhões de domicílios, representando 9,3% da população do país. Entre as regiões com o maior déficit habitacional absoluto destacam-se o Sudeste e o Nordeste com, respectivamente, 2,430 e 1,924 milhões de moradias em 2015. Entre as unidades da federação com maior déficit absoluto em 2015 destacam-se: São Paulo (1,306 milhão), Minas Gerais (552 mil), Bahia (451 mil), Rio de Janeiro (468 mil) e Maranhão (388 mil). E na composição do déficit habitacional brasileiro, em 2015, o ônus excessivo com aluguel é o item de maior peso, respondendo por 3,189 milhões de unidades ou 51,5% do déficit (Fundação João Pinheiro, p. 14, 2017).

Com isso um primeiro mito a ser quebrado é que sem-teto são aqueles que moram na rua. São condições diferentes. E também, boa parte desses sem-teto trabalham, mesmo que em empregos precarizados e informais. Para além disso, os dados revelam a situação alarmante de boa parte da classe trabalhadora brasileira, que sofre com o drama da ausência de moradia e condições precárias de habitação.

Boulos (2015) traz dados interessantes de um levantamento feito em 2007 em uma das ocupações organizadas pelo MTST, com 5.200 famílias. Nesse levantamento podemos ver um pouco sobre o perfil dos trabalhadores que compõe a base social dos movimentos de trabalhadores sem-teto.

A situação de emprego dessas famílias era a seguinte: 26% eram trabalhadores formais, com registro em carteira; outros 27% eram trabalhadores informais, sem registro; e 47% estavam desempregados, sobrevivendo de bicos que apareciam de vez em quando. A renda mensal dessas famílias trabalhadoras era a seguinte: 65% sobreviviam com até um salário mínimo; 32% recebiam entre um e dois salários mínimos; 2% recebiam entre dois e três salários mínimos; e apenas 1% mais do que três salários mínimos (BOULOS, p. 90, 2015).

Goulart (2012) analisando a base social do MTST, identifica os trabalhadores que compõe tal base, como pertencentes ao subproletariado, porém irá buscar resignificar esse conceito, discutindo com a bibliografia já existente. "Tratamos então de dois elementos fundamentais na constituição desta base social: a condição de sem-teto e sua inserção nas relações de produção capitalista (Goulart, p. 161, 2012)".

Ela também irá pensar os sem-teto como fruto do déficit habitacional que já mencionamos, mas que eles só se constituem como sujeitos políticos quando se organizam em movimentos sociais como o MTST. Utilizando uma pesquisa realizada em 2003 no acampamento Carlos Lamarca, a autora irá traçar algumas características do perfil da base social do MTST.

Verificamos que há elementos convergentes que merecem destaque: a presença do migrante, a renda intermitente e muito baixa, a presença de famílias com filhos em maior número, figura da mulher como chefe de domicílio com filhos, a escolaridade como um fator secundário na obtenção de renda. (Goulart, p. 162, 2012)

As pesquisas qualitativas realizadas sobre a base social do MTST revelam que esses trabalhadores em sua grande maioria estão no setor informal. Para Goulart o crescimento da informalidade na sociedade brasileira está diretamente ligado as políticas neoliberais implementadas no país e a reestruturação produtiva, que tira trabalhadores do ramo industrial e joga eles nas fileiras do subproletariado, principalmente no setor de serviços, com baixa remuneração e alta precarização. Inclusive solicitando mais trabalho feminino e outros perfis antes não incluídos, complexificando assim a composição da classe trabalhadora.

Para a autora o conceito de subproletariado estaria dentro do conceito desenvolvido por Marx, de exército industrial de reserva ou superpopulação relativa. Para ela o conceito de "população estagnada" (uma das divisões da superpopulação relativa),

seria justamente o que hoje é chamado de "trabalhadores informais". Goulart aponta, que sendo assim o conceito de trabalho informal não é o mais apropriado para descrever essa parcela da classe trabalhadora, sendo melhor o conceito de subproletariado. Porém ela revela que esse conceito já recebeu várias significações na bibliografia que produziu sobre ele.

A autora cita os conceitos criados por Singer (1981) e Machado (2009) que utilizam como recorte a questão da renda e ocupacional. E ambos colocam o elemento da falta de capacidade de organização política e sindical e incapacidade de participação na luta de classes. Cita também Antunes (1995), que caracteriza o subproletariado como desprovido de direitos mínimos de trabalho, sendo assim precarizado, trabalhando em tempo parcial, sendo terceirizado, subcontratado, etc. O subproletariado seria também desprovido de proteção sindical e teria uma tendência da individualização da relação salarial. Para Goulart o conceito de Antunes seria mais completo do que dos autores anteriores, por enxergar o subproletariado fruto também da reestruturação produtiva. Porém essa é uma noção para a autora ainda incompleta. É necessário pensar o subproletariado como fruto da lei geral de acumulação capitalista, ou seja, inserido no processo produtivo.

Seria então o subproletariado a parcela da classe trabalhadora pertencente a base social do MTST, cujo o movimento organiza num caráter radical e progressista na leitura da autora, discordando da leitura dos autores que colocam essa fração de classe como desprovida de capacidade de organização.

Existe um debate rico e interessante sobre a conceituação da fração de classe que compõe a base social do MTST. Para além do conceito de subproletariado, existem aqueles autores que utilizam o conceito de "massa marginal", como Boito Jr. e Oliveira. Esse conceito vem do debate de como pensar o exército industrial de reserva no contexto da América Latina num capitalismo periférico e dependente. Identificamos também o conceito de "precariado" utilizado por Ruy Braga, que ressignifica o termo de autores europeus adaptando para a realidade brasileira. Para nós todos esses conceitos derivam da análise feita por Marx quando pensou a questão do exército industrial de reserva. E cada um desses autores brasileiros mencionados, também irá fazer suas análises sobre os governos do PT, sendo para alguns deles essa fração de classe de extrema importância para se compreender tais governos. Ficaremos aqui nesse trabalho apenas com o conceito de Goulart de subproletariado, entendendo ser suficiente, porém não completo para nossa proposta aqui. Passemos então para nossa análise dos governos do PT e suas políticas.

As múltiplas faces dos governos petistas

Existem múltiplas análises sobre os governos do PT, apontando para diferentes teses sobre o que esses governos significaram. Esse debate ainda está em curso, mas focaremos principalmente nas análises de dois autores e o debate entre eles, no caso Boito Jr. e André Singer.

Nos governos FHC, com a implementação das políticas neoliberais e somado ao cenário de crise financeira internacional, o governo brasileiro teve que por diversas vezes pegar empréstimos com organismos internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI). Isso implicava seguir a cartilha de tais organismos, adotando políticas como a de superávit primário e de responsabilidade fiscal. Consequentemente isso diminuía gastos nas áreas sociais e também reduzia a taxa de crescimento do país (COGGIOLA, 2013). No entanto, para a burguesia interna, essa baixa taxa de crescimento não era um bom cenário. E nem para os trabalhadores as políticas neoliberais eram adequadas. Ambos os segmentos sociais precisavam de um governo que retomasse o crescimento econômico e investisse em áreas sociais. E foi essa a intenção dos governos de Lula, conduzir uma política de crescimento sem, todavia, enfrentar a hegemonia do capital financeiro. Ou seja, a vitória de Lula nas eleições de 2002 foi possível também, pelo agravamento gerado pelas próprias políticas neoliberais que geraram contradições e desgastes aos governos que implementaram elas na década de 1990. Lula chegou ao poder num momento de recuo tático do neoliberalismo mais ortodoxo e do capital financeiro internacional. Era necessário para esses setores ceder em alguns pontos sem perder os principais pilares de sua política: superávit primário, altas taxas de juros e o pagamento da dívida pública. Todos eles foram mantidos pelos governos petistas. Outro aspecto importante que permitiu uma certa diferença dos governos petistas aos governos anteriores, foi a mudança na conjuntura econômica internacional, principalmente o crescimento do preço das commodities.

Boito Jr. (2013) aponta três posturas distintas desenvolvidas pelos governos do PT: No primeiro mandato de Lula o governo teria priorizado as políticas neoliberais, já no segundo mandato o governo adotara uma postura neodesenvolvimentista, e no primeiro mandato de Dilma intensificou ainda mais essa postura.

Os aspectos que demonstram a continuidade das políticas neoliberais são muito evidentes no primeiro mandato. Ele manteve a política de juros elevados, chegando a taxa Selic aos 26,50% em maio de 2003 (Confira a evolução da Selic..., 2008). Aumentou também a meta de superávit primário, chegando aos 4,25% do PIB (Meta de superávit..., 2003), dinheiro economizado que seria utilizado para pagar os juros da dívida pública. O governo também criou os fóruns tripartites, compostos pelo Estado, empresariado e sindicatos. O principal exemplo disso foi o Fórum Nacional do Trabalho (FNT) que

englobava boa parte das centrais sindicais. Segundo Soares (2013), desse fórum saíram nítidas medidas de ataque à classe trabalhadora.

A primeira medida foi a reforma da previdência⁴, que atacava principalmente os servidores públicos federais, por meio da PEC 40. Os servidores públicos federais fizeram uma grande greve encontrando, todavia, a resistência da CUT, o que gerou um forte desgaste com esse setor de trabalhadores (ARAUJO e VERAS DE OLIVEIRA, 2014, p. 12). Uma das consequências da reforma da previdência foi o aumento dos fundos de pensão geridos por sindicalistas. Esses fundos teriam cumprido papel importante na consolidação da cúpula sindical.

Além da reforma da previdência o governo tentou implementar as propostas de reforma sindical e trabalhista. Todas essas políticas geraram desgastes na base do governo, principalmente na base da CUT, levando em 2005 à desfiliação do Sindicato Nacional dos Docentes do Ensino Superior (ANDES-SN) e em 2006 à criação de uma nova central sindical, a Coordenação Nacional de Lutas (Conlutas). Em seu Manifesto de desfiliação, o ANDES criticava a cúpula da CUT de estar atuando em conjunto com o setor financeiro, através dos fundos de pensão e também de não respeitar as decisões de suas bases, dando mais valores aos fóruns tripartites.

Boito Jr. (2006) ainda chama atenção para as questões da política de exportação e o elemento das privatizações. Sobre a política de exportação, essa atenderia aos interesses do capital financeiro.

O grande capital financeiro necessita reduzir o desequilíbrio das contas externas, sem que sua livre circulação e elevada remuneração possam ficar comprometidas. O objetivo do estímulo à produção deve ser, então, a exportação, isto é, a caça aos dólares e às demais moedas fortes – não é no consumo popular interno que essas moedas poderão ser obtidas. Por isso, estimula-se, especificamente, a produção para exportação e não a produção em geral. (BOITO JR., p. 19, 2006)

A própria entrada de dólares serviria para pagar os juros da dívida. O superávit primário e a taxa de juros devem permanecer elevados mesmo que isso prejudique a própria política de exportação. E o governo Lula fez tudo isso e também adotou outras políticas que reforçariam a hegemonia do capital financeiro, entre elas a privatização. O governo Lula não tocou nos privilégios gerados por essa política de privatização e de

⁴ “A reforma da previdência de 2003 alterou o tempo de trabalho necessário para a obtenção da aposentadoria, através de uma combinação de tempo de contribuição e idade mínima, estabeleceu a taxa dos inativos, o fim da aposentadoria integral para os funcionários públicos e da paridade entre ativos e inativos, além de ter estabelecido a criação de fundos de pensão para esse seguimento.” (ARAUJO e VÉRAS DE OLIVEIRA, p. 12, 2014)

certa maneira ainda deu continuidade a elas, como no caso das Parcerias Público Privadas (PPP).

Já André Singer em seu livro *Os Sentidos do Lulismo* (2012) irá concordar também que o governo Lula deu continuidade a certos aspectos das políticas neoliberais, porém ressalta também os aspectos positivos e de avanço desses governos, trazendo interessantes dados para demonstrar isso. Ainda no final do primeiro mandato, o governo Lula desenvolveria algumas políticas que estariam voltadas para o aquecimento do mercado interno. A primeira política que Singer destaca é a criação, em 2003, do Programa Bolsa Família. Nas palavras do autor o programa se tornou uma “espécie de pré-renda mínima para as famílias que comprovassem situação de extrema necessidade” (SINGER, A. 2012, p. 64).

Em 2004, o programa recebeu verba 64% maior, e, em 2005, quando explode o mensalão, teve o aumento de outros 26%, mais que duplicando em dois anos o número de famílias atendidas, de 3,6 milhões para 8,7 milhões. Entre 2003 e 2006, o Bolsa Família, viu o seu orçamento multiplicado por treze, pulando de 570 milhões de reais para 7,5 bilhões de reais, e atendia a cerca de 11,4 milhões de famílias, perto da eleição de 2006. (SINGER, A. 2012, p. 64).

A segunda política importante adotada pelo governo foi a valorização do salário mínimo. Essa política começa a ser efetivada principalmente a partir de 2005. Nesse ano o salário mínimo foi valorizado em 8,2%, mantendo um alto patamar de crescimento nos anos seguintes.

Por último podemos destacar a abertura do crédito consignado. Criado em 2004, permitia aos bancos que descontassem as parcelas do empréstimo diretamente da folha de pagamento do assalariado ou do aposentado. Essa foi, na avaliação de Singer, mais uma medida que aqueceu o mercado interno através do consumo e que, juntamente com a valorização do salário mínimo e o Bolsa Família, teria proporcionado um crescimento da economia brasileira.

Os gastos sociais no Brasil cresceram de R\$ 1,3 bilhão em 1995 (primeiro ano do governo FHC) para R\$ 18,8 bilhões em 2005 (terceiro ano do governo Lula), um crescimento superior a 1.400%, em termos nominais. A diminuição oficial da pobreza absoluta foi acentuada: ela passou de 35,6%, em 2003, para 26,9%, em 2006. (COGGIOLA, 2013, p. 6)

Para Singer essas políticas implementadas ainda no primeiro mandato significaram um corte brusco no cenário eleitoral brasileiro. A parcela mais pobre da

população brasileira, localizada principalmente na região nordeste, antes votava em partidos fisiológicos como o PFL. Com as políticas do governo Lula, essa parcela da população passou a votar em peso no PT e em seu candidato, dividindo assim o cenário eleitoral brasileiro em uma disputa entre pobres e ricos, sendo os ricos representados no partido opositor, no caso o PSDB. Esse último partido contaria agora também com o apoio da classe média que se distanciou do PT não só devido às políticas sociais como também ao escândalo do mensalão.

Singer denominou essa parcela mais pobre da população brasileira de "subproletariado", tomando o termo de Paul Singer (1981). Para ele essa parcela seria tão significativa que comporia boa parte do eleitorado brasileiro, afirmando que em 2002 essa parcela comporia 50% da força de trabalho brasileira (SINGER, 2013).

Para Singer a partir de 2006, com esse realinhamento, surgiria o fenômeno social do "lulismo", momento em que as políticas sociais implementadas no final do primeiro mandato teriam condições políticas de serem intensificadas. Com a reeleição de Lula em 2006, e com uma grande aprovação popular do governo, o mesmo passa a ter maior autonomia para investir mais nas áreas sociais. Mesmo que os aspectos conservadores não tenham sido eliminados da política econômica, o desenvolvimentismo ganhou mais força no segundo mandato. O salário mínimo teve uma maior valorização e a taxa de juros foi reduzida e o crédito continuou a ser expandido. Por sua vez, o salário mínimo aumentou 13% em 2006. Outra importante política do governo, inaugurada em 2007, foi o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Esse Programa aumentou o investimento do governo em projetos de infraestrutura, principalmente no setor da construção civil. Todas essas políticas acarretaram uma drástica redução no desemprego. A taxa de desemprego caiu para 7,4% em dezembro de 2007 e para 6,8% em dezembro de 2008. Em 2010 a taxa de desemprego estava em 5,3%. (SINGER, 2012: 146-148).

Mesmo diante da crise financeira internacional de 2008, as políticas adotadas pelo governo conseguiram manter a economia nacional relativamente aquecida. Embora em 2009 tenha ocorrido certa estagnação, em 2010 o crescimento já havia sido retomado. Isso porque o governo, incentivou ainda mais o consumo de bens através da política de créditos, permitindo inclusive que a população adquirisse bens duráveis como casas, através de políticas estatais como o Minha Casa Minha Vida, que investiu dinheiro público no setor da construção. Com isso gerou empregos e ainda destinou à faixa dos mais pobres um subsídio que permitia que eles adquirissem sua casa através do pagamento de parcelas com valores mais baixos.

Diante deste quadro aqui apresentado, Singer afirma que teria havido uma redução da pobreza no país. De acordo com IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), a

taxa de pobreza absoluta teve uma redução de 36% entre 2003 e 2008. Porém nota-se que a desigualdade social no país não seguiu esse mesmo padrão de redução. O Índice de Gini, um referencial para medir a desigualdade, caiu apenas de 0,58 para 0,55 no mesmo período (SINGER, A. 2012, p. 139). Neste sentido, ao mesmo tempo em que a pobreza foi reduzida os mais ricos continuaram ganhando muito no país.

Na leitura do autor, esse conjunto de políticas do "lulismo" poderia ser caracterizado como um "reformismo fraco", sendo a expressão do programa da fração de classe que seria a sustentação do lulismo, o subproletariado. Singer defende que o subproletariado estabeleceria com os governos do PT uma relação bonapartista. Os governos do PT fariam uma espécie de arbitragem na luta de classes no Brasil, neutralizando-a na medida em que, articulava o programa do subproletariado como privilegiado, o que seria um reformismo fraco, sem ruptura com a ordem burguesa. O conflito burguesia e classe trabalhadora ficaria em segundo plano no cenário, sendo o principal conflito entre os interesses do subproletariado e da classe media representada pelo PSDB (BOITO JR, 2013).

Boito Jr. apresenta divergências em relação às teses construídas por Singer. Se o subproletariado é uma fração de classe desorganizada, como ele pode ter um programa que é representado pelo lulismo? Se é uma fração de classe desorganizada não é possível que ela tenha um programa. Essa fração na verdade tem aspirações difusas que são organizadas pelos governos petistas como o programa de transferência de renda.

O Estado capitalista não é um mero instrumento nas mãos de uma classe ou fração de classe, segundo Boito Jr. ele está de certa maneira acima dos interesses imediatos, e não dos interesses políticos das classes que se colocam em presença e tenta atender suas reivindicações. Sendo assim ele busca um equilíbrio no atendimento dessas demandas, que é sempre um equilíbrio instável.

O bonapartismo é uma situação na qual a política econômica e social do Estado, considerada em seus aspectos fundamentais, não expressa os interesses objetivos nem as demandas de nenhuma classe ou fração de classe em presença. Ocorre que a política econômica dos governos Lula e Dilma contempla, nos seus aspectos fundamentais e como iremos indicar, prioritariamente os interesses de uma fração da burguesia que é a grande burguesia interna. (BOITO JR, p. 4, 2013)

Para Singer, os governos do PT neutralizariam os interesses da burguesia para garantir os interesses do subproletariado, sem radicalização política e garantindo inflação baixa e poder de consumo para essa fração de classe. Em confronto com as teses de Singer, para Boito Jr. o governo Lula priorizaria a burguesia interna.

Segundo Boito Jr., o governo pode priorizar os interesses de determinada fração da burguesia sem ser necessariamente sustentado por ela. O subproletariado é até beneficiado pelo neodesenvolvimentismo, porém está fora do bloco no poder. (BOITO JR., 2013)

Para Boito Jr. o subproletariado tem uma aspiração progressista, pois quer redistribuição de renda. Singer, por sua vez, desenvolve uma análise diferente. Ele admite que o subproletariado não é necessariamente conservador. Essa fração almeja distribuição de renda e que isso seja feito pelo Estado. Essa não seria, entretanto, uma característica conservadora, ainda que esperem que essa mudança seja feita dentro da ordem. É isso que confere um caráter conservador. A hipótese de Singer tem como fundamento o fato de o subproletariado ser o setor social mais vulnerável na sociedade. Isso faz com que ele seja hostil aos movimentos que buscam a ruptura com a ordem pois ele não tem a possibilidade de organização. Concordamos com as críticas feitas por Boito Jr. de que o lulismo não é uma espécie de bonapartismo e muito menos representa o programa do subproletariado. Por isso é importante resgatar as análises feitas por Goulart (2012), primeiro colocando a categorização do subproletariado não somente pelo recorte de renda, mas sim pela posição que ele ocupa no processo produtivo e a função que desempenha no processo de acumulação capitalista. Lembrando que a autora destaca que essa fração de classe pode se organizar sim politicamente, e de uma maneira progressista. Um desses exemplos é o MTST.

Minha Casa, Minha Luta: A luta do MTST nos governos do PT

Em 2003, o MTST realizou sua primeira ocupação no ABC paulista, na cidade de São Bernardo do Campo. Era também o primeiro ano de mandato de Lula como presidente do Brasil. A ocupação ocorreu em um terreno da Volkswagen e foi batizada como “Santo Dias”. Com 4.000 famílias próximas a mais duas grandes rodovias (Imigrantes e Anchieta), a ocupação obteve grande repercussão e comprou um conflito direto com o governo do estado de São Paulo, principalmente na figura do governador Geraldo Alckimin. Naquele momento ainda não existe no país uma política pública de moradia de grande porte. Os governos do PT em seus primeiros anos no governo federal, trabalharam a pauta da moradia mais no que diz respeito a participação e democratização. Foi criado em 2003 o Ministério das Cidades, importante instrumento para articulação das políticas de moradia, porém não era ele o órgão que geria o orçamento, ficando tudo ainda muito centralizado na Caixa Econômica Federal. Outros importantes instrumento de participação criados nos governos do PT, foi o Conferência Nacional de Habitação e suas respectivas conferências a nível estadual e municipal. Apesar dos avanços, a falta

de construção de moradias a nível federal, fez com que o movimento voltasse suas reivindicações principalmente para o governo do Estado através da CDHU.

Só que a resposta do governador Geraldo Alckimin para o movimento foi a forte repressão e criminalização. Um dos despejos promovidos pelo governo do Estado resultou na morte do jornalista Luiz Antonio da Costa, que fotografava o momento do despejo.

Após tentativa frustrada de ocupar uma área dentro do município de São Paulo em 2004, o MTST viveu um momento de crise, sendo cogitado inclusive o encerramento das atividades do movimento, mediante a tantas derrotas e repressão. Com poucos militantes que restaram na luta, o movimento se reorganizou e aqui talvez tenha se separado totalmente do MST. Realizam uma nova ocupação, que pode ser considerada como um “corte” histórico na trajetória do movimento: a ocupação Chico Mendes, em Taboão da Serra.

Taboão é a típica cidade de região metropolitana: parte significativa de sua população trabalha em São Paulo e volta ao fim do dia para um território “mais barato”, mas também mais distante e com precária infraestrutura. A ocupação, localizada quase na fronteira com o bairro paulistano do Campo Limpo, cresceu e tornou-se referência na região. Durante quase um ano entre 2005 e 2006, o MTST voltou a realizar grandes lutas. Chama atenção, a greve de fome realizada por militantes em frente à casa do então presidente Lula em São Bernardo do Campo. Durante três dias, o Movimento recorreu a uma tática extremada para chamar a atenção do poder público para um despejo iminente. Conquistou-se uma vitória parcial ao arrancar em negociação junto à prefeitura uma alternativa para as famílias que seriam desabrigadas: o auxílio aluguel. E também revelou uma postura combativa do movimento em relação ao governo federal, diferente de outros movimentos de moradia que preferiam a participação institucional ao invés da ação direta como adotava o MTST.

Nessa fase o movimento também aperfeiçoou o seu método de organização. Foram criados os núcleos territoriais. Diante do grande poder dos proprietários e da força repressiva do Estado, o movimento sempre ficava num ciclo que tinha que recomeçar sua mobilização tudo do zero: reuniões de base, ocupação, despejo sem conquista, reuniões de base... com os núcleos, a ideia era manter a organização de base mesmo fora dos terrenos ocupados em reuniões periódicas em locais públicos. A partir dessas reuniões, várias mobilizações poderiam ocorrer, levando as famílias a lutar pela conquista de suas moradias mesmo não estando morando em ocupações.

Nesse mesmo período o movimento começou também a se ampliar com um processo de estadualização. Entre 2006 e 2007, o MTST iniciou um processo de

reconstrução de sua atuação em duas regiões: Campinas e ABC, além da região Sudoeste da Grande São Paulo que a essa altura estava basicamente consolidada. Em 2007, o MTST realizou uma das suas mais importantes ocupações naquela região: a ocupação João Cândido que, apesar de permanecer apenas dois meses no terreno, foi uma das mais intensas experiências produzidas pelo Movimento até então. Foram diversas mobilizações, com destaque para a “Marcha dos 5 mil” e o acorrentamento em frente ao Palácio dos Bandeirantes, sede do governo estadual que durou 12 dias.

No processo de estadualização o movimento sofreu derrotas em algumas regiões. Porém, as derrotas momentâneas nos três processos (Embu, Campinas e Mauá) tornaram o MTST um movimento mais coeso e focado no que diz respeito à atuação de sua militância. Nas três regiões, novas ocupações ocorreram, proporcionando grande saldo organizativo. Coincidentemente, trata-se das regiões com as maiores conquistas do MTST no estado: na região do Embu (que compreende Taboão, Itapeverica, Zona Sul de São Paulo) conquistou-se alguns terrenos e o compromisso do governo estadual para a construção de unidades. Destaque para o condomínio João Cândido, em Taboão da Serra. No ABC, após um processo de ocupações principalmente em Santo André e atuação em comunidades de São Bernardo do Campo, Mauá e Diadema, o MTST tornou-se referência de luta e também de vitória com a construção (em andamento) dos condomínios Santo Dias e Novo Pinheirinho para 910 famílias. Na região de Campinas, na cidade de Sumaré, a ocupação Zumbi dos Palmares promoveu um processo de lutas que resultou na construção de quase 2.000 casas populares no bairro do Matão.

Em 2009 mais uma vez o MTST realiza protesto em frente ao prédio onde morava o então presidente Lula. O acorrentamento de dez militantes era para evitar o despejo em Sumaré e surtiu efeito, onde o governo federal começou um processo de diálogo com o movimento. Mais uma vez revelando o que seria um dos traços principais do movimento em relação aos governos petistas. Uma postura combativa mas que não deixava de negociar com esses governos visando obter conquistas para sua base e fortalecer o próprio movimento. Alguns aspectos importantes que revelam essa criticidade aos governos petistas é a própria filiação do movimento a CSP-Conlutas, central sindical extremamente crítica ao PT. Quando o programa Minha Casa Minha Vida foi lançado junto com outros movimentos de moradia, através da Frente de Resistência Urbana, o movimento organizou a jornada de luta: Minha Casa, Minha Luta, denunciando os diversos aspectos negativos do programa. Como a financeirização da construção de moradias, o fortalecimento das construtoras, além do subsídio para as faixas mais pobres ser insuficiente para acabar com o déficit habitacional ou combatê-lo duma maneira significativa.

Apesar dessas duras críticas o Minha Casa Minha Vida, será de grande importância para o movimento. Se antes as reivindicações do movimento ficavam focadas principalmente a nível estadual, agora com o canal de dialogo aberto com o governo era possível reivindicar uma política pública a nível nacional. Isso se deu principalmente através da modalidade Entidades do Minha Casa Minha Vida, modalidade essa gerida pelos próprios movimentos sociais, onde eles indicam a lista de quem vai morar nas moradias construídas. Apesar dessa modalidade receber apenas 2% dos recursos do programa, isso permitiu ao movimento dar mais um salto na sua organização, atrelando o processo de conquista da moradia com a mobilização de sua base. Teria prioridade na conquista aqueles que mais participassem da luta. Junto com isso era feito uma tentativa de formar politicamente essa base.

Revelamos aqui apenas alguns dos aspectos da história do MTST em relação as políticas dos governos petistas. Sabendo que existe muitos outros aspectos dessa relação mas que não há espaço nesse trabalho, mas esperamos suscitar o debate sobre eles.

Referências Bibliográficas

ANTUNES, R. Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 1995.

BOULOS, G. Por que Ocupamos? Uma Introdução à luta dos sem-teto. 3º ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2015.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. Déficit habitacional no Brasil 2015: resultados preliminares. , 2017. Disponível em: <<http://www.fjp.mg.gov.br/index.php/docman/cei/723-estatisticas-informacoes-3-deficit-habitacional-16-08-2017versao-site/file>>. .

GOULART, D. Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto e subproletarização: elementos para um debate sobre a classe trabalhadora no Brasil. Lutas Sociais, , n. 29, p. 160–171, 2012.

GOULART, D. C. O anticapitalismo do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto-MTST. , 2011.

MACHADO, E. Lutas sociais e movimentos populares na América Latina: notas para um debate. In: Anais do VI Colóquio Internacional Marx Engels. Unicamp: São Paulo, 2009.

MARX, K. O capital: crítica da economia política : Livro I : o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

SINGER, P. Dominação e desigualdade. São Paulo: Paz e Terra, 1981.

ARAUJO, Ângela M. Carneiro e VÉRAS DE OLIVEIRA, Roberto. O sindicalismo na Era Lula – Entre paradoxos e perspectivas. In: Sindicalismo na Era Lula: Paradoxos, Perspectivas e Olhares. Org.: Roberto Vêras de Oliveira, Maria Aparecida Bridi; Marcos Ferraz. Fino Traço Editora. 2014

BOITO JR, Armando. A burguesia no Governo Lula. En publicación: Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales. Basualdo, Eduardo M.; Arceo, Enrique. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Agosto 2006. ISBN: 987-1183-56-9

BOITO JR. A hegemonia neoliberal no governo Lula. Crítica Marxista no. 17. Ríó de Janeiro : Editora Revan, 2003.

BOITO JR. As bases políticas do neodesenvolvimentismo. Fórum Econômico da FGV. São Paulo. 2012.

BOITO JR. O lulismo é um tipo de bonapartismo? Uma crítica às teses de André Singer. Crítica Marxista nº 37, p. 171-181, 2013.

COGGIOLA, Osvaldo. 10 anos de governo do PT: Frente Popular. 2013. Disponível em: <http://marxismo21.org/10-anos-de-governos-do-pt-natureza-de-classes-e-neoliberalismo/>. Acessado em: 30 de janeiro de 2015.

Confira a evolução da Selic desde o início do governo Lula. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/infograficos/confira-a-evolucao-da-selicdesde-%20o-inicio-do-governo-lula,economia,321172>. 2008. Acessado em: 04/09/2017.

Meta de superávit primário fica em 4,25% do PIB, a maior da história. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u63125.shtml>. 2003. Acessado em: 04/09/2017.

SINGER, André. Os impasses do "lulismo". Entrevista concedida ao jornal Brasil de Fato em 03 de janeiro de 2013. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/11399/>. Acessado: 04/09/2017.

SOARES, José de Lima. As centrais sindicais e o fenômeno do transformismo no governo Lula. Soc. estado. [online]. 2013, vol.28, n.3, pp. 541-564. ISSN 0102-6992. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922013000300005>.

GT 02: Sindicalismo e ação coletiva de trabalhadores

DEUS PAIRA SOBRE A AMÉRICA – A FORÇA DA RELIGIÃO NOS ESTADOS
UNIDOS

Tailon Aparecido Gomes Garcia⁵

RESUMO: A religião tem exercício grande influência no plano internacional através de uma série de movimentos e conflitos transnacionais, formação de identidade, legitimação política e social. Entendendo a religião como um fenômeno social que aglutina indivíduos em determinadas circunstâncias, se parte então para a compreensão do papel da religião para a estruturação do tecido social e político norte-americano, analisando o contexto que define os Estados Unidos como uma nação devota, com uma plural religiosidade e tolerante, concentrando-se na condição, de como a religião e a liberdade religiosa são importantes na construção da identidade americana. Assim, o presente trabalho tem como objetivo compreender o campo religioso estadunidense tendo como parâmetros as contribuições dos pensadores clássicos da Sociologia – compreensiva, materialista e positivista do consenso social.

PALAVRAS CHAVES: Religião, Sociedade, Estados Unidos, Sociologia Clássica

⁵ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia e Mestrando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia.

1. COMPREENDENDO O CAMPO RELIGIOSO

Na atualidade, uma temática que tem ganhado muito destaque nos estudos sociais, são os temas ligados a exacerbação da individualidade, a liquidez e à transitoriedade das relações. Entre os conceitos e sistemas teóricos mobilizados para o entendimento de tal sistematização, podemos trazer as reflexões entre indivíduo e sociedade dentro do campo religioso, entendendo a religião com um fenômeno social que aglutina estes indivíduos em determinadas circunstâncias, conforme iremos desenvolver abaixo.

Este debate, da religião como um fenômeno social, constitui um dos debates basilares do trabalho sociológico realizado por Emile Durkheim. Durkheim busca compreender as características essenciais do fenômeno religioso operando aquilo que defende como ser o ofício da Sociologia, que é a busca por elementos permanentes que constituem o que há de eterno na religião.

Para realizar a análise, Durkheim parte do princípio da unicausalidade e recorre aos fenômenos religiosos mais primitivos para entender sua origem, Durkheim defende que quando mais simples for a religião, mais próxima ela estará da origem do fenômeno. O que facilita a compreensão da religião pelo estudo destas mais simples, é o seu grau de menor desenvolvimento das individualidades, tudo está reduzido ao essencial e ao mais simples. Compreende assim o fenômeno religioso como a superioridade da consciência coletiva, em detrimento dos seus aspectos morais e materiais.

Com base em suas análises, Durkheim conclui que a religião é uma coisa eminentemente social, entendendo as representações religiosas como representações coletivas, definindo religião, conforme

Chegamos, pois à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem. O segundo elemento que participa assim de nossa definição, não é menos essencial que o primeiro, pois, ao mostrar que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva. (DURKHEIM, p. 32, 1996).

Buscando compreender melhor e mais profundamente a importância da religião na sociedade o importantíssimo teórico e pesquisador alemão Max Weber se debruça em esmiuçar tal temática na sociedade. Segundo suas análises a religião atua como uma poderosa chave de interpretação para entender os processos culturais, como por exemplo o desencantamento do mundo e a secularização. A religião tem a capacidade de ditar todo um estilo de vida que os indivíduos vão seguir, desse modo ela influencia diretamente na estruturação da conduta de determinado grupo.

Entender os moldes aos quais a religião se estabelece possibilita compreender as individualidades históricas, e mais profundamente como a religião mantém uma estreita relação com a economia, como aponta Weber a relação entre protestantismo e capitalismo. Desenvolvendo uma análise comparativa e descritiva das religiões mundiais – as éticas religiosas; Weber aponta a religião protestante foi determinante na ética econômica desenvolvida na Europa. Nesse sentido,

A religião para Weber é uma dimensão da cultura que expressa estilos ou condutas de vida, criados pelos intelectuais historicamente determinados em seus respectivos grupos sociais, coletividades ou culturas. Porém, independe da religião expressar estilos de vida específicos, racionalizados e sintetizados nela pelos intelectuais, tanto no Ocidente como no Oriente. Ela configura-se como uma chave de interpretação para o entendimento da cultura, tendo em vista que a religião é uma dimensão privilegiada dela. (ANDRADE, 2009, p.22)

Karl Marx também não deixou de realizar sua análise sobre a religião, trazendo à tona um debate que busca desvelar o entendimento sobre o tema, ou seja, busca apresentar a diferença entre essência e aparência. É importante destacar que Marx não se debruçou sobre a temática religiosa, realizou suas considerações, porém de forma dispersa em suas obras. Durante os estudos de religião de Marx, é possível observar o autor em duas fases, uma na qual entende a religião como alienação, e uma segunda que entende a religião como ideologia.

Nesta concepção da religião como alienação, Marx tem uma forte influência das concepções de Feurbach, em que reconhece a religião como uma projeção do homem, sendo o reflexo daquilo que falta ao indivíduo. Marx, também afirma que o homem vive

em uma conjuntura de exploração e opressão, e que uma vez que os homens estão imersos nesta realidade, demandam ilusões, e então busca a religião, que funcionará assim como uma consciência invertida do mundo, conforme:

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. Ela é o ópio do povo. (MARX, p. 145, 2010)

Já no segundo momento, Marx considera a religião como ideologia, ao defender que as ideias não possuem autonomia própria, sendo então criação da atividade material dos homens. A religião assim não tem essência própria, é um resultado de condições sociais fabricadas pelos homens, assim, chega-se a um ponto que diz que as formas e os produtos de consciências vigentes respaldam a existência da religião, podendo serem dissolvidos através da abolição de prática das relações sociais que deram nascimento a estas invenções idealistas.

Karl Marx então dirige sua crítica a religião afirmando que o ser humano se ilude ao inventar um mundo imaginário para redimir sua miséria de vida, a religião é então uma estrutura social que faz os homens entrarem em estado de paralisia. A religião é neste sentido, aquilo que impede os homens de tomarem consciência da sua verdadeira situação, e fiquem preocupados basicamente com o outro mundo, e percebam a opressão e exploração pelas quais passaram aqui neste mundo, como vontade divina e não como fruto de um processo histórico social.

Assim, após este breve debate do conceito de religião dentro dos clássicos da Sociologia, pode ser observado como a religião influencia o comportamento das pessoas seja individualmente ou coletivamente, conduzindo seus adeptos a uma postura frente a determinadas circunstâncias ou situações. Neste contexto, busca-se no presente trabalho analisar o fenômeno religioso e seu papel na formação, consolidação e influência de um país. O foco será os Estados Unidos da América, no qual se pretende observar e entender qual a relação do fenômeno religioso para o crescente desenvolvimento e expansão deste país.

O interesse pelo cenário americano se fundamenta pelo amplo palco religioso que existe no país, pela sua grande influência ideológica sobre as demais nações do planeta e a influencia do mosaico de religiões sobre a sociedade internacional contemporânea.


2. O MOSAICO RELIGIOSO AMERICANO

É praticamente impossível analisar os acontecimentos internacionais dos séculos XX e XXI sem uma referência direta aos Estados Unidos da América, pois a história contemporânea tem um enorme espaço para os acontecimentos que cercam esta nação. Esta realidade é algo indiscutível, estando cima de sentimentos de apoio ou repudio das ações empreendidas pelo país enquanto um ator na cena internacional.

Os Estados Unidos atravessam momentos dicotômicos em sua história, encontrando-se divididos entre questionamentos de declínio e renovação, que demonstram opções estratégicas e tácitas diferenciadas no sistema internacional e na política interna. A percepção do lugar dos Estados Unidos no mundo, do papel que devem exercer, e como fazê-lo, assim como a definição do que é ser americano, mostram uma sociedade extremamente dividida e fragmentada.

Delineados estes aspectos preliminares sobre o país em análise, se parte então para a compreensão do papel da religião para a estruturação do tecido social e político norte-americano, analisando o contexto que define os Estados Unidos como uma nação devota, com uma plural religiosidade e tolerante. Reforçando-se na condição, de como a religião e a liberdade religiosa são importantes na construção da identidade americana.

Conforme analisa Mead (2007) a religião molda o caráter nacional norte-americano, ajuda a formar as ideias dos americanos sobre o mundo e a maneira como eles reagem fora de suas fronteiras, explicando tanto a visão que os americanos possuem de si como povos escolhidos e quanto a sua crença que devem espalhar seus valores para o mundo. É possível também neste contexto analisado por Mead, recorrer aos estudos de Max Weber que aponta que a religião influencia na estruturação da conduta de determinado grupo, que podemos observar nos Estados Unidos desde a fundação da nação.



Ao apontar a religião como fenômeno social que molda o caráter americano é importante recorrer a construção do país enquanto nação. A religião permeia a sociedade americana desde os mitos fundadores do país, que segundo Webb (2004) os puritanos deram forma à história norte-americana, através de uma herança de um tipo específico de teologia protestante, vendo nesta descoberta uma obra de Deus e uma oportunidade de purificar uma igreja, entendendo a colonização do país como uma fuga do caos e da corrupção do velho mundo e uma tentativa de estabelecer a ordem em um Novo Mundo.

Conforme analisa Fonseca (2007) a construção deste caráter religioso na fundação dos Estados Unidos pode ser afirmado com base nos “mitos religiosos fundamentais” que surgiu entre os primeiros colonos puritanos, com objetivo dar um sentido espiritual a esta nova nação que estava surgindo, estes mitos podem ser entendidos como: 1) Providência divina, através da certeza que estão agindo por determinação de Deus e sob sua direta orientação, no sentido que sobreviver a travessia do Oceano, ao frio, a fome e aos indígenas eram sinais claros da proteção de Deus sobre a colônia nos primeiros dias; 2) A missão na natureza selvagem, com a percepção de que o estabelecimento de uma nova ordem corresponde a uma tentativa de colocar ordem no caos, uma experiência que exige esforços e sacrifícios humanos, os quais não são suficientes sem a vontade de Deus; 3) O Jardim de Deus e a Cidade na Colina, com a missão de transformar a selva em jardim, transformar as trevas em luz espiritual, de tal modo que o resultado deste trabalho fosse um exemplo a outros povos, um tributo a obra de Deus e um modelo de caridade cristã que seria visto por todos.

Pode-se retomar Emile Durkheim ao analisar o fenômeno religioso, ao partir da centralidade das questões morais presentes na sociedade, o sociólogo salienta que a natureza da questão religiosa está a função prescritiva que irá conduzir a vivência religiosa, sendo ela a natureza de outras atividades humanas, especialmente práticas morais. Assim, esses mitos fundadores americanos, podem ser entendidos como crenças, que são um estado de opinião e consistem em representações. O sentido dos mitos americanos, também associam aquilo que Durkheim aponta como verdadeira função da religião, que não é de nos fazer pensar e nem enriquecer nossa consciência, mas é sobretudo, fazer-nos agir e ajudar-nos a viver. (Durkheim, 2000).

Desde o princípio da colonização, a religião está profundamente incluída na sociedade americana, o caráter religioso predominante entre os primeiros colonizadores, em um momento acalorado da Reforma Protestante na Europa, estes novos moradores enxergam a América conforme os mitos descritos, construindo uma sociedade livre e moralizada e assimilando estas crenças protestantes na mentalidade coletiva da sociedade, tornando a religião um verdadeiro fato social⁶ tal como entendia Durkheim.

Apesar desse grande fervor puritano nos primeiros momentos da história americana, logo foi possível notar dissidências e a redução de fieis,

No século XVIII, com o aumento da prosperidade material, o afluxo crescente de imigrante de diferentes convicções religiosas e a melhora continuada da educação e da cultura, inclusive com a valorização do conhecimento científico, a América do Norte viu sua influência puritana diluir-se na sociedade, embora a religiosidade como um todo jamais tivesse deixado de representar um papel importante e a ala protestante do cristianismo de exercer a hegemonia cultural. (SILVA, 2009, p. 82)

Conforme analisa Mateo (2011) os Estados Unidos possuem aproximadamente 1200 denominações religiosas, colocando o país como um dos mais religiosos do mundo, dentre as chamadas nações desenvolvidas, os Estados Unidos são considerados como o país mais fervoroso, pois seu padrão de fé em números, supera seus grandes parceiros da União Europeia, e aproxima muito mais de nações árabes, como o Irã. Para que esse padrão de fé possa ser compreendido, é necessário levar em conta três aspectos fundamentais do campo religioso nos Estados Unidos: devoção, diversidade e tolerância.

[...] a maioria dos americanos diz que a religião é muito importante em suas vidas e uma pluralidade quer preservar crenças e praticas tradicionais da sua fé, enquanto apenas uma pequena minoria quer acomodar e receber a sua religião à cultura moderna. (PEW FORUM, 2008, p. 6)

⁶ Fato Social entendido como “toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que se possa ter.” (Durkheim, 1982, p. 11)

No que se refere a diversidade, Mateo (2011) defende que é importante apontar para o caráter tolerante da sociedade americana, inúmeros são os casos de casamentos inter-religiosos, os círculos sociais são uma prova da heterogeneidade do campo religioso no país, que reafirma a capacidade da sociedade em entender e admitir que exista uma série de outras religiões. Em uma perspectiva histórica é possível notar uma absorção gradual de novas comunidades religiosas no país, confirmando assim, os Estados Unidos são entendidos como um caldeirão cultural e religioso, pelos americanos não apenas se relacionarem com pessoas de outras denominações religiosas, mas porem estarem cada vez mais confortáveis perante diferentes credos. (HOJE ABRE QUESTIONAMENTO AO ISLÃ)

É comum no país realizar pesquisas para compreensão de como este campo religioso está configurado, em uma destas ações, o Instituto Pew Forum (2010) constatou que apesar de uma prevalência histórica do protestantismo nos Estados Unidos, apenas 52% da população estavam vinculados a este credo, porém, de forma extremamente fragmentada, com um plural conjunto de igrejas.

A prevalência do protestantismo nos Estados Unidos é um dado histórico, que remonta o processo de colonização da nação pelos puritanos ingleses. Balbino (2010) analisa como o protestantismo puritano era visto como um caminho para a ordem democrática, argumentando que os elementos desta tradição religiosa são mais adequados para o surgimento da política pluralista, conforme emergiu nos Estados Unidos.

Cabe neste contexto recorrer a Weber, ao entender a consolidação da nação americana dentro de uma postura racional e impessoal, sendo que a religião protestante absorveu esses aspectos de impessoalidade no que se refere às relações entre seus fiéis e sociedade, conforme

O puritanismo imprimira a tudo um cunho objetivo, dissolvia tudo em empresas racional e relações comerciais puramente objetivas, e punha o direito e o acordo no lugar da força da tradição, do costume local e do favor pessoal e concreto do funcionário. (WEBER, 2000, p. 156)

Retomando a análise do Pew Forum (2008), é possível constatar que os católicos representam apenas 24% da população do país, sendo os latinos o grupo étnico norte-

americano mais estável no catolicismo. Já o grupo de americanos não filiados a nenhum credo religioso, somam 16%, este grupo não filiado não representa somente ateus, mas também representa um grupo que ainda não encontrou sua religião ideal.

É importante observar que os acréscimos e decréscimos de determinado grupo religioso nos Estados Unidos é claramente delineado ao longo do tempo, os anos 50 marcam um período de decréscimo por conta das liberdades sexuais, questionamento dos modelos tradicionalistas. Já os anos 70, o país atolado em uma crise financeira marca a emergência de um protestantismo pentecostal. Já nos anos 2000, a sociedade americana é novamente abalada, desta vez com os grandes ataques de 11 de setembro de 2001, em que o islamismo traz à tona todas as facetas do debate religioso nos Estados Unidos.

Partindo destes pressupostos de acréscimo e decréscimo de religiões nos Estados Unidos, entende-se que estes moldaram em grande parte desde os tempos coloniais a autoimagem do povo americano. Justamente, dentro do pano de fundo simbólico para o arranjo identitário nacional que ela cumpriu seu maior papel, o protestantismo, conforme analisa Huntington (2004) é o elemento central da cultura norte-americana, ainda que tenha sido relativizado pela influência de outras religiões. É importante também destacar, que o protestantismo americano é entendido conforme analisado por Weber (2003), como um protestantismo ascético, que valoriza o trabalho racionalizado e a vocação da salvação da alma, o protestantismo na qual existe uma relação direta do indivíduo com Deus e a bíblica como única fonte da palavra sagrada.

Em suma, a religião nos Estados Unidos tem o papel de ser um cimento que garante a coesão e flexibilidade social, os mitos religiosos fundamentais, que tiveram início serviram como estímulo e conforto aos colonos e acabaram sendo assimilados pelas sucessivas gerações.

Mesmo após séculos de mudanças, a religião continua sendo um dos componentes centrais na formulação da identidade dos norte-americanos, que se respaldam em alguma crença para se situarem enquanto indivíduos. Assim não inúmeros os exemplos em que religião e a política se fundem no país, muitas vezes debates religiosos compuseram pano de fundo para processos políticos importantes.

Mateo (2011) aponta que os Estados Unidos são oficialmente uma nação secular, desde 1789 é garantido o livre exercício da religião e proíbe o estabelecimento de qualquer governança sobre os aspectos religiosos. Foi um dos primeiros países, a resguardar a liberdade religiosa, em que um dos artigos de sua Constituição deixam claro esse posicionamento, ao enfatizar sobre a proibição de critérios baseados em religiosidade para julgamentos, tal como

A separação entre Igreja e Estado [...] caracterizou-se inteiramente quando se institucionalizou. No Estado de Connecticut, durante os debates para a ratificação da constituição, houve um movimento para incluir uma menção à autoridade de Deus no país, mais o esforço falhou [...] alguns estados da Federação mantiveram igrejas estabelecidas por alguns anos, mas logo todos abandonaram esse preceito. O último foi Massachusetts, em 1833. Os mais importantes líderes do país deixaram claro repetidas vezes que a Igreja e Estado deveriam estar separados. (SILVA, 2009, p. 90-91)

Assim, Huntington (2004) entende a separação entre Igreja e Estado como a consequência da identidade social e religiosa americana, sendo um instrumento criado não para estabelecer liberdade da religião, mas liberdade para a religião. A imagem de um Estado oficialmente vinculado a religião, como a Inglaterra Anglicana, contribuiu para que a dissociação entre religião e governo tornasse a pedra fundamental da cultura política americana, então

O secularismo seguia como pilar da democracia norte-americana, e a liberdade religiosa como primeira liberdade do cânone americano. O aparato jurídico deveria estar voltado ao resguardo da neutralidade, viabilizando a igualdade formal necessária à manutenção da pluralidade das comunidades religiosas e sua convivência na arena pública. (Mateo, 2011, p. 68).

É nítido que a identidade puritana permanecia na sociedade americana e era um dos baluartes do mundo político, segundo John Adams, um dos idealizadores da comunidade política norte-americana, a república do país somente se poderia se sustentar através de uma religião pura e austera.

É possível, neste sentido, mais uma vez referendar a tese weberiana que a religião molda o indivíduo, consolidando assim, o modelo político singular norte-americano, em que o puritanismo seria muito mais que uma doutrina religiosa e sim, um fator de grande influência para a composição das teorias sociais dos Estados Unidos.

A religião de um lado trazia a força necessária para a consolidação americana, e de outro a separação entre religião e Estado era a força para se consolidar a democracia. Em que este secularismo se consolida com base no amplo campo religioso do país, trazendo assim um universo extremamente específico com o universo político estadunidense, em nem mesmo as dinâmicas eleitorais são isentas das conexões religiosas realizadas pelo povo americano, sendo em suma a religião um elemento que garante o tom diferenciado a cultura e a política do país.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Sociologia tem como uma de suas funções fornecer instrumentos para a compreensão do mundo que nos cerca, em especial das relações sociais que nele se desenvolvem. Neste contexto, sendo de extrema importância o estudo dos autores clássicos do pensamento sociológico, o que não é diferente ao analisar o campo religioso, enquanto elemento fundamental da vida social.

Quando Durkheim estuda o campo religioso ele age a partir de suas concepções de mundo, buscando nas religiões mais simples os ritos e as crenças, que são os aspectos determinantes do fenômeno religioso, de forma a aplicar esta ideia em todas as religiões.

Já, nas análises realizadas por Karl Marx a religião é entendida como um aspecto da realidade desigual da sociedade e também como agente contribuir para a manutenção desta situação, razão pela qual Marx buscava sua supressão enquanto um fenômeno ilusório e enganador da realidade desigual da sociedade para o proletariado.

O alemão Max Weber entendia a religião como um aspecto essencial do fenômeno da modernidade, quando a religião se racionaliza a partir do ascetismo, ela se confunde com a ética profissional, e emerge assim como um dos conceitos chaves de compreensão

do capitalismo. O autor então busca entender os sentidos que a religião imprimia nas sociedades.

Em todo esse cenário, os Estados Unidos emergem como um país com um campo religioso diversificado, que foi formado pelo direito a liberdade religiosa, estabelecido pela Constituição do país e referendado pelas ondas imigratórias no país.

O campo religioso nos Estados Unidos é extremamente liberal, pois embora a maioria dos americanos sejam devotos, eles são tolerantes as crenças dos outros e entendem que sua religião não é única e verdadeira.

A tradição do pluralismo religioso é uma característica definidora da democracia estadunidense e está presente até a atualidade. Em suma, a liberdade religiosa sempre foi um pilar estruturante da democracia americana.

Esse amplo campo religioso que forma o tecido social estadunidense, permite interpretações através das mais variadas óticas dos conceitos sociológicos de religião, desde uma análise funcionalista pelas interpretações de Durkheim, passando pelas análises compreensivas de Weber.

Estas interpretações, corroboram com a tese de Durkheim de utilizar da religião mais primitiva para analisar as mais complexas e com as de Weber de como uma religião – o protestantismo – teve força para expansão de um sistema econômico – capitalismo racional moderno – por meio de seus princípios: a valorização do trabalho racionalizado e a vocação da salvação da alma.

Assim, por meio destes conceitos, a análise permitiu visualizar o como a religião atuou no desenvolvimento da sociedade americana, de como este elemento sempre teve grande força na consolidação do país, destacando o fato de se tratar de uma análise exploratória, que traz questões que podem ser aprofundadas em outros estudos.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, D. C.D. **Direção espiritual na TV Canção Nova: análise do discurso do Padre Fábio de Melo.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN, Natal, 2009.

BALBINO, M. M. **A influência protestante na formação dos EUA e sua política exterior: da fundação ao Destino Manifesto**. Monografia (Graduação em Relações Internacionais) – UniBH, Belo Horizonte, 2010

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo. Cia. Editora Nacional. 1982.

FONSECA, Carlos. Deus está do nosso lado: excepcionalismo e religião nos EUA. **Contexto Internacional**. Rio de Janeiro, v. 29, nº1, p. 149-185, jan/jun 2007.

HUNTINGTON, Samuel P. **Who are we? Challenges to America’s National Identity**. New York: Simon and Schuster Paperbacks, 2004.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2ªed, São Paulo – Boitempo, 2010.

MATEO, L. R. **Deus abençoe a América: Religião, política e relações internacionais dos Estados Unidos**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Relações Internacionais) Programa Santiago Santos UNESP, UNICAMP E PUC-S. 2011

MEAD, Walter. País de Deus? **Política Externa**, São Paulo, v. 15, nº 3, p. 103-130, 2006/2007.

SILVA, C. E. L. Do Alto da Colina: religião e política na história dos Estados Unidos. In: SILVA, C. E. L. (Org). **Uma nação com alma de Igreja: Religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. **U.S Religious Landscape Survey Report II**. Washington, DC: Pew Research Center, ago. 2008.

_____. **American Grace: how religion divides and unites US**. Washington DC: Pew Research Center, dez. 2010.

WEBB, S. H. **American Providence: a nation with a mission** . New York: Continuum. 2004.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 15ª ed. São Paulo: Pioneira, 2000.

GT 02: Sindicalismo e ação coletiva dos trabalhadores.

UBERIZAÇÃO E RESISTÊNCIA - A LUTA DO FIGHT FOR US\$15

Thiago Henrique Fracarolli⁷

O capital tem na sua capacidade de se reinventar um dos seus grandes trunfos para se perpetuar como sistema social há tantos anos, e sempre que o faz os ataques à classe trabalhadora e seus direitos surgem como parte do novo arranjo organizacional necessário para a sobrevivência do sistema. Hoje a tecnologia é aliada nestes ataques e ganha cada vez mais relevância nas formas de precarização e controle do trabalho e dos trabalhadores. A Uberização e o capitalismo de plataforma surgem da união desses interesses e da tecnologia se alastram com grande velocidade pelo mundo, colocando desafios para a classe que vive do trabalho que estão sendo enfrentados todos os dias, trazendo novas formatações para o sindicalismo e as formas de resistência destes.

Palavras-chave: Uberização, Fight for US\$15, capitalismo de plataforma, greve, precarização.

⁷ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais INCIS/UFU, e-mail: thiaguimfracarolli@gmail.com.

Introdução

O capitalismo tem como grande trunfo sua capacidade de se reinventar, e a cada vez que isso acontece, novas formas de precarização e arrocho recaem sobre os trabalhadores, exigindo novos esforços na luta pela sobrevivência e dignidade destes.

O avanço do que Srnicek (2016) chamou de “Plataform Capitalism”, ou seja, capitalismo de plataformas, é resultado dessa reinvenção, consiste no uso de aplicativos de celular como forma de mediar serviços prestados aos consumidores, por exemplo o Uber.

Esse crescimento do capitalismo de plataformas vem sendo chamado de “Uberização”, um trabalho atípico que consiste num “contrato de 0 horas”, em que o trabalhador apenas é remunerado a partir do momento em que é solicitado, como um sistema “just-in-time” mais dinamizado.

Desta forma, sem a existência de contratos ou garantia de rendimentos, estes trabalhadores encontram-se em uma situação nova de precarização, onde a resistência começa a surgir em movimentos como o “Fight for US\$15”, nos Estados Unidos, com as primeiras greves dos “uberizados”.

O que é a Uberização

A inovação tecnológica tem servido ao capitalismo de forma diferente nos últimos tempos, deixando de ser implementada apenas como uma forma de extração de mais-valia relativa, para ser o próprio meio de exploração dos trabalhadores. A crise de 2008 e o advento do smartphone são os combustíveis desta nova configuração; a primeira por tornar a austeridade um discurso global, além de trazer desemprego, perdas de rendimentos, dentre outros prejuízos que caem sobre os trabalhadores em momentos

como estes, e o segundo por possibilitar o uso de tecnologias de forma individualizada e em qualquer lugar, o que gerou campo fértil para o “Plataform Capitalism”.

O que tem sido chamado de “Plataform Capitalism”, termo que dá nome ao livro de Nick Srnicek, consiste na utilização de plataformas virtuais, como aplicativos de celular, para a oferta e contratação de serviços diversos, como nos casos mais famosos da Uber, AirBnb e Loggi, mas que tem avançado para as mais diversas áreas. Essas ferramentas são cada vez mais utilizadas em todo o mundo, tendo como discurso a inovação da economia compartilhada e trazendo a possibilidade de ganhos financeiros em casos de desemprego, ou no tempo livre, e funcionam como uma forma de diversificação de ganhos e/ou economia para o usuário-trabalhador.

Os aplicativos funcionam como uma espécie de “mediador” na oferta e procura por serviços, onde o usuário-consumidor encontra o usuário-trabalhador a partir de suas necessidades, localização e preferencias, e fecham negócio por esta plataforma digital, tendo como única garantia esta mediação, no melhor dos cenários.

O rápido crescimento desse tipo de serviço tem criado diversos embates pelo mundo. O Uber, por exemplo, já perdeu a licença de operação em Londres, foi expulso de Austin, no Texas, também passou por problemas em São Paulo, e foi obrigado a pagar multa de US\$100 milhões em acordos trabalhistas na Califórnia. Além das questões trabalhistas, outros problemas rondam este tipo de serviço. No caso de Londres a proibição do serviço se deu por conta de irregularidades na prestação deste, questões trabalhistas, mas também conta com indícios de abusos e agressões sexuais dos motoristas.

Isso tudo deve ser levado em conta pois refere-se ao tipo de negócio que propõe estes aplicativos. Usaremos o exemplo da Uber continuamente já que esta é a plataforma com maior difusão pelo mundo, o que a torna familiar para boa parte das pessoas. Neste caso, tratamos de trabalhadores que são motoristas amadores, eles utilizam seu próprio veículo; o qual têm que arcar com os custos de manutenção, seguro, combustível, não possuem contrato de trabalho ou qualquer relação com leis trabalhistas, nem jornada ou

ganhos fixos, previdência, seguro saúde, ou quaisquer direitos e ainda concorrem entre si. Ou seja, uma forma de precarização bastante conhecida, mas com novas dinâmicas.

Estes motoristas amadores ainda concorrem com outros motoristas profissionais que constituem o sistema de transportes das cidades. Numa cidade como Londres, onde os serviços dos “*black cabs*” são reconhecidos pela qualidade e pelo preço relativamente alto, muito devido ao fato de ser um sistema regulado e que opera de acordo com as normas trabalhistas, a Uber chegou como possibilidade de diminuição de custos no transporte, uma concorrência desleal, onde a empresa é a única beneficiada. Nem mesmos os consumidores saem ganhando nesta relação, mesmo com menores custos no serviço, eles estão expostos a riscos, como já citados acima, como nos casos em que ocorreram abusos e assédios.

Temos, a partir disso, cinco questões fundamentais sobre a Uber. Uma mudança no estatuto dos trabalhadores, na configuração das empresas, nas formas de controle, gerenciamento e expropriação do trabalho, como nos atenta Abílio (2017).

A mudança no estatuto dos trabalhadores ocorre conforme uma grande reorganização dos agentes presentes na relação de trabalho, não de maneira real, mas a aparência é essencial aqui. A perda dos direitos trabalhistas não acontece por acaso, ela é acompanhada de uma falsa condição de liberdade, como se o trabalhador fosse o seu próprio patrão, dono do seu tempo e das estratégias que irá abordar para maximizar seus ganhos. Essa falsa liberdade é essencial para compreender o funcionamento desse tipo de condição de trabalho.

Entender-se como um empreendedor, um “nano-empresário de si”, como usa Abílio (2017), propulsiona um engajamento ainda mais enérgico do que em outros casos, como quando se tem claramente a noção de que existe um patrão ou gerente que coordena seus esforços, além de leis que regulamentam o trabalho. Porém, ao se reportar para um aplicativo, cria-se uma sensação de autonomia, com liberdade de escolha sobre o tempo e horário em que o trabalho irá ocorrer. Assim, este trabalhador está permanentemente

disponível, qualquer hora é hora de trabalhar, e o que garante isso é que basta abrir o aplicativo para que se ganhe dinheiro. Tentador, não?

Os períodos de austeridade são muito férteis para esse tipo de trabalho, com a Uber como fonte única de renda, ou mesmo como complementar, temos um trabalhador subordinado pelas necessidades impostas pelo contexto em que se encontra, e a falta de regulamentação do trabalho serve para reforçar e facilitar o acesso a este tipo de atividade econômica. Isso tudo claro tem o desmonte do Estado como pano de fundo, já que o fim das políticas universalistas em saúde, educação, dentre outros, traz a permanência dos períodos austeros para a classe trabalhadora.

Esse tipo de ideia vem de um novo tipo de empresa. Mas também de uma nova forma de controle sobre os trabalhadores e sua atividade. A mudança no estatuto do trabalho acima citada funciona em conjunto a essa nova mentalidade. Seguindo no exemplo da Uber, a empresa está presente em todo o globo unicamente pelo aplicativo instalado em um smartphone, esta é a única estrutura que ela fornece, colocando seu nome e marca como forma de conectar usuários-trabalhadores e usuários-consumidores. Fora isso, a Uber nada fornece. Os milhões usuários-trabalhadores são donos dos carros em que transportam os passageiros, dos smartphones que utilizam para encontra-los, e assumem todos os riscos e custos da operação, além de, claro, repassar 25% dos seus rendimentos para a empresa.

Temos, neste caso, uma empresa global de transportes, que opera em mais de cem países e que não possui uma frota de veículos, trabalhadores registrados, nenhum funcionário fiscalizando o serviço prestado e, em muitos casos, nenhuma ligação com as leis gerais dos países em que funciona. Ela é uma marca que depende exclusivamente do engajamento dos usuários-trabalhadores e que a partir disso, e da “fê” dos usuários-consumidores na marca, estabelece as regras de funcionamento do serviço. Mas como ela avalia o cumprimento destas regras?

As formas de controle utilizadas pela Uber colocam seus usuários-consumidores também como “colaboradores” na estrutura de funcionamento da empresa, é assim que

ela gerencia e fiscaliza seus usuários-trabalhadores. A cada viagem feita, o usuário-consumidor avalia de uma a cinco estrelas o serviço prestado pelo motorista. Mas não é só isso, ao ser avaliado diversas vezes, cria-se um perfil deste motorista, o qual é ranqueado em relação aos outros perfis disponíveis. Este ranqueamento serve como uma forma de passar confiança ao usuário-consumidor, bem como favorecer os motoristas na hora de encontrar novos passageiros. Abílio (2017) aponta que o aplicativo faz isso de forma programada e automatizada, e acaba por fornecer mais corridas aos usuários-trabalhadores.

Os usuários-consumidores formam uma grande massa de gerentes, que avaliam a qualidade dos serviços dos motoristas e coloca-os em concorrência. Mais uma vez o usuário-trabalhador é transformado no “nano-empresário de si”, e busca dentro desta concorrência traçar estratégias para sobressair frente aos demais, aumentando o número de corridas disponíveis para ele, bem como os seus rendimentos.

O usuário-trabalhador da Uber trabalha com o que tem sido chamado de “contrato de zero hora”, ou seja, ele não possui uma carga horária definida, bem como um salário e apenas recebe pelo tempo em que exerce efetivamente sua função, mesmo que fique o tempo todo a disposição. Sua atividade depende exclusivamente da procura pelo seu serviço, em determinada localização e condições, dentro da concorrência estabelecida e a forma como o aplicativo organiza essa disponibilidade de trabalho, como citamos anteriormente sobre o ranqueamento.

O conjunto dessas condições nos leva a conferir o caráter de flexibilização do trabalho proeminente do que chamamos aqui de “uberização”. Segundo Abílio (2017) a flexibilização “pode ser compreendida mais simplesmente como as formas contemporâneas de eliminação de direitos associados ao trabalho e, ainda mais do que isso, da transferência de riscos, custos e trabalho não pago para os trabalhadores. Essa transferência envolve a extensão do tempo de trabalho, assim como sua intensificação, em formas mais ou menos reconhecíveis”.


É inegável, conforme o que já foi descrito anteriormente, que a uberização se encaixa perfeitamente como flexibilização do trabalho, e mais ainda, dentro do contexto neoliberal em que estamos situados, a já citada austeridade, também as novas racionalidades do mundo, como trabalha Foucault (2008), funcionam na criação de um ambiente de grande fertilidade para que o engajamento dos trabalhadores seja não apenas necessário, como também pouco questionado. É esse engajamento que torna a uber funcional, com o próprio trabalhador se gerenciando, sendo gerenciado pelos consumidores e concorrendo com seus pares.

O último aspecto a ser tratado é o da expropriação do trabalho. Embora já tenhamos entrado nestas questões, cabe aqui definir o que se entende por tal. Este elemento está presente em conjunto com as formas de controle e gerenciamento já citadas, e traz um agente novo para as relações, o “nano-empresário de si”. Desta forma o trabalhador acredita ser livre e dono do seu trabalho, mas de forma alguma isso é efetivo, ele segue sendo controlado e engajado a trabalhar conforme determinações que vêm do aplicativo, mesmo que pareça haver uma parceria, na verdade o que se tem é antiga relação capital-trabalho, sob novas tecnologias de dominação, totalmente subjetiva.

A expropriação do trabalho, bem como as formas de controle, como nos coloca Abílio (2017), só ficam expostas no momento em que os trabalhadores se “apropriam de seu poder enquanto multidão”, organizando-se como classe, resistindo às imposições e negociando suas pautas e reivindicações, como no caso da “fight for US\$15”, movimento no qual nos concentraremos a partir daqui.

Resistência e desafios, o fight for US\$15 como movimento dos precarizados

O “fight for US\$15” (luta por 15 dólares, em tradução livre) é um movimento estadunidense formado por trabalhadores do setor de serviços, principalmente, e que têm em comum a situação de precariedade, humilhações e remunerações baixíssimas, por vez menor que o próprio salário mínimo, em seus empregos.




A maioria dos trabalhadores ligados ao “fight for US\$15” são funcionários de grandes empresas, como o McDonalds, Burger King, Uber, WalMart, as quais aproveitam de sua força, do lobby político e dá facilidade em repor a força de trabalho; já que esta possui baixíssima qualificação, para exercer pressão contra os empregados, visando inviabilizar as greves, penalizando os trabalhadores que aderem aos movimentos, e assim reduzir seus custos e, conseqüentemente, aumentar seus lucros. Por conta disso as redes de *fast food* normalmente são entendidas como alvos improváveis do sindicalismo, já que além dos motivos já citados o modelo de franquia é visto como um dificultador das ações grevistas tradicionais.

A condição acima descrita culminou num tipo de organização operária que visava unir estes trabalhadores mal remunerados em um grande coletivo, que primeiramente era baseado em petições online e que direcionava seus esforços na luta dos funcionários das redes de *fast food*.

Em novembro de 2012, a central sindical SEIU, *Service Employees International Union* (União Internacional dos Empregos de Serviços), coordenou um movimento nomeado “*Fight for a Fair Economy*” (luta por justiça econômica). Iniciado em Nova Iorque e Chicago, o movimento teve grande adesão logo em seu início e se espalhou rapidamente por todo país, ganhando representação em diversas regiões. Reuniu funcionários de todo país que enfrentavam péssimas condições de trabalho, com assédios morais constantes, penalizações financeiras ou redução de jornadas, além de horas extras não pagas, que resultavam em diminuições nos salários, que tornavam os valores pagos por hora trabalhada cada vez menor e até mesmo abaixo do salário mínimo estabelecido.

Apesar de toda a pressão e adesão às greves em 2013, poucas vitórias foram consolidadas, conforme nos informa o portal labernotes.org. Alguns projetos de lei chegaram a ser votados, como no Missouri e no senado, mas rapidamente foram derrotados. Porém, a capacidade de organização e a difusão de um modelo de luta desses trabalhadores se consolidou, e sua expansão tem abarcado outras áreas do setor de serviços, como a Uber.



Parte da revolta dos trabalhadores também se dirige ao fato de que essas grandes empresas possuem lucros gigantescos e alto valor de mercado, a exemplo da Uber, que sem um único veículo próprio rodando, chegou a marca de US\$70 bilhões, tudo conquistado baseado em precarização dos trabalhadores e pobreza generalizada. Quando confrontadas, os relatos são para que os funcionários recorram a cupons de desconto para garantir suas compras no mercado, ou em caso de acidentes de trabalho, indicam que o trabalhador possa colocar mostarda como forma de amenizar a dor de queimaduras, dentre outros.

Unindo diversos tipos de trabalhadores do setor de serviços, todos eles com o traço comum da precarização, o “fight for US\$15” tem ganhado força dentro dos Estados Unidos. A principal luta do movimento é o aumento do salário mínimo de US\$7,25 para US\$15,00 por hora e direito à organização sindical, que apesar de ser garantida por lei, não tem efetividade para estes trabalhadores por conta de intimidações. Além disso, segundo o site do movimento, questões como a segurança dos trabalhadores, os assédios, multas nos salários, racismo e falta de estabilidade e plano de carreira também entram como pautas importantes.

O movimento “fight for US\$15” se alastra por meio de petições online, o que os ajuda a formar uma rede de trabalhadores, mesmo frente as adversidades e retaliações, e organizar a luta. A partir da assinatura destas petições, os trabalhadores passam a receber em seus e-mails atualizações, notícias e convocações para as próximas greves a serem feitas, bem como orientações gerais de como conduzi-las. Naturalmente visa-se que os trabalhadores organizados também propaguem as ideias dentro dos locais de trabalho, criando laços de colaboração e fortalecendo o movimento.

Apesar de não conseguirem se filiar a sindicatos, os trabalhadores compreendem que a National Labor Relations Act (Lei Nacional das Relações de Trabalho) garante o direito de entrar em greve, mas para isso o movimento pede que sejam tomadas as devidas precauções: notificar ao chefe ou gerente sobre a adesão à greve; informar também os motivos para tal adesão e entregar um documento impresso ao chefe ou gerente que

comunique formalmente isso. Além disso pede-se que os trabalhadores evitem protestar contra questões fora do trabalho, como contra o presidente ou políticas específicas, não criticar a própria companhia ou os produtos dela, não realizar a ação dentro do local de trabalho e nem mesmo bloquear a entrada deste, e após a greve não voltar sem um apoiador, aliado ou colega de trabalho às atividades. Ou seja, as ações devem estar relacionadas apenas ao próprio trabalho e local de emprego, bem como as condições encontradas, evitando questões mais amplas.

Em dezembro de 2016 o “fight for US\$15” fez uma grande greve por todo Estados Unidos, no total foram 340 cidades e 20 aeroportos. O envolvimento dos trabalhadores, a paralisação das vias feitas pelos motoristas da Uber, a repressão e as prisões proporcionaram grande visibilidade para o movimento na mídia, o que fez com que tradicionais apoiadores das questões trabalhistas, como políticos e movimentos religiosos estadunidenses, tomassem posições favoráveis à causa, aumentando os laços de solidariedade e relevância da causa.

Como movimento “fight for US\$15” alinha profissionais de diversos ramos, empresas e categorias dentro de uma organização, buscando principalmente a valorização dos salários e o direito de sindicalização destes, algumas questões podem passar despercebidas quando se trata de uma nova maneira de gerenciar as atividades dos trabalhadores, como no caso da Uber. Quando falamos anteriormente sobre as condições destes trabalhadores, citamos a questão do contrato de zero horas, e aqui ele se coloca como um problema.

Ações coletivas não são exatamente novidade para a Uber, em abril de 2016 a empresa foi condenada a pagar US\$100 milhões para os trabalhadores do estado da Califórnia que entraram com uma ação trabalhista coletivo, e, em janeiro do mesmo ano na cidade de Seattle, os trabalhadores da empresa conseguiram na justiça o direito de se organizarem coletivamente. Mas o que podemos entender é que essas ações dependeram não apenas da mobilização dos trabalhadores, mas também da interpretação dos juízes e atuação dos advogados nos casos. Organizar-se como coletivamente é um primeiro ponto

em que o “fight for US\$15” colaborou para a luta de trabalhadores uberizados, uma forma diferente de precarização que atinge só por meio da Uber cerca de 450 mil trabalhadores nos Estados Unidos.

O trabalhador da Uber não é tratado como tal no discurso da empresa, ele é chamado de “parceiro”, e esta colocação, visa encobrir a relação entre empresa e funcionário, bem como a não existência de contrato de trabalho ou prestação de serviços, carga horária definida e outras mediações que seriam possíveis tal identificação. Assim, a legalidade de ações trabalhista dentro do trabalho na Uber fica à mercê da justiça formal.

Conclusão

Por se tratar de uma formatação nova dentro do mercado de trabalho, mesmo que as precarizações sejam longamente conhecidas, o chamado trabalho uberizado e o capitalismo de plataforma ainda possui problemas de enquadramento jurídico e teórico que cria entraves para ser corretamente compreendido. Seu sistema de distanciamento e engajamento do usuário-trabalhador visa criar barreiras para que este seja realmente compreendido como um emprego, se pautando na ideia de liberdade e agencia dos motoristas, agora na figura de um empreendedor, que racionaliza seu tempo e estratégias, como se um autônomo ou franqueado fosse.

É claro que toda ação de solidariedade entre os trabalhadores é entendida como algo positivo, e a luta ganha contornos conforme as necessidades se apresentam. É o que deve ocorrer com os motoristas da Uber e os chamados trabalhadores uberizados. O que chamei de “*just-in-time* dinâmico” ainda se apresenta como uma barreira a ser compreendida e quebrada, as formas de ranqueamento também são necessárias de serem pensadas, já que elas se mostram como grandes propulsoras do engajamento, para além do campo material.

Assim, podemos concluir que o movimento “fight for US\$15”, apesar de ser um primeiro esforço e união dos trabalhadores precarizados que se espalham pelos EUA,

ainda assim não dão conta de todas as lutas apresentadas pelos uberizados. Apesar da interessante forma de união e recrutamento que tem se apoiado também nas plataformas digitais para que aconteçam e se espalhem, para que possam cooptar os trabalhadores num grande movimento classista, ela ainda se faz mais útil para os problemas tradicionais dos trabalhadores do setor de serviços.

A novidade do capitalismo de plataforma está colocada e as lutas sociais vão contra mais essa forma de precarização e controle do trabalho, de formas que pretendem utilizar a subjetividade de um novo sujeito como sua própria jaula de aço, mas apesar das mazelas não serem novidades, a forma com que elas agenciam a massa de trabalhadores parece ser nova e sutil, mas não menos agressivas no campo material e simbólico.

Bibliografia

A trajetória do sindicalismo de negócios nos Estados Unidos. Disponível em http://www.vermelho.org.br/coluna.php?id_coluna=10&id_coluna_texto=8531 acesso em 07/12/2017.

Abílio, Ludmila Costhek. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2017/02/22/uberizacao-do-trabalho-subsuncao-real-da-viracao> acesso em 07/12/2017.

AGREE UBER WAGES ARE TOO LOW? Disponível em <https://fightfor15.org/c-petition/uber-driver-petition/> acesso em 07/12/2017.

DARDOT, P. & LAVAL, C. (2016), A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo, Boitempo.

Fast Food Strikes: What's Cooking? Disponível em <http://www.labornotes.org/2013/06/fast-food-strikes-whats-cooking> acesso em 07/12/2017.

For Workers. Disponível em <https://fightfor15.org/for-workers/> acesso em 07/12/2017.

NATIONAL LABOR RELATIONS ACT. Disponível em <https://www.nlr.gov/resources/national-labor-relations-act> acesso em 07/12/2017.

Reflections from the Chicago Fight for \$15 strikes. Disponível em <http://www.seiu.org/blog/2016/12/reflections-from-the-chicago-fight-for-15-strikes> disponível em 07/12/2017.

Seattle Uber Drivers Win Right to Bargain. Disponível em <http://www.labornotes.org/2016/01/seattle-uber-drivers-win-right-bargain> acesso em 07/12/2017.

Thousands Strike Fast Food, Picketing and Occupying. Disponível em <http://www.labornotes.org/2013/08/thousands-strike-fast-food-picketing-and-occupying> acesso em 07/12/2017.

Trabalho no Mundo - Conheça o contrato zero hora da Inglaterra. Disponível em http://www.tst.jus.br/pmnoticias/-/asset_publisher/89Dk/content/id/22614834 acesso em 07/12/2017.

Uber Drivers Are Joining Nationwide 'Fight for \$15' Protests on Tuesday.

Disponível em <http://fortune.com/2016/11/28/uber-drivers-fight-15-protests-wages-union/> acesso em 07/12/2017.

Uber drivers to join Fight for \$15 demonstrations for higher wages. Disponível em https://www.washingtonpost.com/news/dr-gridlock/wp/2016/11/29/uber-drivers-to-join-fight-for-15-demonstrations-for-higher-wages/?utm_term=.91f2558e8bd6 acesso em 07/12/2017.

Uber's London Fight Is a Sign of Tech Battles to Come. Disponível em <http://fortune.com/2017/09/27/uber-london-tech-battles-to-come/> acesso em 07/12/2017.

Why We Strike. Disponível em <https://fightfor15.org/why-we-strike/> acesso em 07/12/2017.

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 04 - Culturas, sociabilidades e memórias

A CONGADA RESISTE. REFLEXÕES SOBRE A FESTA DA CONGADA NA
CIDADE DE UBERLÂNDIA - MG

Izis Guimarães Mueller

RESUMO: Este artigo partilha algumas reflexões sobre a Festa da Congada em Uberlândia, MG. Adotando um viés etnográfico de investigação, realizou-se uma observação atenta da Festa e de seus elementos, dos modos como ocupa o espaço público, bem como de algumas manifestações de opiniões contrárias à sua existência. Observamos, que o Congado desempenha diversas funções sociais. Aqui, destacamos a Festa como um lugar de memória, uma ação simbólica e dramática que vividifica no imaginário popular, e principalmente para aqueles que dela participam, elementos da História e da Memória da população negra no Brasil; um espaço de socialização que reforça os sentidos de identidade e de coesão entre os sujeitos que compõem a festa; um movimento de resistência frente aos processos de marginalização a que a população negra é submetida e um exercício de alteridade que contribui para que a população do município possa enxergar outros elementos da diversidade que a compõe na contramão dos discursos hegemônicos de organização social e padronização estética e cultural.

Palavras – chave: Alteridade, Festa da Congada, Lugar de Memória, Patrimônio Imaterial, Resistência, Uberlândia.

Introdução

“É festa de preto
dos tempos do cativoiro

São Benedito é padroeiro.
São Benedito é padroeiro.⁸”

Neste artigo partilho algumas reflexões desenvolvidas através da observação e análise da Festa da Congada de Uberlândia no ano de 2017, adotei um viés etnográfico de investigação, partindo da observação atenta da Festa e de seus elementos, dos modos como ocupou o espaço público, bem como de algumas manifestações de opiniões contrárias à sua existência e recorri a um arsenal teórico capaz de fundamentar a análise de tais observações.

Artista Cênica e historiadora, recém-chegada ao município, estava curiosa quanto a manifestação que é reconhecida pelo IPHAN⁹ como Patrimônio Cultural e Imaterial do Brasil. Entre os meses de setembro e outubro participei de um curso de formação em Patrimônio Cultural Imaterial promovido pela UFU¹⁰ onde conheci alguns dos agentes da Congada, e no domingo (08/10) fui conhecer *in loco* a referida Festa.

Saindo da casa em que moro, no bairro Aparecida, em direção a praça do Rosário¹¹, cruzei a Sérgio Pacheco, a maior praça de Uberlândia, onde estava acontecendo parte da programação do Festival Timbre de Música. A Sérgio Pacheco estava lotada, parecia um mar branco, de tanta gente. Segui minha caminhada e à medida que ia me aproximando da praça do Rosário a paisagem se alterava, de repente era a presença da população negra que predominava. Pareceu-me que estava em outra cidade.

Desenvolvimento

A Festa da Congada de Uberlândia, Minas Gerais, é uma celebração centenária que ocorre anualmente durante as manhãs e nas noites do segundo domingo e da segunda segunda-feira de outubro. Uma média de vinte seis ternos de Congo saem de suas sedes

⁸ Letra de música ouvida durante a Festa da Congada de Uberlândia 2017.

⁹ IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

¹⁰ Patrimônio cultural em debate: Curso de formação em Patrimônio Cultural Imaterial. Universidade Federal de Uberlândia 2017.

¹¹ Largo em que acontece a culminância da Festa, também conhecida como praça da Bicota ou praça Rui Barbosa.

localizadas em diversos pontos da cidade e seguem numa procissão religiosa, musical e brincante até a frente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde também se homenageia São Benedito.

Nos meses antes da Festa os ternos se organizam, fazem reuniões, ensaios, novenas, leilões e visitas, de modo que a existência da Congada não se limita aos dois dias de cortejo que foram observados, a Festa configuram-se como a síntese, a manifestação, o encontro de seus diversos agentes, o evento público máximo, para o qual os participantes se organizam durante o restante do ano.

Figura 1: Imagem de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Elaborada pela autora

Figura 2: Imagem de São Benedito



Fonte: Elaborada pela autora

A pesquisadora Juliana Calábria, em sua dissertação de mestrado observou que a Festa da Congada,

envolve uma série de eventos e está inserida num processo ritual mais amplo, marcado também por eventos anteriores de preparação e por eventos de encerramento em período posterior. O início e o fim do processo ritual são distintos para cada ator,

sendo os dois dias de Festa o principal momento em que se conjugam todos os atores. Estes combinam suas ações de diversas formas, nos vários momentos e espaços festivos, atribuindo sentidos diferentes para cada evento. (2008, p.65)

As informações recolhidas por Calábria, bem como a observação direta que fiz, coincidem com a percepção de que a Festa é um fenômeno vivo, plural, polifônico, cujo sentido é diferente para cada agente que dela participa. Por consequência, sua significação extrapola as reflexões que aqui serão sistematizadas, sendo uma realidade aberta a outras leituras e interpretações.

Proponho pensarmos por uns instantes como o antropólogo Lévi Strauss (1989) que o rito expressa o mito, contribuindo para a conservação de uma memória e observar a Festa da Congada, como a expressão de uma narrativa, de uma memória codificada, uma ação simbólica e dramática que vividifica no imaginário popular elementos da História da presença da população negra no Brasil, tal como um grupo que reconta a si mesmo e torna público elementos de seu passado.

O historiador Pierre Nora propõe o conceito de “lugares de memória” para falar de artifícios que atuam na contramão da aceleração do tempo, bloqueando o trabalho do esquecimento, materializando um saber imaterial e atribuindo sentido à vida. Os lugares de memória, são lugares “nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos, sendo ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e servindo, periodicamente, para uma chamada concentração da lembrança”. (1993, p.21-22)

Na Congada, cada terno (grupo) representa um reino visitando um ao outro de modo festivo, reforçando uma memória sobre a vida na África, anterior a escravidão, onde reis e rainhas negros eram coroados. Segundo o historiador e Comandante Geral da Congada de Uberlândia, Jeremias Brasileiro, os “Ternos se constituem através de um grupo de pessoas que se identificam com um tipo de canto; percussões; vestuários; linhagens de família; amigos; vizinhos e devotos, que terminam por agregar um conjunto de pessoas sob a liderança de um capitão principal”. (2001, p.54)

Além da forte presença negra, que até então eu não havia identificado na cidade, os elementos estéticos trazidos por estes ternos centralizaram minha atenção. Conheci dois instrumentos musicais que até então nunca tinha visto: a gunga e a patagoma.

A Gunga é uma espécie de chocalho feito de latas, atado aos tornozelos e que produz som na medida em que o indivíduo caminha, corre, dança e movimentando os pés. Ouvi de participantes da Congada duas descrições distintas sobre este instrumento. No primeiro relato a gunga faz alusão a sinos que eram amarrados aos pés do escravo “fujão”, para denunciar qualquer movimento na tentativa de fuga. No segundo relato, a gunga assemelhasse a folhas e ervas amarradas as pernas para afugentar os mosquitos quando os escravizados fugiam pela mata.

Embora distintos, os dois relatos relacionam o instrumento a fuga do cativeiro. Na festa do Congado, a gunga é tocada com vigor e dá brilho a música da Festa.

Figura 3: Congadeiro do Terno
Moçambique Estrela Guia



Fonte: Elaborada pela autora

Figura 4: Gunga



Fonte: Elaborada pela autora

O outro instrumento a que me referi é a Patagoma, também semelhante a um chocalho, mas com a forma de dois pratos metálicos fundidos um ao outro. Seu formato e o modo como os congadeiros o manipulam, remete a bateia, uma ferramenta utilizada no garimpo durante a mineração de metais preciosos¹².

Estes são alguns poucos exemplos de como na materialidade da Festa a ancestralidade africana e parte da história da população negra no Brasil é lembrada e celebrada.

Figura 5: Crianças congadeiras

Nesta fotografia identificamos dois instrumentos musicais específicos da Congada, o menino que segura o cajado porta a gunga, o outro a patagoma.



¹² <https://youtu.l>
tocados durante

a sendo

Fonte: Elaborada pela autora

Além de ser um espaço de rememoração, a Congada tem visivelmente uma força própria do tempo presente, ela movimenta uma forma específica de socialização, uma rede de trocas, uma forma de se ver e de se pôr no mundo, reforçando os vínculos da comunidade que a vivencia, e a demarcação de um lugar de fala, de expressão de uma outra estética contra hegemônica.

Nos ternos se encontram várias gerações e as crianças tocam e dançam entre velhos e adultos, assumindo papéis e responsabilidades no cortejo. Assim os saberes e o gosto pela Congada vão sendo transmitidos para os mais jovens, desenvolve-se uma educação rítmica e religiosa ao mesmo passo em que se reforça o orgulho e a valorização de uma identidade coletiva. Nesse encontro de gerações, elementos tradicionais e contemporâneos se sobrepõem, óculos escuros são articulados com búzios e tênis com luz de led enfeitam os pés dos meninos que tocam gungas.

Figura 6: Anjos Marujos Azul de Maio



Fiquei maravilhada com a beleza e com a força da Congada. As cores vivas dos trajes, as contas, a seda, as fitas, o guipir, coroas, mantos, cajados, instrumentos, células rítmicas, toda a estética, a unidade e naturalidade dos grupos e a vida que esta manifestação mobilizou.

Figura 7: Terno Catupé Azul e Rosa



Fonte: Elaborada pela autora

Figura 8: Congo Camisa verde



Fonte: Elaborada pela autora

A visualidade do centro da cidade ficou explicitamente alterada, pareceu-me que de uma hora para a outra a população havia sido trocada. A presença de tantos negros e negras vaidosos de si, provocou em mim uma sensação de conforto, uma identificação estética, uma sensação de pertencimento. Com a Congada pude finalmente ver aqui nas terras mineiras outras belezas, outras cores, outros modos de vestir, de arrumar os cabelos, de dançar, distintos da estética hegemônica padrão. Durante o restante do ano, onde ficam

escondidos tantos negros e negras? Na periferia? Nos postos de trabalho? No interior das casas?

Figura 9: Congo Camisa Verde



Fonte: Elaborada pela autora

Figura 10: Congo Camisa Verde

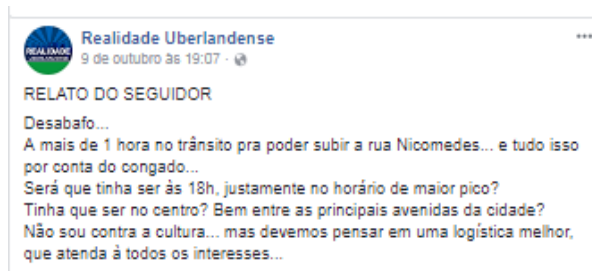


Fonte: Elaborada pela autora

Passado o meu deslumbramento, busquei ouvir outras interpretações sobre a Festa. Constatei que, embora seja tão rica, pulsante e plural a Congada também incomoda. Há quem defenda que ela deve ser transferida do centro para um lugar mais afastado sem intervir no fluxo e na paisagem da cidade. Há quem interprete as alterações que esta manifestação provoca na organização do trânsito e no ritmo dos deslocamentos com incômodo, sem entender que nisso também reside uma riqueza, uma força cultural capaz de promover uma outra ordem do espaço e do tempo.

Quando fui procurar por matérias e publicações que trouxessem comentários sobre a Festa, me deparei com uma postagem no Facebook, feita através de um perfil chamado “Realidade Uberlandense”¹³, um post anônimo, escrito por alguém muito incomodado com o engarrafamento ocorrido, no seu entendimento, por conta do Congado, e que questionava se a Festa precisava realmente acontecer numa região central. A publicação recebeu rapidamente mil comentários, mais de duas mil curtidas e cento e cinquenta e nove compartilhamentos, o que demonstra que é um pensamento recorrente em muitas pessoas.

Figura 11: Realidade Uberlandense - postagem



Fonte: < <https://www.facebook.com/realidadeuberlandense/posts/1560924500640278>> acesso em 14/10/2017

¹³ O perfil “Realidade Uberlandense” conta com mais de 190 mil seguidores, e atua como uma espécie de porta voz dos acontecimentos da cidade divulgando relatos, denúncias e comentários de moradores ou pessoas que por aqui transitam. Pode ser acessado através do link <<https://www.facebook.com/realidadeuberlandense/>>



Li alguns dos comentários e não identifiquei nenhuma referência aos agentes de trânsito que poderiam ter cuidado da reorganização do fluxo de veículos durante a Festa, a grande maioria das pessoas comentou diretamente a legitimidade ou não da Congada acontecer numa região central da cidade, o que evidencia que há uma disputa pelo uso deste espaço.

Houveram falas raivosas de ambos os lados, uns contrários e outros favoráveis a Festa. As pessoas que se posicionaram favoráveis, em sua maioria, citaram o fato da Congada em Uberlândia ser uma celebração centenária como um argumento importante para a sua permanência, enquanto que a maioria das pessoas contrárias reconheciam tratar-se de uma manifestação cultural tradicional, porém que está deveria acontecer fora do centro sem interferir no fluxo cotidiano. Destaquei alguns dos comentários para termos uma noção mais nítida dos argumentos.

“ – Nossa festa não vai parar porque vocês querem, são mais de 100 anos de tradição, 2 dias. Vocês têm mais de 300 dias para reclamarem lá na prefeitura, não vão pq não querem, agora fica incomodado com dois dias de festa?!”

“ - Não importa a idade da festa não, nem quantos dias do ano que não tem a festa também, o que importa é que é dois dias do ano atrapalhando quem está indo estudar, quem está saindo do trabalho, quem está indo para o trabalho... Não custa nada manter a tradição em outro horário, ou em outro lugar que não venha parar a cidade.”

“ - Parece até piada. É interessante que a maioria desses “doutores virtuais” não aparecem quando esses mesmos engarrafamentos são acometidos por conta de outros eventos culturais. Não é intolerância não, é desmerecer a cultura alheia.”

“- Falta de respeito com o cidadão uberlandense. Pago imposto nessa bosta de País, para ficar dentro de um ônibus cheio sem o a bosta de um cobrador por conta do congado. Nada contra, mas poxa velho numa segunda feira. Sendo que tem feriado na quinta. Falta de vergonha. E antes que fale, sou contra qualquer burrice que tranque o centro da cidade em horário comercial!!!!”
([facebook.com/realidadeuberlandense](https://www.facebook.com/realidadeuberlandense); 14/10/2017)

A postagem e os diversos comentários evidenciam a necessidade de uma educação patrimonial, do estímulo a um processo de conhecimento, apropriação e valorização por


parte da população uberlandense, desta e de outras manifestações populares, capacitando a população do município para o melhor usufruto de seus bens culturais. Não tem bastado a existência da Festa e a salvaguarda desta enquanto Patrimônio Cultural e Imaterial do Brasil, a população evidentemente carece de ser educada quanto aos seus valores, sentidos e significados. Segundo documento produzido pelo IPHAN

A Educação Patrimonial é um instrumento de “alfabetização cultural” que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido. Este processo leva ao reforço da autoestima dos indivíduos e comunidades e à valorização da cultura brasileira, compreendida como múltipla e plural. (1999, p.4)

As críticas contrárias à permanência da Festa no centro da cidade, falam como se a urbanização como hoje a conhecemos sempre estivesse aí, fosse anterior a toda História de ocupação do território.

Ao invés de pensar que a Festa de Congo atrapalha o ritmo da cidade, é importante pensar quanta cultura a cidade apaga, quanta potência e diversidade o ideal de modernidade e progresso esconde, camufla, sufoca em seu ritmo padrão de funcionamento. Importante também pensar qual modelo de desenvolvimento a população da cidade quer para si, se é mesmo este que está posto, ou um outro que leve em consideração a História, as memórias locais e a História de vida das pessoas.

Pierre Nora, nos alerta de que estamos vivenciando uma “aceleração do tempo”, um contexto de deliberada ruptura com o passado, numa incessante busca pelo novo, pela novidade, em que os sentimentos de pertencimento e continuidade se esfacelam. Neste cenário, os ideais modernos de progresso, avanço, eficácia e eficiência orientam os modos de perceber e representar o tempo, no sentido de uma dessubjetivação, uma temporalidade que se impõe como genérica, neutra, e mesmo democratizante, mas que assola o mundo inteiro com a violência da mundialização, da massificação, da mediatização que tenta soterrar a diversidade em nome de uma fictícia igualdade de direitos e de manifestação. Essa perda de referências nos lança num vazio significativo, onde já não importa mais saber de onde viemos, mas para onde estamos indo.



Daí a importância dos lugares de memória, enquanto espaços que administram a presença do passado no presente, através deles é possível a um grupo manter por artifício e por vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida. Enquanto o discurso histórico, tende a universalidade científica, a explicação do que foi em contraste ao que é, e está submetido a uma técnica que pressupõe distanciamento do que se analisa; a memória pertence ao campo do vivido, ela existe na experiência concreta de grupos vivos que consciente e inconscientemente dizem a si mesmo o que é preciso reter do passado para preparar o futuro. Ela emerge do grupo que ela mesma une. Por ser viva, a memória está em permanente evolução, exposta à dialética da lembrança e do esquecimento “vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. [...] A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente [...] se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto”. (NORA, p.9)

Uma festa como a do Congado em Uberlândia se posiciona numa perspectiva contrária ao ideal de massificação. Com sua dinâmica singular, a Festa se ergue enquanto diferenciação, enquanto ato de resistência diante de uma perspectiva massificante dita global, mas que podemos chamar de neocolonial. A organização que se manifesta da Festa, produz espaços de convivência, relações sociais, vínculos, elos de solidariedades; transmite saberes e reforça a possibilidade de um grupo dizer a si mesmo e aos outros quem é, como se organiza, no que acredita. Pierre Nora nos diz que os lugares de memória são:

Os rituais de uma sociedade sem ritual; sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza; fidelidades particulares de uma sociedade que aplaina os particularismos; diferenciações efetivas numa sociedade que nivela por princípio [mais diferencia na contingência]; sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos. (1993, p. 13)

As formas de expressão cultural contribuem para saber quem somos, como nos constituímos e nossas potencialidades de ação. A cultura, é um mecanismo de produção de significados (GEETZ, 2008) que medeia nossas relações, orienta e restringe nossos modos de sentir, de ser e de agir, daí a importância de saber que podemos ser outros, de

outros modos, com outras cores. A valorização das manifestações culturais tradicionais enquanto um patrimônio, reside justamente no fato da diversidade cultural ser uma de nossas maiores riquezas enquanto espécie, por revelar outros modos de ser no mundo.

Afinal, nem só de funk e sertanejo vibra o Triângulo Mineiro!

Conclusão

Faz-se necessário tomar como prioridade a preservação, valorização e divulgação da diversidade cultural que compõe as identidades brasileiras, atentos as tradições e saberes ancestrais que nos constituem.

A memória, a História e a herança cultural dos povos, o respeito a sua ancestralidade são elementos geradores de sentimento de identidade. Fortalecer a resistência de manifestações artísticas de caráter tradicional potencializa a força da diversidade artística e cultural, frente aos mecanismos da indústria cultural de massa que produz, difunde e comercializa uma “cultura” enlatada dita global, que se apropria do que lhe é de interesse, tira tudo que tenha um caráter local, regional, tradicional e por excelência preenhe de significação para um grupo em específico visando a elaboração de um produto genérico passível de ser consumido “globalmente”.

Há passados que não passam, a congada revela uma presença que muitos querem esconder e uma História que muitos gostariam que fosse esquecida. Sua (r)existência promove um exercício de alteridade, de encontro com o outro, com o diverso. O reconhecimento de sua legitimidade e importância contribui para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

“
Dói, dói, dói.
Deixa doer.
Até para o ano
Se eu não morrer.¹⁴
“

¹⁴ Letra de música ouvida durante a Festa da Congada de Uberlândia 2017.

Fotos

MUELLER, Izis Guimarães. **Festa da Congada de Uberlândia Minas Gerais**. Outubro de 2017

Referências bibliográficas

BRASILEIRO, Jeremias. **Congado em Uberlândia** - espaço de resistência e identidade cultural, 1996 – 2006. Uberlândia, 2006, 74 fl. Orientador: Professor Doutor Antonio de Almeida. Monografia (Bacharelado) – Universidade Federal de Uberlândia. Curso de Graduação em História

CALÁBRIA, Juliana. **Distintas Possibilidades de Negritude e Tradição. Um Estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Uberlândia – MG**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Liliana de Mendonça Porto. Curitiba, PR. 2008

GEERTZ, Clifford. A **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

IPHAN. **Guia básico de educação patrimonial**.1999 Disponível em <
http://portal.iphan.gov.br/uploads/temp/guia_educacao_patrimonial.pdf.pdf>.

LÉVI-STRAUSS. Claude. **O Pensamento Selvagem**, Papyrus, São Paulo, 1989

NORA. Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Trad.: Yara Aun Khoury. Projeto História. Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História. ISSN 2176-2767

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 4 - Culturas, Sociabilidades e Memórias

EM MEIO A AFETOS E OBJETOS: AS TROCAS DE DÁDIVAS EM UMA
MORADIA COLETIVA

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves

RESUMO: Neste trabalho, relato algumas experiências afetivossexuais de estudantes intercambistas em Belo Horizonte (MG). Estes/as universitários/as vêm de cidades da Argentina, Chile e Paraguai para estudar na UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais) e residir por seis meses na capital mineira. Por meio das observações e entrevistas, percebe-se que a experiência de intercâmbio se articulava com a vida de residente nas moradias da UFMG. Neste contexto, havia certas práticas disciplinares, uma arquitetura panóptica e um controle da entrada de visitantes, isto forçava os/as intercambistas a se envolver em trocas de objetos e favores para tornar possíveis seus encontros afetivos. Através desta “economia política do sexo” (Rubin, 1986), chaves, colchões e empréstimos de quartos circulavam entre os/as intercambistas e moradores/as brasileiros/as. Estes objetos e favores além de facilitar a pernoite de visitantes, produziam pessoas e relações, influenciando na vida afetiva dos/as intercambistas.

Palavras-chave: Intercâmbio, Moradia Universitária, Circulação de bens, Interdependência.

Introdução

Este trabalho resulta de entrevistas e observações etnográficas nas moradias universitárias da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais). A própria consubstanciação da pesquisa nesse locus em específico remonta alguns imponderáveis ao longo de quase um ano de campo. A princípio, eu pretendia coletar relatos sobre as dinâmicas identitárias de estudantes intercambistas em Belo Horizonte (MG). Estudantes estrangeiros/as que permanecem de um a dois semestres na UFMG. Trata-se, portanto, de uma condição de mobilidade bastante peculiar, categorizada na literatura enquanto migração temporária (Gusmão, 2008), deslocamentos transitórios (Mourão, 2008), ou de migração estudantil (Cerqueira et al, 2010). Em Belo Horizonte, durante a realização da pesquisa, percebi que não fazia muito sentido examinar as identidades dos/as estudantes. Na verdade era preciso entender como as próprias diferenças eram socialmente construídas entre eles/as durante a estadia no Brasil e na UFMG. Em suma, ao invés de tomar essas “identificações” (Hall, 2010) enquanto dadas, o campo me levou a observar de que forma a produção das diferenças era tecida no interior de um mesmo espaço (Gupta; Ferguson, 2008), as Moradias Ouro Preto (MOP I e II), local de residência dos/as intercambistas e estudantes brasileiros/as da UFMG em Belo Horizonte, no Bairro Ouro Preto.

Conforme transcorria a investigação, dei-me conta de que o objeto de pesquisa migrara das dinâmicas identitárias para as sexualidades. Durante o campo, observei que as transformações mais drásticas experimentadas pelos/as interlocutores/as de pesquisa se davam em suas trajetórias afetivas e sexuais. Com o intercâmbio, as vivências destes/as estudantes, advindos/as da Argentina, Paraguai e Chile, eram atravessadas por certas distâncias e alguns desafios corriqueiros para poder levar a cabo os seus encontros afetivos, sobretudo, a partir do momento em que eles/as residiam nas moradias universitárias. Para lançar luz nesse processo como um todo, o texto é composto em duas seções. Na primeira, descrevo as espacialidades e as práticas disciplinares nas moradias

da UFMG. Na segunda, remeto às estratégias adotadas pelos/as moradores/as e intercambistas para burlar a fiscalização por meio da troca de objetos e favores entre eles/as¹⁵.

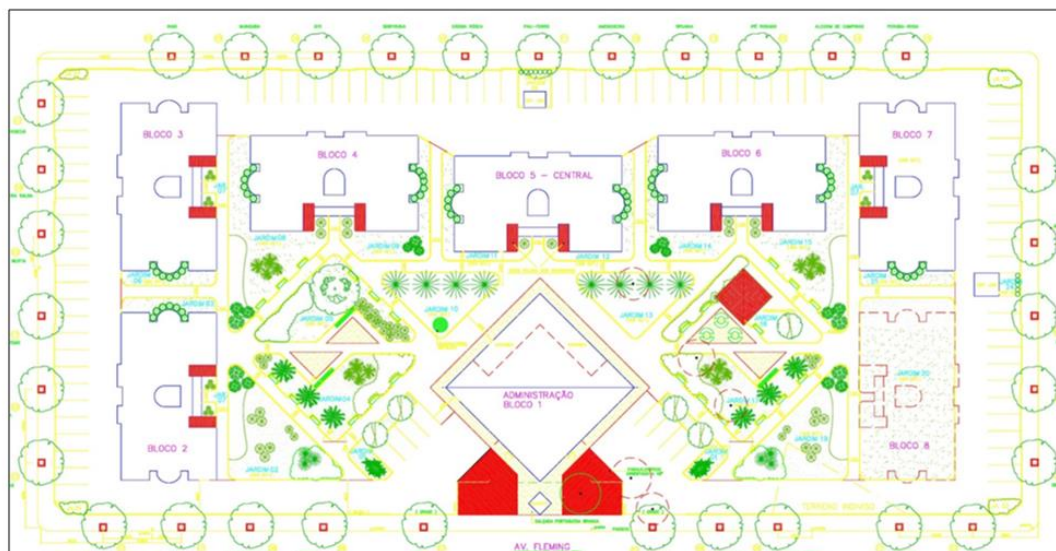
Claustros, portas e visualidades

A estrutura arquitetônica do complexo de moradias universitárias da UFMG é distinta nas duas unidades, separadas entre si por menos de seiscentos metros de distância na Avenida Fleming, no Bairro Ouro Preto. Na Moradia I (MOP I), há seis blocos com três andares, cada andar contendo dois apartamentos. Além disso, a MOP I conta com uma quadra esportiva e um centro de convivência. Nesse mesmo prédio funciona a Administração e a portaria. Os blocos e a quadra ladeados compõem três traços retilíneos imaginários que, combinados entre si, formam um retângulo, onde, no ponto médio, se localiza o prédio da Administração e do centro de convivência.

Na planta baixa todos os blocos estão dentro do campo visual dos vigilantes que se posicionam na portaria e de certo modo das/os funcionários/as da Administração:

¹⁵ Este trabalho apresenta uma versão resumida dos principais resultados de pesquisa contidos na dissertação intitulada: “De portas abertas: a circulação de dádivas e o processo de individualização de universitários/as intercambistas nas Moradias da UFMG”. Para maiores detalhes, vide: GONÇALVES, A. A. O. **De portas abertas: a circulação de dádivas e o processo de individualização de universitários/as intercambistas nas Moradias da UFMG**. 2017. 245 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

Imagem 1 - Planta aérea da MOP I



Fonte: DMAE/UFMG, 2016.

O desenho pontilhado do suposto bloco 8 é o local onde se situa a quadra esportiva. Pela imagem acima, apenas as entradas dos blocos 3 e 7 se escondem na meia lua dos contornos dos blocos 4 e 6, respectivamente. Todos os demais blocos estão expostos à visibilidade uns dos outros. Não há medianeiras. Onde não há vidros transparentes, há basculantes à altura do parapeito; onde não há portas, há sacadas. Ao anoitecer, a luz amarela dos corredores entre os apartamentos recorta as silhuetas e qualquer *flâneur* pode fitá-las subindo as escadarias desde os jardins em frente aos blocos 2, 4 e 6. O que não é visto nesse grande claustro interno, pode ser observado por meio das rondas externas dos porteiros através do contorno dos blocos e das passagens em direção ao estacionamento. Percorrendo o retângulo de uma ponta a outra também é possível visualizar algo. Nesse momento, são as sacadas que se tornam conspícuas, enquanto as janelas e as portas, no lado intestino do claustro, auxiliam os passos airosos do vigilante no estacionamento.

Na Moradia 2 (MOP II), tem-se uma disposição física semelhante, embora, nesta, os arquitetos e engenheiros da UFMG parecem ter apostado mais numa vigilância amigável e sorrateira. No lugar dos apartamentos de seis quartos, há oito habitações, sendo quatro quartos de cada lado atravessados por um corredor ao meio. Ao centro dos

blocos situa-se uma praça ao invés de um centro de convivência, e para garantir que nada escape da visualidade anônima e eterna dos/as transeuntes no rossio ou dos/as espectadores/as no alto dos prédios, faz-se, frequentemente, uma poda de árvores. O que não está submetido à ditadura do olhar, aparece em diligências sonoras incorporadas. Um dos intercambistas evitava fazer ligações para sua família quando estava no bloco, pois, segundo ele, o conteúdo do diálogo poderia estar sob a oitiva da audiência escusa do outro lado da parede, de uma face desconhecida que se espreita pela fenestra e, finalmente, pela auscultação banal do vizinho de cama.

Em *Vigiar e punir*, Foucault (2010), constatou que a definição de unidades celulares hábeis para comportar cada corpo, a estipulação de horários e a inversão do princípio da masmorra pelo enfoque constante da visibilidade e da luz é própria dos dispositivos disciplinares e panópticos:

As instituições disciplinares produziram uma maquinaria de controle que funcionou como um microscópio do comportamento; as divisões tênues e analíticas por elas realizadas formaram, em torno dos homens, um aparelho de observação, de registro e de treinamento. Nessas máquinas de observar, como subdividir os olhares, como estabelecer entre eles escalas, comunicações? (Foucault, 2010, p. 167).

Em resposta a indagação suscitada por Foucault, nas moradias, além do regime do olhar nos espaços abertos, praças e na ronda dos porteiros, é possível detectar um panoptismo em miniatura nos apartamentos. Nestes ambientes, vê-se dois tipos de habitação: as quitinetes duplas e o conjunto de quartos habitados/as pelos/as moradores/as brasileiros/as. Nesses últimos, há na MOP I três quartos dispostos de cada lado; entre eles existe um passadouro ancho em que, ao final, figuram os dois banheiros. Cada um dos toaletes apresenta duas portas, uma que dá acesso ao vaso sanitário e outra correspondente à ducha. Na frente de ambas as portas, encontra-se uma pia com espelho localizado na parte superior; três pessoas de cada lado podem dividir o mesmo espaço e porventura ver

a outra sair de uma das entradas. Ao todo são dez portas em um mesmo recinto, sem citar a do ádito principal do apartamento. Aqui, observa-se, por um lado, o ímpeto de quadriculamento, cada estudante ocupa uma unidade celular específica, o vaso sanitário é separado da ducha e da pia, o que cumpre com o ideal de decomposição das coletividades no poder disciplinar. Por outro lado, estabelecem-se localizações funcionais, particularmente efetivas em dirimir comunicações duvidosas e fazer funcionar atividades por quadrantes distintos, isto é, aquele/a que defeca não pode se banhar ao mesmo tempo (Foucault, 2010).

Nas quitinetes duplas, ocupadas pelos/as intercambistas na MOP I, não há muito âmbito para intimidade, as camas estão posicionadas uma ao lado da outra e os parapeitos, que dividem o ambiente do quarto em relação à cozinha, e a pequena antessala permitem que um/a companheiro/a veja e escute o/a outro/a em todas as suas práticas diárias: ao dormir, ao cozinhar, ao tomar banho, ao utilizar o computador, e quem sabe, ao receber uma visita. Há ainda mais um aditivo que complementa esse jogo de olhares, a varanda. Caso um/a dos/as residentes se ausente, deixando o/a outro/a sozinho/a, os/as transeuntes na rua paralela podem vê-lo/a, mesmo quando os vigilantes não andam pelo estacionamento empunhando seus bastões eletrônicos.

É possível dividir o dispositivo panóptico da MOP I e II em três frentes: a) uma relativa aos âmbitos abertos, em que pouco importa a dimensão pessoal do olhar, ou seja, não há grande diferença entre os/as controladores/as designados/as e o público. Um/a morador/a, um/a visitante, um/a funcionário/a da limpeza, um vigilante, qualquer uma das figuras tomadas ao acaso podem colocar as engrenagens da vigilância perpétua para funcionar, talvez seja por isso que os vigilantes possam ser apenas “porteiros”, como bem frisou uma das funcionárias da FUMP¹⁶; b) uma segunda referente ao panoptismo em miniatura encontrado nas quitinetes e nos apartamentos, o que torna o dispositivo disciplinar menos uma artimanha externa e mais algo incorporado, aderido internamente

¹⁶ A Fundação Universitária Mendes Pimentel é a instituição responsável pela manutenção e administração do Complexo Ouro Preto de Moradias, conforme o regulamento (2009) deferido pelo Conselho Universitário da UFMG.

ao corpo dócil, na dimensão temporal de elaboração do ato, nos tipos de silêncios possíveis e, finalmente, na maneira como as portas são manipuladas, sem o acionamento das trancas pelas chaves e, eventualmente, abertas por moradores/as e intercambistas; c) uma terceira e última que cumpre com o desiderato do saber e poder contido na *História da sexualidade: a vontade de saber* de Foucault (2015).

Para que um/a visitante acesse as moradias, ele/a deverá portar um documento de identificação e o número do bloco e do apartamento/quitinete. O porteiro toma o documento empunhado pelo/a externo/a e o registra em um programa eletrônico de controle de visitas. Depois de concluída essa etapa, ele interfone para o/a interno/a. Caso esse/a não venha a atender, o porteiro, às vezes, por uma má vontade extremamente providencial com o esquema disciplinar contido ali, pedirá ao/à visitante que entre em contato com o/a membro interno e peça que ele/a venha até a portaria recebê-lo/a. Por meio de uma inspeção visual sutil, o porteiro averigua se as duas pessoas realmente se conhecem. Em resumo, ao final desse processo, há tanto uma relação de poder, por vezes, descentrada na falha técnica dos interfones ou na imperícia do/a visitante que se esqueceu do número do apartamento, quanto uma produção de saber, o nome completo e número de RG dele/a estarão relacionados ao número do bloco e do apartamento. Uma vez feito o cadastro do/a visitante, a portaria produz estatísticas e uma rede de anotações quase perfeitas sobre qual das moradias ele/a frequentou, em qual bloco e apartamento esteve e por quanto tempo permaneceu ali, porque, na saída, o/a externo/a deve dar “baixa em seu nome”. Assim, escalonam-se dois conjuntos de dados, dos/as visitantes e de seus/suas conhecidos/as portaria adentro, interpolação de nomes e números em um só feito (Foucault, 2010).

No sistema de portarias, averiguou-se que existia uma distinção. Os/As intercambistas, na qualidade de recém-admitidos/as, tinham um tratamento mais restritivo, uma vez que não podiam receber visitas após as 22 horas e nem estavam autorizados/as a hospedar um/a visitante durante uma noite. Enquanto que entre os/as internos/as de longa admissão – i. e., os/as residentes nacionais – imperava até então uma “diplomacia do fingimento” (Gaspar-Neto, 2014), ou seja, os/as moradores/as

brasileiros/as navegavam nos labirintos dos preceitos regulamentares e até mesmo zombeteavam deles em certos momentos e os porteiros podiam criar dificuldades para admitir a entrada de um/a visitante, mas ao final ele/a passaria noites a fio, com pouca ou quase nenhuma intervenção dos funcionários. Esta sinuosidade formal do sistema de portarias era facilmente contornada pelos vínculos de amizade entre os/as estudantes em intercâmbio e os/as residentes brasileiros/as, afinal era comum que os/as últimos/as emprestassem seus nomes aos/as primeiros/as para que eles/as pudessem receber visitantes.

Na seção seguinte, partindo dessa circunstância em que os/as intercambistas “tornaram-se vizinhos” (Ribeiro, 2005, p. 8) dos/as demais residentes, explico como eles/as foram aos poucos constituindo uma “malha de relações” e interdependências (Ribeiro; Feldman-Bianco, 2003), expressa na circulação de objetos. Não seria exagero afirmar que se observara nos parágrafos abaixo “como as coisas constituem as pessoas” (Miller, 2009, p. 423) através das relações. Sem este sistema de trocas, alguns relacionamentos e os epítetos que os acompanham – namorado/a, ficante, peguete – seriam asfixiados pelo controle disciplinar da FUMP.

Emprestar, doar e retribuir: uma economia política do sexo

À medida que se avançava no trabalho de campo, percebi, cada vez mais, a necessidade de complementar as observações diretas com incursões *on-line* no Facebook. Assim, inteirava-me das postagens dos intercambistas, recebia convites por alguns/algumas deles/as a ir às festas da moradia. Com isto, deparei-me com uma organização social extremamente complexa de empréstimos, doação e venda de artigos nas MOP I e II, além de perceber como no corolário das interações físicas, os/as internos/as aproveitavam-se do meio digital para fazer fofocas, flertar com alguém ou enviar indiretas malquistas etc. Nessas trocas rotineiras, os itens mais contados eram a impressão de documentos e o empréstimo de máquinas de lavar, mas, para além destes,

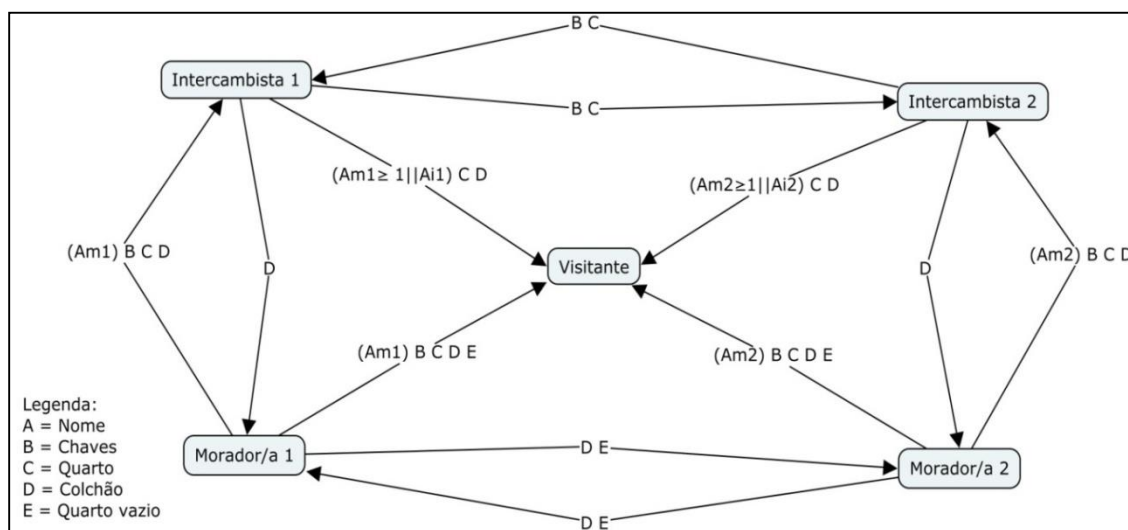
também havia uma imensidão de objetos, itens e favores transmitidos entre eles/as: agulhas de costura, palitos de churrasco, bolas de isopor, aparelho de aferir pressão, canela, açúcar, erva doce, vinagre, rolo de barbante, bicicletas, balança, tabuleiro, fogão de acampamento. Enfim, havia uma diversidade de itens, necessidades e circuitos de trocas.

Quando, no decurso do semestre, as máquinas na lavanderia estragaram, afetou-se a integração social entre moradores/as e intercambistas. Na MOP II, os/as intercambistas não contam com uma lavanderia e estão proibidos/as pela Administração de se deslocarem até a MOP I para usufruir das máquinas de lavar, o que os/as leva, desde o princípio do intercâmbio, a interagir com moradores/as brasileiros/as. Ao invés de ocupar o tempo com o dorso dos dedos em uma esfregadeira de um tanque de lavar roupas, o/a intercambista, à medida que estreita laços com os/as moradores/as, pode incluir o uso das máquinas de lavar nos apartamentos dos/as brasileiros/as como mais um dos itens transmitidos nas trocas. Na MOP I, a pura e simples existência da lavanderia impediu, ao menos até quando o funcionamento delas esteve operante, que os/as intercambistas tivessem que se envolver nas diligências sociais desses eufemismos de ordem prática (Bourdieu, 2008) para terem seus vestuários limpos. Porém, quando as máquinas avariaram, eles/as não tiveram outra saída a não ser baterem na porta dos/as moradores/as brasileiros/as para usar suas máquinas de lavar roupas. Essa socialidade do sabão em pó demonstra o quanto, no entorno das trocas, os pontos de aglutinação social mais vívida se sobressaem.

Se, em alguns momentos, os objetos já deixam em evidência as suas provisões úteis, noutros, a obviedade do amaciante e do sabão em pó é substituída por empregos implícitos, eufemizados na sua consubstanciação mesma. Este é o caso de um círculo específico de trocas de favores e bens que detém arraigadas ligações com as experiências afetivossexuais dos/as intercambistas, e que nomearei como “Circulação sexual das dádivas nas moradias”. Por meio dele pode-se averiguar a centralidade desta “economia

política do sexo” (Rubin, 1986) ¹⁷ para as experiências afetivas dos/as intercambistas e moradores/as nas MOP I e II:

Diagrama 1 - Circulação sexual das dádivas nas moradias



Fonte: Gonçalves, 2017.


Em primeira olhadela, o diagrama pode parecer, ao/a observador/a, hermético e de difícil apreensão, porém ele articula a circulação de elementos simples entre determinados agentes, sendo eles/as, os/as intercambistas, os/as moradores/as e os/as visitantes. Esses/as últimos/as não são necessariamente brasileiros/as externos/as que vêm às moradias. O/A visitante pode ser um/a intercambista que viveu por um semestre na MOP I ou II e depois se mudou, no semestre seguinte, para uma república nas cercanias da UFMG; podem ser amigos/as de moradores/as ou de intercambistas internos/as; namorados/as deles/as, entre outras possibilidades. Penso os/as agentes não apenas na qualidade de indivíduos, pois eles/as acabam se comportando como coletividades. Entre intercambistas, moradores/as e visitantes, para que os/as primeiros/as possam levar os/as

¹⁷ Gayle Rubin (1986) propõe esta expressão para designar como as atividades sociais e políticas não estão desvinculadas do exercício da sexualidade.

terceiros/as, eles/as requerem a intermediação de um/a ou mais moradores/as, devido ao controle mais restritivo de visitas em relação aos/às intercambistas feito pelos vigilantes.

As coisas trocadas são nomes, chaves, quartos, colchões e quartos vazios. Em uma habitação qualquer encontramos todos esses artefatos reunidos. Todas as habitações contêm, ao menos, uma cama encimada por um colchão, possuem chaves e estão atreladas ao nome de um/a ou mais residentes, e quando não têm pessoas, estão vazias. A singela distribuição proposta dos bens trocados pode parecer tautológica à primeira vista, porém o valor socioantropológico das trocas reside tanto nos objetos, quanto nas relações criadas pelas pessoas (Miller, 2007; 2009) que trocam esses mesmos objetos e/ou favores. As relações que são tecidas não ocorrem a todo o momento e nem todas as coisas são trocadas de uma só vez. Por exemplo, o empréstimo das chaves de acesso a um quarto envolve a enumeração óbvia dos componentes, isto é, a cama e o colchão estarão inclusos nessa ação, mas o que está em *close-up* são as chaves e não os artigos que vêm com ela.

Pela legenda do diagrama, faz-se necessário estabelecer algumas distinções elementares. Com a palavra “chaves”, refiro-me ao empréstimo de quartos durante um tempo maior que uma porção de horas; com o vocábulo “quarto”, designo exatamente o inverso da primeira locução, estarei aludindo o ato de emprestar uma habitação durante um lapso temporal menor que um dia. Quando intercambistas e moradores/as se ausentam para participar de uma viagem, eles/as podem não deixar exatamente “as chaves” com uma pessoa, afinal, em grande parte do tempo as portas permanecem escancaradas ou simplesmente fechadas, mas sem que alguém as tranque a chaves. Portanto, ao final, quarto e chaves podem ser a mesma coisa, a diferença reside na dimensão temporal da troca. Veja que, no esquema, as letras representativas de tais artigos, “B” e “C”, frequentemente aparecem juntas. Com a letra “E” atribui um significado específico: refiro-me às habitações desocupadas recentemente nos apartamentos dos/as moradores/as brasileiros/as e, até que ocorra a seleção de um/a novo/a habitante pela FUMP, elas ficarão à disponibilidade deles/as.



No diagrama, os informes verbais sobre os quartos vazios trafegam principalmente dos/as moradores/as entre si e destes/as para os/as visitantes. Os/As intercambistas, geralmente, não os ocupam a não ser apenas para transar com um/a dos/as visitantes contemplados/as com essa dádiva, o que é pouco provável, tendo em linha de conta que eles/as desfrutam de ajustes diversos nas prestações e contraprestações do circuito. O estatuto antropológico concedido à letra “A” é fundante para decifrar toda a estrutura da circulação sexual. Se as relações e coisas trocadas não envolverem, necessariamente, pessoas em sua compleição física de “carne e ossos”, estarão repercutindo símbolos dessas mesmas pessoas, designado pela palavra “nome”. Todas as permutas que abarquem um/a ou mais internos/as em relação ao/à visitante sempre dependerão de um ou mais “nomes” para aquiescer a seu trânsito nas pontes do circuito. Por outras palavras, sem um “nome”, quartos, colchões, chaves ou habitações desocupadas não poderão circular e serem transmitidas a um/a externo/a. Em decorrência da distinção de vigilância no sistema de portarias, os nomes de moradores/as e intercambistas não são equivalentes nas trocas, já que os nomes dos/as últimos/as perdem seu “valor” efetivo após 22h, enquanto os/as moradores/as podem hospedar os/as visitantes após esse horário.


A diferença institucional entre os dois entes internos parece corroborar ainda mais para estreitar os laços entre eles, permitindo ao/à intercambista burlar o regime de visitas por intermédio da ajuda dos/as moradores/as. Não seria exagero dizer que a discrepância de tratamento do sistema de portarias é facilmente suplantada pelas relações de amizade entre intercambistas e moradores/as. No diagrama, emprega-se as expressões “Ai” e “Am” para diferenciar nomes de intercambistas e moradores/as, respectivamente. Tais expressões figuram entre parênteses nas trocas entre morador/a e um/a intercambista e, porventura, deste em relação a um/a visitante.

Em *Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss (2003) averiguou que, no sistema de prestações totais maori, todo *taonga* carregava em si um *hau*, ou seja, todas as propriedades pessoais entre os maori detinham um poder espiritual (*hau*) que as acompanhavam no regime moral da dádiva. Essa essência espiritual do detentor que anima o *taonga* desatava em um vínculo de almas, pois ao transmitir a coisa dada a um

terceiro, este, movido pelo *hau* do *taonga*, retribuía o ato antecedente com outro. Aquele que iniciou o círculo de dons e contradons via-se impelido a devolver a coisa dada para que o *hau* da dádiva pudesse voltar ao seu lar de origem, ao seu território nativo.

Nas moradias, o empréstimo de chaves, por exemplo, demandava um acordo entre dois/duas ou mais residentes. Tendo as chaves de um/a morador/a que viajou ao fim de semana, o/a intercambista dependerá de outros/as dois/duas ou mais para apoiar sua ação. Toda entrada de um/a visitante após as 22h é interfonada para um/a morador/a. Caso ele/a não atenda, o porteiro pedirá que o/a visitante entre em contato com ele/a, chamando-o/a para comparecer na portaria. Depois de sua chegada, procede-se o registro habitual do nome com a conferência do documento. Supondo que o/a intercambista não tenha um/a segundo/a morador/a para dar o nome ou às vezes para ir até a portaria – daí a expressão “Am1>1” –, a entrada do/a visitante não ocorrerá, uma vez que aquele/a que emprestou as chaves está ausente.

No direito maori, caso o *hau* do *taonga* não volte para seu ente de origem isto se torna pernicioso para o próprio agraciado (Mauss, 2003). Na moradia, caso o nome do/a visitante não tenha sido desvinculado ao de um/a morador/a mediante a baixa rotineira na saída, logo o/a morador/a será interfonado/a e os porteiros pedirão explicações. Ao mesmo tempo, o ocorrido pode influir na própria relação entre o/a intercambista e o/a morador/a. Este/a ficará reticente em fornecer o seu “*hau*” em uma segunda ocasião. Nessas operações de troca de favores e bens entre moradores/as e intercambistas, quando os/as primeiros/as facultam uma parte de suas almas, de si mesmos (nomes), aos/às segundos/as para favorecer a entrada de um/a terceiro/a, esta dádiva mais aproxima os dois entes anteriores na troca, ou seja, os vínculos entre morador/a e intercambista são estreitados em favor do símbolo do/a primeiro/a imiscuído na relação entre o/a segundo/a com o/a terceiro/a, o/a visitante. De certa maneira, os laços afetivos de amizade que unem os/as intercambistas aos/às residentes são espécies de retribuições da dádiva recebida no circuito sexual.



Voltemos, agora, para a maneira como os objetos nas trocas podem ser significados. Nas trocas entre internos/as e visitantes, o colchão pode servir para dissimular algo, geralmente ante ao/à externo/a. Quando as linhas de ônibus tenham finalizado o serviço e o táxi seguem inoperantes, o/a visitante não tem outra saída a não ser pernoitar na moradia. Caso seja amigo/a de um/a interno/a, o/a procura, mas ele/a também poder ser convidado/a diversas vezes pelos seus/suas galanteadores/as residentes a dormir nos quartos deles/as. Aquele/a que flertar pode tentar dissimular seu interesse sexual no objeto. Ao pegar um colchão no apartamento ao lado, o/a residente retira a atenção de si e a transfigura no objeto. Assim, as suas pretensões sexuais podem, ao final da operação, aparecer como hospitalidade ou gentileza própria. Entretanto, quando as portas abertas se fecham, a força simbólica incutida no colchão logo se desvanece.

O empréstimo das chaves, por sua vez, já se articulava a outras vicissitudes e não apresentava os mesmos sentidos que o colchão. A circulação de chaves entre intercambistas é assimétrica na MOP I e II, devido a dois fatores: a disposição arquitetônica e a ocupação dos quartos. Na MOP II, as quitinetes são quádruplas, e a chance de que todos se ausentem, disponibilizando a chave para um/a intercambista é relativamente pequena. Porém, nessas circunstâncias estritas, emergem possibilidades mais variadas. Um/a intercambista pode sair mais cedo de uma festa, levando consigo um/a visitante; sua ausência será, amiúde, constatada pelos/as seus/suas companheiros/as de quarto que postergaram o tempo na festa. Pode acontecer também de um/a intercambista levar um/a visitante e se deparar com outro/a dormindo ou mesmo acordado/a. Nesse caso, a prática mais comum era: o quarto quádruplo tendo três moradores, sobra, portanto, um colchão. Este será levado até a pequena antessala da quitinete e os dois, intercambista e visitante, se esconderão à esquerda do umbral entre o quarto quádruplo e a antessala para ter relações sexuais, evitando, assim, certos olhares e tendo os ruídos abafados. Nessa situação, foram necessárias contingências como: o final de uma festa; um/a visitante sem ter onde dormir; um/a intercambista disposto/a a ajudá-lo/a; um colchão sobrando – ou quem sabe, um sofá não empilhado com quinquilharias;

um toque meio desavisado ou um encontro de olhares; e, finalmente, certa ebbriedade pela bebida consumida na festa.

Na MOP I, a rotatividade de pesquisadores/as e docentes nos quartos delimita as possibilidades eróticas nesse cenário. Quando um/a deles/as libera a vaga de uma das quitinetes duplas antes do fim do semestre, o/a intercambista geralmente passa a dispor do quarto somente para si no intercurso de um ou dois meses. Assim, pode tanto receber visitantes com auxílio nominal e prático dos/as moradores/as, quanto emprestá-lo a outros/as intercambistas. Em relação a isso, nos acordos implicitamente explícitos entre eles/as, pesava atos recíprocos que, falhados, geravam condenações dos membros do grupo. Por exemplo, imagine que dessa vez quem viajou foi um/a dos/as intercambistas. Por uma obrigação quase moral, antes de partir da MOP I, ele/a deveria informar sua saída a um/a dos membros do grupo para que esse/a pudesse pedir-lhe, atempadamente, as chaves do quarto. Ao avisar aos/às demais da ausência prevista, em geral nos grupos do WhatsApp ou mesmo pessoalmente, o/a desocupante entregava o molho de chaves àquele/a que assim o/a requeria e, na hipótese de que ninguém respondesse seu alerta no aplicativo telefônico, ele/a ainda deveria repassar as chaves para um/a intermediário/a que faria a vez de assegurar seu repasse a um terceiro. Aquele/a que assim não procedesse era mal visto pelos/as demais e tachado/a como mesquinho/a, desatento/a, uma pessoa a quem não se deve favorecer o empréstimo de chaves em uma próxima ocasião.

Essa “cascata de pequenos vínculos sociais” (Lévi-Strauss, 1976, p. 99), provocada pela circulação das chaves, expressa assim o domínio dos dons recíprocos, em que um/a se sente à vontade para pedir, ficando um/a segundo/a obrigado/a a emprestar e em ambas as direções, sempre para além do que fora pedido e emprestado (Lévi-Strauss, 1976). A obrigação de emprestar talvez se figure com mais estridência no caso das chaves na MOP I, mas aparecem manipulações correlatas dessa ideia no empréstimo de colchões e quartos vazios. Na definição etimológica do termo, emprestar significa confiar algo a alguém em um regime temporário de troca, na condição de ser devolvido. Em uma acepção figurada do vocábulo, emprestar equivale a conceder, a dar, conferir (Priberam, 2016), como se uma substância ou agente concedesse, de maneira efêmera, as suas qualidades a um

segundo corpo, por exemplo: a chuva empresta tonalidades baças e acinzentadas ao céu. Em um ponto, o significado mais denotativo de emprestar resume as características práticas da troca, ou seja, as chaves devem ser devolvidas; em outro, a semântica figurativa remete ao trânsito espiritual eminente nesse enlace de nomes, pessoas, objetos e favores. Em espanhol, “*prestar*” traz sentidos de sair de si mesmo e se estender, *allanarse* da estreiteza seminal, sair das tais mônadas sem janelas, para assim *avenirse* em face de outrem (RAE, 2016). Essa categoria nativa é próxima à obrigação de dar no *potlach* entre os kwakiutl. Fala-se que o chefe, que não oferecia porções suntuárias para destruição ritual, via-se com o prestígio maculado, a sua face apodrecia e ele perdia, na aldeia, autoridade sobre sua família, pois os espíritos já o visitavam com tamanha frequência levando sua fortuna a fazer em migalhas (Mauss, 2003).

A obrigação de emprestar dos/as residentes parece congrega uma só alocação os preceitos de dar e retribuir do *potlach*. Amiúde, o ato de restituir e/ou devolver se dissimulava: as mãos que recebiam a chávena de açúcar do/a vizinho/a ao lado logo aqueciam um bule de água para dar a ele/a uma xícara de café. Com isso, não se devolvia exatamente o açúcar, mas sim a cafeína adocicada. Matérias que se dissolveram entre si junto com mescla de almas de um/a com outro/a. Em outras circunstâncias, a devolução se subsumia em uma concatenação de doadores/as e agraciados/as sem fim. Uma intercambista emprestou um dos colchões sobrantes a um morador, este passou a outro que o repassou a mais alguém. Na iminência de sua partida, ela buscou pela primeira pessoa que não soube lhe informar o paradeiro do colchão, buscou pela segunda e terceira e, quando já estava prestes a desistir, ela resolveu fazer postagens no Facebook na esperança de reportar a todos/as os/as possíveis presenteados/as com a dádiva alheia, entretanto ninguém a respondeu. A efusão de nomes em um idêntico objeto era tamanha que ele literalmente “se perdeu”. A prosopopéia foi além dos seus invocadores, por assim dizer.

Por fim, aventa-se que cada bloco nas moradias funciona como pequenos clãs, cujas trocas se dão entre intercambistas e moradores/as nele residentes e, nesse sentido, o empréstimo de colchões obedece a uma lógica quase clânica. Note que, no esquema, os/as



intercambistas não trocam entre si colchões. Na MOP II, as três quitinetes localizam-se no quinto andar dos blocos que não estão situados um ao lado do outro. Essa configuração física é suficiente para explicar a pouca circulação de colchões entre os blocos. Primeiro, pela comodidade: descer todos os andares de um bloco para ir a outro e voltar carregando um item não tão leve como um colchão requer um dispêndio físico sobejado, ainda mais se fora às 3 da manhã e após a saída de uma festança. Segundo, levar um colchão entre um bloco e outro implica passar pela praça. Com isso, o/a portador/a do objeto denunciará a todos/as que possam vê-lo/a, sejam internos/as ou vigilantes, que há um/a visitante a sua espera.

Já nos instantes finais deste artigo, gostaria de passar em revista as ideias de Miller e Eric Wolf que guardam uma correlação sibilante com as minhas descrições etnográficas. Primeiro, a passagem de Miller (2007) sobre consumo e bens: “uma abordagem de cultura material, com seu foco sobre o objeto, que nos ajuda a ganhar um senso de humanidade mais rico, já que não é mais separado da sua materialidade intrínseca” (Miller, 2007, p. 52-53). Latente nessa formulação (Miller, 2007) consiste em reafirmar que os bens criam relações sociais, algo que Mauss (2003), Lévi-Strauss (1976) e Bourdieu (2008) já haviam circunscritos em seus respectivos trabalhos, mas trilhando por expedientes teóricos um tanto diferenciados entre si. Neste trabalho sobre os/as intercambistas nas moradias, percebemos a condição *sine quo no* das trocas de colchões, chaves e nomes, não só porque elas estreitam laços sociais daqueles/as com os/as demais moradores/as, mas também porque forjam condições possíveis para um senso de socialidade mais apurado, ao ensejar determinados relacionamentos e constranger outros.

Segundo, Eric Wolf (1984), inspirado em Alfred Kroeber, costumava definir o conceito de cultura partindo de seu préstimo metodológico que reside em “procurar conexões”, os conjuntos culturais jamais constituía, em sua perspectiva, uma totalidade homogênea e demarcada e eram, ao contrário, suspensos por constantes processos de construção, desconstrução, reconstrução, sendo interdependentes de planos sociais e culturais mais amplos. Para Wolf, a noção de cultura deveria condensar “as relações materiais, a organização da sociedade e as configurações de ideias” (Ribeiro; Feldman-

Bianco, 2003, p. 275). Aqui, vimos como as trocas de objetos não se explicam *per se*, elas são práticas de resistência às inspeções nas portarias, aos contornos dos claustros e ao princípio de visibilidade imperante dentro e fora dos apartamentos, isto é, a circulação dos objetos está intimamente imbricada ao regime disciplinar no interior das moradias. Se o préstimo da cultura consiste em buscar conexões, logo os nexos existentes entre colchões, chaves e nomes são vestígios das relações materiais e da organização social subjacente entre intercambistas e moradores/as. Destarte, amarrando os liames, vemos que a cultura, materializada nas trocas, e o poder, imbuído nas fiscalizações dos porteiros, estão duplamente implicados, um não se esclarece sem o outro.

Por fim, nos meandros da mistura de nomes e objetos, as chaves, quartos e colchões não só facilitaram a pernoite dos/as visitante, mas foram um pouco mais além: produziram pessoas e relacionamentos.

Referências:

- BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 9. ed. Campinas: Papyrus, 2008.
- CERQUEIRA, M. C. et al. Nômades do saber: um estudo sobre migração estudantil. In: IV COLÓQUIO INTERNACIONAL EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE, 2010, Laranjeiras. **Anais...** Laranjeiras: Editora UFS, 2010. p. 1-15.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- _____. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FUMP – FUNDAÇÃO UNIVERSITÁRIA MENDES PIMENTEL. Manual do morador. Belo Horizonte: FUMP/UFMG, 2009.**
- GASPAR-NETO, V. V. Na pegação: encontros homoeróticos masculinos em Juiz de Fora. Niterói: Editora UFF, 2014.**
- GONÇALVES, A. A. O. **De portas abertas**: a circulação de dádivas e o processo de individualização de universitários/as intercambistas nas Moradias da UFMG. 2017. 245 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. **Antípoda**, n. 7, p. 233-256, jul./dez. 2008.
- GUSMÃO, N. M. M. de. **África e Brasil no mundo acadêmico**: diálogos cruzados. Focus, Campinas, out, 2008. Disponível

em: <<http://www.fe.unicamp.br/focus/textos/GUSMAO%20-%20Africa%20e%20Brasil%20no%20mundo%20academico.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2015.

HALL, S. A identidade cultural da pós-modernidade. 10ª ed. Porto Alegre: DP&A, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1976.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. Marcel Mauss: sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 184-314.

MILLER, D. Sobre pessoas e coisas: entrevista com Daniel Miller. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 52, n. 1, p. 415-439, 2009.

_____. Consumo como cultura material. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 33-63, jul./dez. 2007.

MOURÃO, D. E. Deslocamentos transitórios: a construção do pertencimento entre estudantes guineenses e cabo-verdianos no Brasil. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 9., 2008, Salvador. *Anais...* Salvador: Editora UFBA, 2008. p. 1-19.

PRIBERAM. **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/emprestar>>. Acesso em: 17 ago. 2016.

RAE – Real Academia Española. **Diccionario de la lengua española**. Disponível em: <<http://dle.rae.es/?id=U799kM9>>. Acesso em: 17 ago. 2016.

RIBEIRO, G. L. Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia. Série Antropologia, Brasília, v. 379, p. 1-16, 2005.

RIBEIRO, G. L.; FELDMAN-BIANCO, B. Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf. Etnográfica, v. 7, n. 2, p. 245-281, 2003.

RUBIN, G. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, v. 8, n. 30, p. 95-145, 1986.

WOLF, E. Culture: panacea or problem? *American Antiquity*, n. 49, p. 393-400, 1984.

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 04 – Culturas, sociabilidades e memórias

SOCIABILIDADES LGBT NO ESPAÇO PÚBLICO CENTRAL DE UBERLÂNDIA,
MG

Cássio Henrique Naves Mota

Prof. Dr. Luiz Carlos de Laurentiz

RESUMO: Na cidade contemporânea, sujeita ao capitalismo, é possível encontrar diversas sociabilidades geradas por minorias, especialmente a parcela da sociedade que não se identifica em moldes identitários hetero-cisgêneros, transcendendo o uso comum do espaço público e criando novas territorialidades urbanas. Por meio da análise do espaço urbano da centralidade de Uberlândia, além de um estudo comparativo entre a arquitetura e publicidade de algumas casas noturnas, pretende-se identificar particularidades nas sociabilidades LGBT marcadas por seus ambientes, sejam eles as ruas, os entornos das casas noturnas, dentre outras espacialidades. Pesquisando sobre tais indivíduos e suas afabilidades no urbano é possível identificar que há nesses espaços a presença de dinâmicas heterogêneas e diversas além de sociabilidades de diferentes naturezas, embora a aproximação das casas noturnas analisadas no artigo serem em sua maioria, de mesmo padrão. Estariam todas sociabilidades contempladas pelas centralidades de Uberlândia e seus espaços comerciais abertos ao público LGBT?

Palavras-chave: LGBT, Uberlândia, Circuito, Centro Urbano, Espaço Público.



A cidade e o capital

O sistema capitalista na contemporaneidade subjugou diversos atores e dinâmicas à sua lógica, inclusive a cidade, criando então espaços segregados, relações superficiais e a racionalização do urbano. O ideal da propriedade quando aliado a inquietações sobre a violência urbana por exemplo, reforça para que situações que antes ocorriam nos espaços públicos como o lazer e o valor da cultura aconteçam nos limites internos dos lotes privados: nas casas muradas, condomínios, shopping centers, etc. Jane Jacobs em seu livro *Morte e vida de grandes cidades* (2003) já explicita a condição dos distritos urbanos em ser eficientes ao se mostrarem protegidos e possibilitarem para as pessoas em que neles vivem a sensação de segurança. Um distrito que falha nesse sentido corrobora para outros problemas da cidade.

O ideal de propriedade privada então soma-se de forma segregacionista ao direito da cidade, de vivência do espaço urbano de forma segura e do fortalecimento de sociabilidades, sejam de lazer, cultura, afetividade, dentre outras, fazendo com que apenas algumas camadas mais favorecidas tenham acesso pleno ao que lhe é de direito, além de contribuir no processo de gentrificação dos espaços urbanos. No que Josep Maria Catalá (2013) denomina como mundo pós-moderno, a propriedade privada já não está mais apenas associada ao morar, mas também à possibilidade de interações e aproximação com tipos de sociabilidades limitadas pelas condições financeiras:

Uma vez que no mundo pós-moderno a vida é imaginária, não é preciso deixar a casa para viver plenamente. Na pós-modernidade, deixar a casa se não for para ir a outra casa, a outro edifício, tem cada vez menos sentido. A existência acontece literalmente no edifício: seja por estar no seu interior, enquanto a viagem de um a outro se experimenta como aventura, como anteriormente, mas se trata de uma aventura desprovida do valor ontológico. Não é qualquer um que se sente realizado saindo de casa, mas, pelo contrário, só em seu interior adquirem algum sentido as

experiências que de algum modo tiveram fora. O espaço existente entre os edifícios, entre a casa, o lugar de trabalho e do ócio é uma paisagem incontrolável, um território que escapa, ou parece escapar do controle que a imagem exerce em outros âmbitos. A casa, o lugar de trabalho e o de ócio são os pontos limite de um jogo de coordenadas cuja confluência determina a posição do imaginário, um imaginário cuja localização coincide com a cidade. (CATALÁ, 2013, p. 53)

Nas grandes cidades brasileiras é possível perceber o fenômeno de forma clara ao analisar grandes empreendimentos e suas estratégias. A arquiteta e urbanista Paola Jacques (2006) em seu texto *Territórios Culturais na cidade do Rio de Janeiro* analisa as dinâmicas territoriais e o que denomina como “culturalização das cidades”, em que a própria cultura é utilizada como produto de marketing para fomentar o turismo e como consequência a gentrificação.

É o caso do plano de recuperação e revitalização da região portuária do Rio, que tinha como pretensão abranger uma área de 320 ha e “fomentar a economia local, equilibrar as áreas de renovação com as de preservação, recuperar a acessibilidade dos bairros e as condições ambientais, abrigar novos usos, estimular parcerias” (JACQUES, p. 83, 2006). Por se originar do exterior, ou seja: o usuário alvo não ser a população ali existente e sim turistas e investidores, a noção de cultura é esvaziada e a identidade do local é perdida.

Uberlândia, por sua vez, a cidade mais populosa da mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba e segunda maior do estado de Minas Gerais, é uma cidade de médio porte com destaque primordial nas dinâmicas socioeconômicas do seu entorno e por também se localizar em entroncamentos de rodovias importantes para o cruzamento de diferentes localidades do Brasil recebe um alto fluxo de novos habitantes e transeuntes (SILVA, p. 2014).

O planejamento da cidade aliado aos grandes proprietários e empresas resultam na implantação de empreendimentos que valorizam o capital e a dinâmica privada à vivência pública e cultura popular, com a criação de shopping centers, bairros planejados, condomínios fechados e a gentrificação de bairros de classe social mais baixa. Muitas vezes, ao projetar tais empreendimentos, criando grandes vazios urbanos que prejudicam

a vivência da cidade na escala do pedestre, transformando-os em não-lugares (AUGÉ, 2004).

A parcela desprivilegiada da sociedade que não se beneficia integralmente no molde capitalista é heterogênea e difusa, muito associada ao padrão de vida e classe econômica, mas também restringida pela cor, gênero, sexualidade e outras condicionantes relativas ao que é ou não relevante para o sistema. Essa fração marginalizada então se opõe aos padrões impostos e criam novas dinâmicas e sociabilidades ocupando o próprio espaço urbano como forma de resistência:

São sobretudo os habitantes das zonas opacas da cidade, dos “espaços do aproximativo e da criatividade”, como dizia Milton Santos, das zonas escondidas, ocultadas, apagadas, que se opõem às zonas luminosas, espetaculares, gentrificadas. Uma outra cidade, opaca, intensa e viva se insinua assim nas brechas, margens e desvios do espetáculo urbano pacificado. O Outro urbano e o homem ordinário que escapa – resiste e sobrevive – no cotidiano, da anestesia pacificadora. Como bem mostra Michel de Certeau, ele inventa seu cotidiano, reinventa modos de fazer, astúcias sutis e criativas, táticas de resistência e de sobrevivência pelas quais se apropria do espaço urbano e assim ocupa o espaço público de forma anônima e dissensual. (JACQUES, 2012, p. 15)

Moradores de rua, camelôs, prostitutas, indigentes e outros personagens fazem parte dessa população mista que se apropria do espaço das cidades gerando novas funções e fluxos temporais interrompendo a racionalidade e velocidade do urbano após o Modernismo. É o caso, segundo Jacques (2006) da revitalização da Lapa em contraponto a região portuária do Rio, em que processo de avivamento da região foi feita através da cultura local e a participação popular, surgindo então uma nova urbanidade para a área sem perder as características locais e dando bordas para a gentrificação tomar conta.

Uberlândia além de contar com grandes empreendimentos da iniciativa privada e vazios urbanos que contribuem para a lógica de cidade hostil, também é fruto histórico de grandes processos de grilagem de terra. O advogado da pastoral da terra Igino Marcos Oliveira (2011) em seu artigo “Uberlândia “de costas” para a justiça” comenta sobre nomes importantes da cidade que se beneficiaram com amplos terrenos de forma ilegal,

dando abertura para o diálogo com as muitas ocupações contemporâneas na cidade, feitas por pessoa de baixa renda, muito vinculados ao Movimento Sem Teto (MST).

As ocupações de Uberlândia, em especial as de grande porte como a do Glória, são sistemas organizados em que os gestores são da própria comunidade, criando uma dinâmica dentro da própria ocupação que autentica suas sociabilidades e representações políticas e culturais no espaço de resistência que são as terras ocupadas. É a cidade onde quem decide é legitimamente seus moradores: pessoas de baixa renda, escolaridade, trabalhadores variados e pessoas na margem dos padrões propostos e impostos pela sociedade.

Os LGBT no espaço urbano (d)e Uberlândia

Entre esse grupo de pessoas nas margens societárias, podemos agrupar por padrão aquelas em que não se identificam com os modelos identitários heterossexuais cisgêneros que são aceitos pela sociedade: Aqui denominados como LGBT: o conjunto utilizado para denominar pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. No presente trabalho, para a facilitação no uso de termos, serão consideradas também aquelas pessoas que se consideram intersexuais, *queers*, não-binárias, dentre outras denominações que fogem do padrão hetero-cisgênero.

O vínculo da comunidade LGBT com o espaço pôde ser registrado principalmente a partir do século XX, concomitante às lutas dos direitos civis que eclodiram nas décadas de 1960 e 1970 principalmente nos EUA e também em lugares da Europa, dando consequência à Rebelião de Stonewall (evento ocorrido em 1969, em Nova York, resultante de um confronto policial para com civis LGBTs, dando origem ao Dia Internacional do Orgulho LGBT) e Paradas de Orgulho: marchas sobre vias públicas por direitos humanos e pela celebração de liberdade sexual (MATOS, 2015). Pode-se afirmar então que, assim como outros movimentos sociais em prol de direitos civis, a agregação do movimento LGBT começou genuinamente pela rua e sua apropriação já existia desde antes os movimentos sociais, embora pouco se tenha documentado.

Ao estudar a cidade de São Francisco nos EUA, que tem grande representatividade espacial em visibilidade LGBT, o sociólogo Manuel Castells (1983) cita que os movimentos sociais emergiram e se transformaram em força política através da ocupação em concentração dos espaços da cidade. A aglomeração também é considerada um artifício para que haja a criação de comunidades seguras e isentas de preconceito para determinadas culturas. Ao longo do tempo foram também surgindo outros tipos de lugares (públicos e privados) que atendem a população LGBT: boates, saunas, parques, etc., fazendo com que determinadas territorialidades sejam mais seguras e tenham mais identidade para intensificar sociabilidades que outras.

Os indivíduos territorializam os espaços fragmentados da cidade, projetando ali suas ações, cujos códigos simbólicos pautam-se em relações estabelecidas durante os eventos. [...] o território também é “objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo”. Portanto, considera-se que ao projetar suas ações em determinado espaço, o ator/atriz social manifesta suas ideologias, e o corpo é um instrumento intermediário para tais ações. (MOREIRA, 2016, p. 16)

Por se tratar de um centro urbano que agrega grande parcela da população da mesorregião, Uberlândia mantém uma dinâmica social e espacial diversificada e heterogênea, e também é uma das cidades do entorno que mais possui mais estabelecimentos *LGBT-friendly*¹⁸, com casas noturnas e saunas em atividade. Esse fato acontece devido à urbanização da cidade, que segue aliada à modernização urbana e modernidade social (FREITAS, 2016).

Pela mesma dinâmica, Uberlândia também é abrigo para quantidade considerável de transexuais e travestis. Um levantamento do programa “Em Cima do Salto: Saúde, Educação e Cidadania” estima que cerca de 140 travestis circulem pela cidade por ano. Existem também na cidade duas casas de moradia coletiva destinadas à travestis e transexuais expulsas de casa (CARRIJO, 2012).

¹⁸ *LGBT-friendly*: termo utilizado para se referir a lugares e estabelecimentos que têm uma política de receptividade positiva para pessoas LGBT

É de conhecimento também que Uberlândia possui grandes apropriações do espaço público para a interação que vão além dos entornos das casas noturnas e da realização da Parada do Orgulho LGBT, seguindo o padrão de parques, banheiros públicos, praças e demais localidades

Como se percebe então pela perspectiva de Uberlândia, as apropriações e corpos LGBTs são múltiplos e se manifestam das mais diversas maneiras, portanto, para analisar as sociabilidades de caráter LGBT é preciso ter a noção de que a pluralidade do espaço público favorece para que as ocupações sejam heterogêneas e ainda assim coexistam, formando territorialidades que se dissipam com o horário, fluxo de pessoas e outros demais fatores que podem influenciar nas situações. Dessa forma, uma rua comercial que recebe um fluxo de carga e mercadoria durante o dia pode se tornar o fumódromo de uma boate gay nos tempos de sexta a domingo à noite, e uma praça localizada em um sítio residencial vira ponto de prostituição para travestis após certa hora. As sociabilidades estão indivisivelmente relacionadas ao seu espaço e tempo.

O antropólogo José Guilherme Magnani, em seu artigo *Os circuitos dos jovens urbanos* (2005) delimita categorias específicas no estudo de grupos de pessoas no espaço pela antropologia urbana como *manchas* (local na cidade que abrange e acolhe as sociabilidades de diversos grupos), *pedaços* (espaço entre a casa e o público dotado de características únicas e atribuído a um grupo específico de pessoas) e *circuitos* (categoria que descreve uma prática de determinados serviços não contíguos espacialmente mas reconhecidos por seus usuários habituais). Magnani então denota a importância de entender que tais categorias e dinâmicas não são simulacros fechados e se interpolam variavelmente: circuitos diferentes dentro de uma mesma mancha e criação de pedaços por diferentes circuitos por exemplo, reafirmando ainda a complexidade das relações humanas no espaço urbano (Magnani, 2015).

Ao analisarmos as diversas sociabilidades LGBT e suas relações espaciais conseguimos agrupar distintamente alguns tipos de interações que se assemelham por caráter: Por se tratar de pessoas diversas, com diferentes identidades e costumes, há uma

gradação entre espaços expostos ao público, com grandes representações imagéticas em diversos níveis a espaços sigilosos, em que as sociabilidades são mascaradas e há a preferência para a discrição. Essa qualidade espacial está também muito relacionada à atividade que ocorrem nesses espaços. Enquanto boates, shows e bares gays são lugares anunciados de socialização LGBT, saunas, parques e banheiros públicos são relacionados a sociabilidades discretas e sem anúncio para os exteriores a aqueles que ali participam.

Também há a gradação entre espaços de sociabilidades de lazer e sociabilidades de militância, sendo esses difusos e inter-relacionais. O espaço da universidade, por ser de estudo e discussão representa grande ponto focal para a militância LGBT, assim como as paradas de orgulho, e dentro de tais espaços ocorrem microterritorialidades e interações de lazer, enquanto em boates e shows podem haver discursos de militância do movimento LGBT.

Em primeiros estudos para pesquisar sobre a presença de espacialidades LGBT em Uberlândia, foi delimitado no centro da cidade um perímetro que compreendesse edifícios importantes, assim como o trajeto da própria parada LGBT (Mapa 01). Além do trajeto, foram marcados estabelecimentos comerciais que tem caráter de sociabilidade LGBT e separados como o seu tipo: saunas, bares, casas noturnas. Essa divisão auxilia para que se possa compreender como se dão as relações sociais no espaço da cidade contemporânea. Escolheu-se também por identificar outros lugares de sociabilidade LGBT que já existiram nos entremeios e não se encontram mais no espaço, contribuindo para remontar o histórico de ocupações por pessoas fora do padrão hetero-cisgênero.

Percebe-se pela distribuição espacial que os lugares de lazer com caráter abertos como as casas noturnas tem predisposição para ocuparem locais centrais, próximos a grandes fluxos enquanto outros mais sigilosos como as saunas, mesmo em situação central, se localizam em regiões mais periféricas. A mesma lógica se dá para estabelecimentos que já estão fechados, destacando então a relação de sociabilidade LGBT com locais de grande fluxo, onde as pessoas conseguem ter fácil acesso e os grupos

sociais se manifestam de diferentes formas em um mesmo espaço, como é o caso da região nos entremeios da Praça Rui Barbosa (Também conhecida por diferentes usuários como Praça do Rosário ou Praça da Bicota). É possível também fazer associações com a segregação espacial, já que as pessoas e suas sociabilidades que ocupam e acontecem em espaços periféricos são de diferente caráter das que ocupam e acontecem nas centralidades.

A posição do trajeto da Parada LGBT de Uberlândia consegue demonstrar a imposição de um evento de militância em lugar central, público, aberto e de grande fluxo, demonstrando a qualidade desses eventos em quebrar padrões espaço-temporais que ocorrem naqueles lugares, mudando a dinâmica do centro e por consequência, convidando a cidade a repensar questões de importância para a comunidade LGBT por meio da rua.

Representações imagéticas do circuito LGBT no centro uberlandense

Em seu texto “Enquanto a cidade dorme” (2013), Josep Catalá inquirir que após a massificação dos meios de comunicação (do rádio à internet), a cidade se desdobra e ganha uma dimensão de “cidade imaginária”, onde a imaginação pode ser produzida, mas não experienciada. Por isso se torna necessário a análise de representações múltiplas para uma compreensão mais ampla do comportamento da sociedade.

[...] os círculos da outra cidade, a cidade imaginária, somente são acessíveis por meio da televisão ou passando nervosamente as páginas de uma revista. É por meio da rápida articulação de imagens e subimagens que se consegue conectar com o espaço hipnótico. Vivemos em um espaço hiper-real, um espaço hipnótico, que se cria mediante as sucessivas articulações de imagens, e das imagens que formam parte de outras imagens. (CATALÁ, 2013, p. 84)

Pela linha de pensamento de Catalá e para desenvolver maior conhecimento sobre os lugares de sociabilidade LGBT em Uberlândia, diminuiu-se mais o foco da pesquisa e escolheu-se o circuito existente entre três casas noturnas (Clube 110, Clube 185 e Clube Belgrano) na maior centralidade da cidade (Mapa 02) pretendendo analisar suas semelhanças e especificidades por meio de duas formas de representação: A

arquitetura e a publicidade. Por se tratar de formas representativas do lugar para o lugar, essas imagens podem ser consideradas ao avaliar o que suas representações se relacionam com as sociabilidades ali realizadas.

Os lugares foram escolhidos por estarem em uma grande centralidade da cidade (nos entremeios da praça Rui Barbosa) e por terem relação com o espaço público: há em determinados eventos a possibilidade de permear entre os Clubes 110 e 185, enquanto o clube Belgrano tem na rua sua extensão (o fumódromo), determinando ali uma territorialidade específica apenas criada pelo mesmo.

De acordo então com a antropologia urbana de Magnani, a região da Praça Rui Barbosa pode se constituir como uma *mancha*, devido a suas ofertas de serviços, estabelecimentos comerciais, equipamentos urbanos que atendem a diversos grupos e suas sociabilidades no mesmo espaço: de congadeiros, jovens menores a pessoas que não se enquadram no molde hetero-cisgênero. A conformação espacial entre os três clubes e suas relações com a rua e entre si formam então um *circuito*, onde os atores aqui considerados como LGBTs se utilizam de tais estabelecimentos e do espaço a ele contíguo para que suas sociabilidades aconteçam (Magnani, 2005).

A arquitetura, por meio das fachadas, foi escolhida pela sua qualidade em passar a informação do edifício e sua função para a cidade de forma democrática e simples. Através da volumetria, uso de cores, dentre outros elementos consegue-se distinguir o teor do lugar. Em seu livro *Aprendendo com Las Vegas* (2003), Robert Venturi, Denise Scott Brown e Steven Izenour reforçam a importância na análise da imagem do edifício, já que a arquitetura depende de experiências do passado e associações emocionais para sua criação e percepção. A publicidade é outra forma de reforçar a importância da imagem, por meio da divulgação gráfica de eventos, demonstrando a especificidade de público em que aquele lugar se centra e quais os objetivos dos estabelecimentos.

Em análise isolada, é possível perceber que as peças publicitárias mostram propostas diferentes para cada evento em temas e artes coloridos, com exceção de eventos do Clube 110, que pela comunicação visual passa outra imagem para o público. A



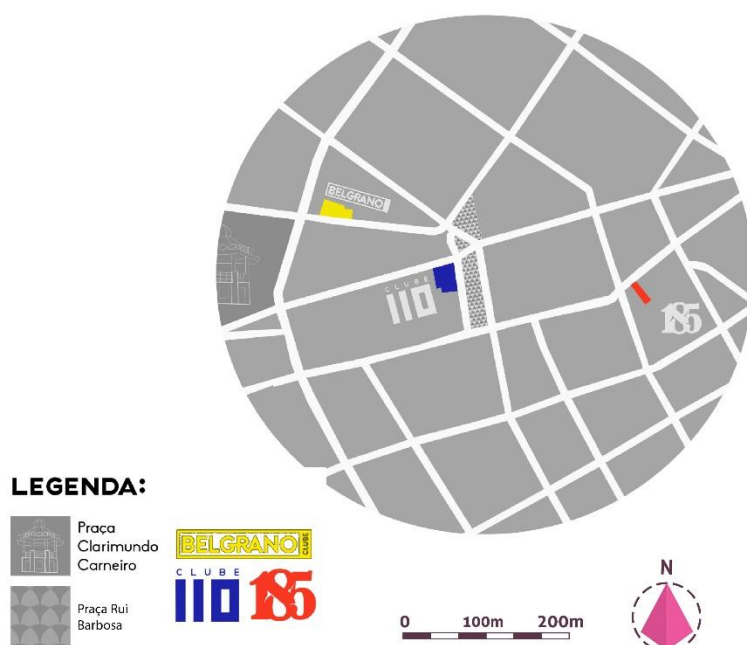
utilização de cores vivas e o nome de eventos como “Bambi”, “Cura Hétero” são abordagens claras destinadas ao público LGBT (Figura 04 e Figura 06). A ilustração é uma forma bastante utilizada para a representação de tais eventos, enquanto a sobriedade passada pelo Clube 110 em seus *flyers* indica um público mais variado, e os nomes dos eventos remetem geralmente à cultura do funk carioca (Figura 02).

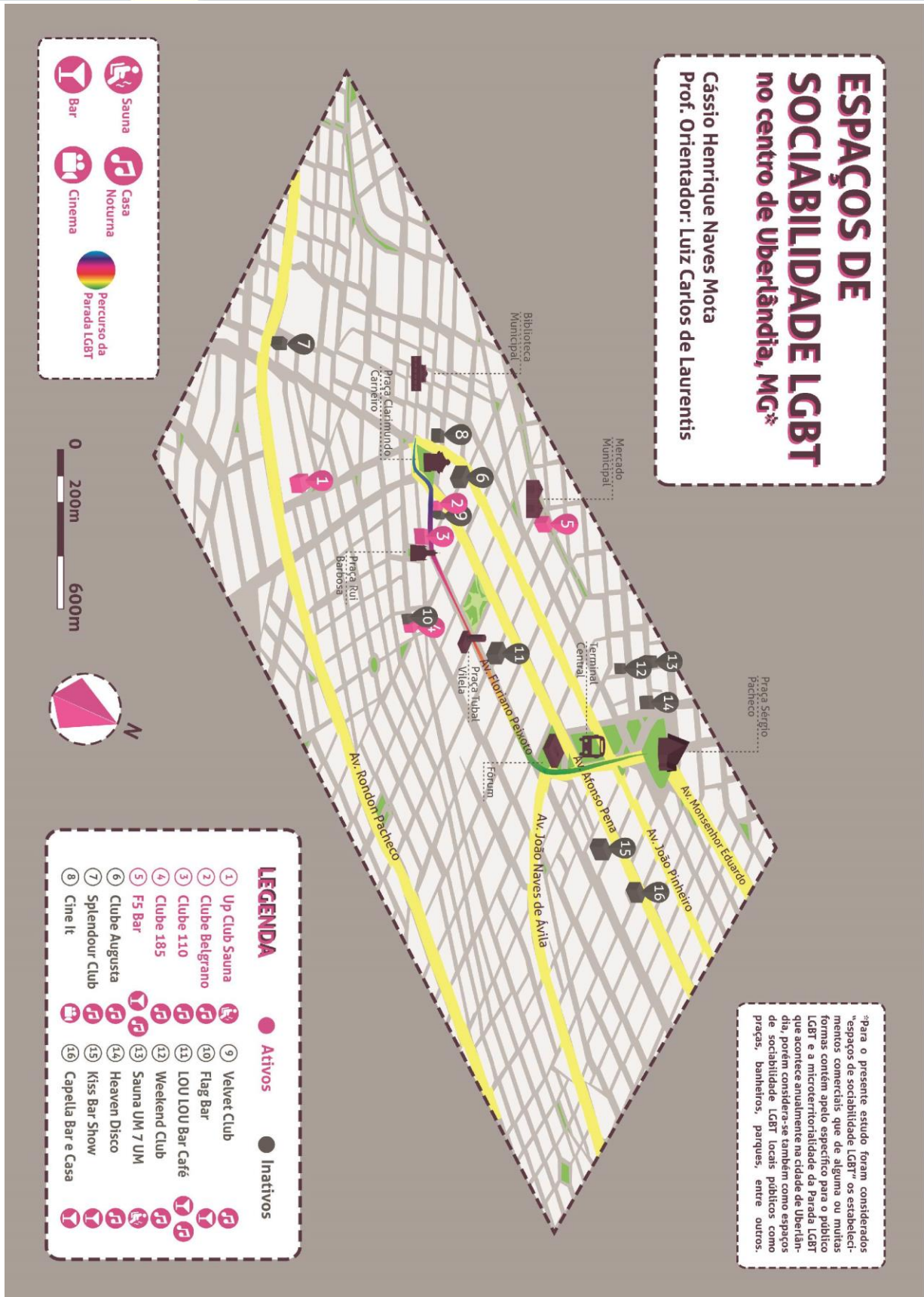
Os três clubes em sua posição geográfica na cidade estão em regiões antigas, remetidas ao início da ocupação da cidade, próximos ao bairro Fundinho, e pelo adensamento da região são construções antigas e readaptadas a novos usos. O uso da cor preta em todos os três lugares pode indicar a usabilidade para a vida noturna, facilitando para as pessoas na rua reconhecerem a função do edifício pela forma (Figuras 01, 03 e 05).

Pode se falar, principalmente no caso Clube Belgrano, que os edifícios funcionam como “Galpões Decorados”, onde sua dinâmica espacial está diretamente associada à sua função enquanto o ornamento se aplica sobre o próprio edifício, “um abrigo convencional a que se aplicam símbolos” (VENTURI, 2003, p. 118). Assim como os cassinos de Las Vegas analisados por Venturi, Scott Brown e Izenour, as fachadas dos clubes são a sua maior peça publicitária e a que mais chama atenção direta ao público passante.

Especificamente no caso do Clube Belgrano (Figura 05), o próprio edifício é seu outdoor com a presença do grafite. Desenho que foi concebido e executado pela mesma empresa que cuida das artes de todos os eventos (Estúdio Farândola), criando assim uma correlação entre publicidade e arquitetura. É a construção do espaço através do galpão decorado auxiliando para que o lugar converse com seus usuários e que a própria arquitetura consiga informar de forma rápida o seu sentido naquele edifício.

Mapa 01: Espaços de Sociabilidade LGBT no centro de
Uberlândia, MG





Mapa 02: Região Central de Uberlândia, Clubes 110, 185 e Belgrano

Fonte: Autor, 2017



Figura 01: Fachada do Clube 110, Praça Rui Barbosa, 110

Fonte: Google Street View

Figura 02: Anúncios Publicitários do Clube 110



Fonte: Página Oficial – Clube 110

Figura 03: Fachada do Clube 185, R. Barão de Camargos, 185

Fonte: Google Street View

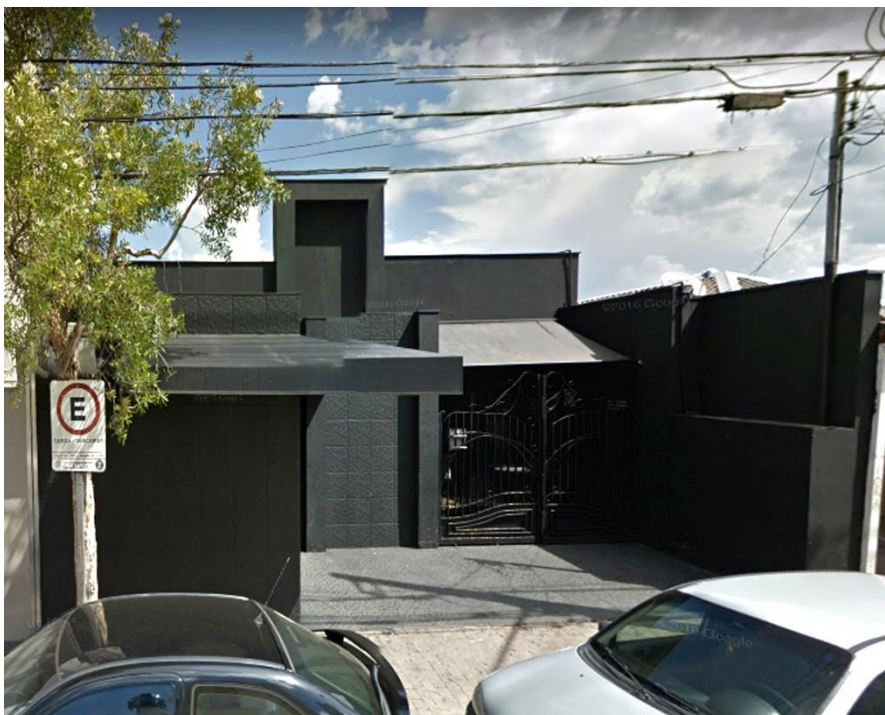
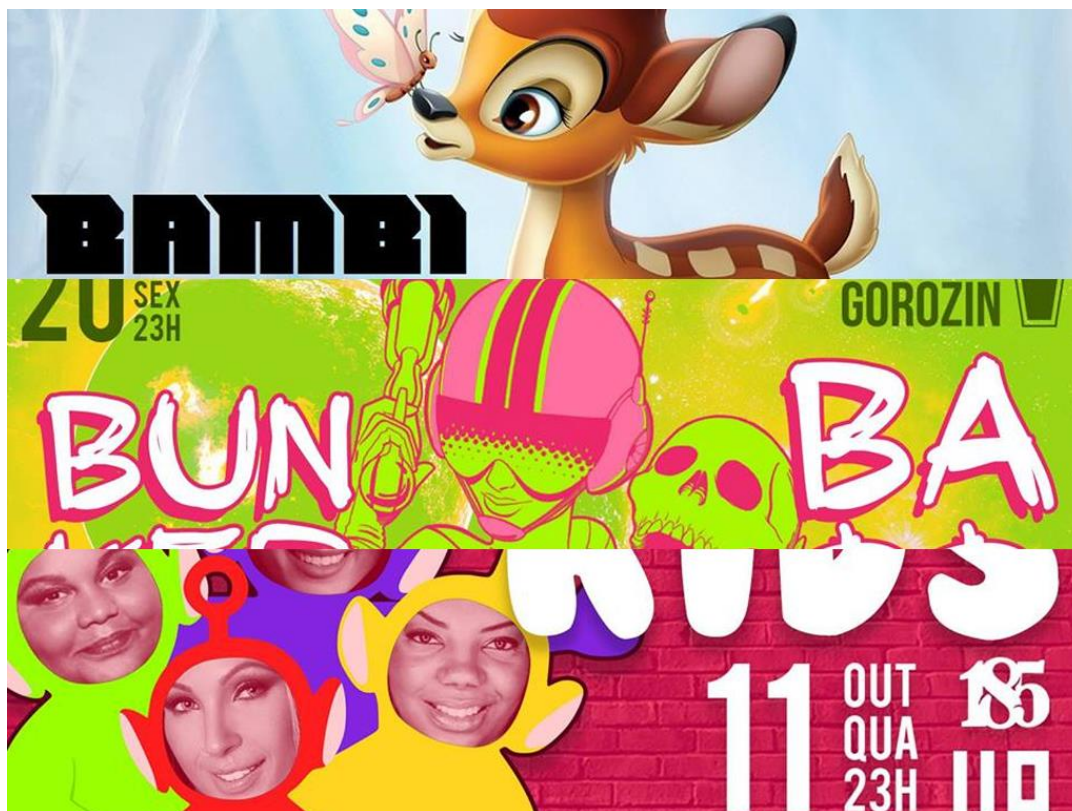


Figura 04: Anúncios Publicitários do Clube 185



Fonte: Página Oficial – Clube 185

Figura 05: Fachada do Clube Belgrano, R. Bernardo Guimarães, 100



Fonte: Arquivo – Estúdio Farândola

Figura 06: Anúncios Publicitários do Clube Belgrano



Fonte: Página Oficial – Clube Belgrano

Conclusão

Se torna visível a complexa e excludente relação que a cidade contemporânea carrega quando aliada ao capital e a espetacularização das cidades (DEBORD, 2017). O vínculo de culturas marginalizadas e fora do padrão considerado “aceitável” por essa sociedade com o espaço urbano então se adensa, criando novas dinâmicas e interações sociais na urbe que tem caráter de resistência.

As sociabilidades existentes aqui estudadas na centralidade de Uberlândia conseguem exemplificar a variedade de utilização do espaço urbano pelo grupo LGBT. As relações de sigilo e exposição, militância e lazer auxiliam para compreender essa comunidade como múltipla e diversa, sendo preciso estudos etnográficos detalhados para uma compreensão geral de como acontecem suas dinâmicas e articulações internas.

A análise da imagem em arquitetura e publicidade revelaram uma simbiose entre a propaganda e o “galpão decorado”, e sua uniformidade de signos tende a indicar em sua maioria um público padrão dentro da própria população LGBT nos clubes aqui analisados. Por essa conclusão, estariam então, todas pessoas LGBT e suas sociabilidades contempladas nas espacialidades que o centro de Uberlândia oferece?

Referência Bibliográfica

AUGÉ, Marc. **Não Lugares:** Introdução a uma antropologia da supermodernidade. 4. ed. Campinas: Papirus, 2004. 112 p.

CARRIJO, Gilson G. **(Re)apresentações do outro: travestilidades e estética fotográfica.** 2012. 315 f. Tese (Doutorado) – Unicamp: Campinas, 2012.

CASTELLS, Manuel. **The city and the Grassroots.** Los Angeles: University of California Press, 1983.

CATALÁ, Josep M. **Enquanto a cidade dorme.** In: COSTA, Carlos; BUITONI, Dulcilia Schroeder (Org.). A cidade e a imagem. Jundiaí: In House, 2013. p. 51-110.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 240 p.

FREITAS, Bruno. **CIDADE, GÊNERO E SEXUALIDADE: Territorialidades LGBT em Uberlândia, MG.** 2016. 192 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Geografia, UFU: Uberlândia, 2016.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Os circuitos dos jovens urbanos. **Tempo Social**, [s.l.], v. 17, n. 2, p.173-205, nov. 2005. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-20702005000200008>.

MATOS, Thiago C. **A dinâmica espacial gay na região da Avenida Paulista: o caso da Rua Frei Caneca.** 2015. 85 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015

JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JACQUES, Paola B. **Elogio aos errantes.** Salvador: EDUFBA, 2012.

MOREIRA, Jorgeanny F. R. **Do movimento social à festa: As microterritorialidades festivas e efêmeras da parada LGBT em Goiânia Goiás.** 2015. 313 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Estudos Sociais e Ambientais, UFG: Goiânia, 2016.

OLIVEIRA, Igino M. **Uberlândia de “costas” para a justiça.** No prelo.

VENTURI, Robert; BROWN, Denise Scott; IZENOUR, Steven. **Aprendendo com Las Vegas.** São Paulo: Cosac Naify, 2003. 219 p.

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT-04 - Culturas, sociabilidades e memórias.

UBERLÂNDIA NO ROTEIRO DA REPARAÇÃO HISTÓRICA DA ESCRAVIDÃO:
A PRAÇA DO ROSÁRIO COMO LUGAR DE MEMÓRIA

Vanilda Honória dos Santos

RESUMO: O trabalho tem como objetivo refletir acerca da proposta de registro da Praça do Rosário de Uberlândia no Livro de Registro dos LUGARES do IPHAN, isto é, como Lugar de Memória da comunidade negra congadeira de Uberlândia, na perspectiva da preservação do patrimônio cultural imaterial e da reparação histórica da escravidão. A referida proposta foi apresentada pela diretoria da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Uberlândia à Diretoria de Patrimônio da Prefeitura Municipal, durante a Mesa Redonda: *Políticas Públicas para Patrimônio Imaterial: o papel das instituições públicas*, realizada em 15 de setembro de 2017, na Universidade Federal de Uberlândia. A discussão pauta-se na história local, cuja presença e permanência da cultura afro-racial desde o período escravista é marcante, assim como as resistências contra a segregação racial/espacial perpetrada nos espaços públicos da cidade no período pós-Abolição até a segunda metade do século XX, que ressoa ainda hoje na efetivação do direito à memória, à verdade histórica e à cidade.

Palavras Chave: Reparação da Escravidão; Uberlândia; Praça do Rosário; Lugar de Memória; Patrimônio Cultural Imaterial; Cultura Afro-Racial.

INTRODUÇÃO

No dia 15 de setembro de 2017, foi realizada na Universidade Federal de Uberlândia, a Mesa Redonda *Políticas Públicas para Patrimônio Cultural Imaterial: o papel das instituições públicas*¹⁹. Na ocasião, foi entregue à diretora de patrimônio da Prefeitura Municipal de Uberlândia, pelo representante da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Uberlândia Rubens Assunção, a proposta de registro da Praça do Rosário no Livro dos Lugares (BRASIL, 2000), como Lugar de Memória da comunidade negra da cidade de Uberlândia. Tal iniciativa se fundamenta nos princípios da reparação histórica da escravidão, com foco na história local, cuja presença e permanência da cultura afro-racial²⁰ desde o período escravista é marcante, assim como as lutas contra a segregação racial/espacial perpetrada nos espaços públicos da cidade no período pós-Abolição até a segunda metade do século XX, que ressoa ainda hoje no espaço urbano e na efetivação do direito à cidade.

A referida proposta se configura como uma iniciativa de grande relevância para a cultura afro-racial da cidade, considerando que esta é notoriamente marcada pela influência da comunidade congadeira, que realiza há 141 anos a Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito no espaço da Praça do Rosário. Vale destacar que esse

¹⁹ A atividade integra o I Curso de Formação e Patrimônio Cultural Imaterial, projeto desenvolvido e coordenado pelos professores Jarbas Siqueira do Curso de Graduação em Dança do Instituto de Artes da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e Jeremias Brasileiro do Programa de Pós-graduação em História da UFU, em parceria com a Pró-Reitoria de Extensão (PROEX/UFU), a Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Uberlândia, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico (IEPHA) e a Diretoria de Patrimônio da Prefeitura Municipal de Uberlândia.

²⁰ “Entenda-se o ‘afro’ a partir da conceituação de Brasileiro (2017b), como um conjunto de elementos culturais de maior pertencimento à uma parte expressiva da população negra brasileira que com tais aspectos simbólicos e culturais, identifica-se, entre os quais destacam-se as danças, músicas, modos de vestir, usos de acessórios étnicos diversos, presentes nas religiões e na cultura de modo geral. Quanto ao aspecto ‘racial’, encontra-se presente os componentes discursivos capazes de desmistificar de maneira pedagógica e metodológica, por meio da pesquisa, do estudo e da historiografia, as questões raciais contemporâneas ou não, mas destituídas do pensamento científico colonizador e trazer essas discussões sob outras perspectivas questionadoras, tendo como pauta o racismo institucional, crimes raciais, preconceitos, discriminações, vulnerabilidades sociais da juventude negra, discriminação de gênero e impacto sobre as mulheres negras, políticas públicas afirmativas e uma gama extensa de problematizações que necessitam ser discutidas no país”.

processo sempre foi conflituoso, pois o estabelecimento da Igreja do Rosário onde hoje é a praça se deu em um cenário de exclusão e marginalização da população negra local. Nesse sentido, é importante abordar aspectos históricos presentes nos arquivos da memória das famílias negras da cidade, já traduzidos em pesquisas consolidadas sobre a temática.

A primeira edificação de uma Igreja do Rosário na cidade foi pensada em 1876, para ser executada na atual Praça Doutor Duarte, por isto o lugar ficou conhecido na época como Largo do Rosário. Em 1891, Arlindo Teixeira, membro da Comissão Procuradora da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, propôs uma mudança de endereço para a construção da Capela, na atual denominada Praça Rui Barbosa, reconhecida por parte da comunidade negra local como Praça do Rosário. A construção do novo prédio teve início em 1893²¹, agora localizado fora do centro da cidade.

A versão da Igreja em 1929 foi construída no local onde se localizava um estacionamento de “carro de boi” (BRASILEIRO, 2016b), com a porta voltada para o atual hipercentro, antes a porta era do outro lado, para afastar os negros das áreas mais centrais da cidade, que se encontrava em desenvolvimento característico das primeiras décadas do século XX. Contou-se com um planejamento urbano e uma sociedade que não admitia a presença dos negros no centro da cidade e muito menos que frequentassem a mesma Igreja e ali praticassem os rituais de fé característico do catolicismo popular e as tradições africanas, muito bem representado pelas Congadas na região e a sua inerente coexistência cultural (BRASILEIRO, 2016a).

Os problemas surgem a partir do momento em que o desenvolvimento e a expansão demográfica e espacial da cidade colocam o espaço da Praça do Rosário e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário no hipercentro da cidade. Novamente, os negros e suas práticas culturais e religiosas estão no centro comercial da cidade e, hoje, reduto dos condomínios residenciais das denominadas classes média e alta.

Várias tentativas de retirar a Igreja do local, projeto interrompido a partir do momento que ela é tombada como patrimônio histórico do município de Uberlândia. Por

²¹ Disponível em: <http://www.uberlandia.mg.gov.br/?pagina=Conteudo&id=415>. Acesso em: 16/10/2017.

iniciativa da comunidade negra local, houve a articulação para que a festa fosse registrada como patrimônio cultural imaterial²². Desde o ano de 2008, está em trâmite o processo de registro das Congadas de Minas Gerais Sudeste/Centro-Oeste como patrimônio imaterial do Brasil, iniciativa esta que partiu do Comandante Geral da Festa da Congada de Uberlândia, Jeremias Brasileiro e do pesquisador e historiador Anderson Ferreira, ex-Secretário de Cultura da Cidade de Ibiá. Inclusive, todo o material anexo de justificativa dessa proposta, originou-se do acervo particular do também historiador Jeremias Brasileiro.

Há diversos aspectos a serem abordados sobre essa questão, uma vez que o registro, assim como o conjunto das leis, por si sós não garantem a salvaguarda da manifestação cultural e o registro da memória afro-racial da cidade. Veja-se as considerações de Guanaiz e Queiroz (2017, p. 156):

A eficácia dessas Leis, como já se observa na prática, é mínima, sobretudo porque o que confere eficácia ao Registro é o plano de salvaguarda, que não pode ser apenas um atendimento a uma formalidade após o Registro, mas pode e deve ser uma possibilidade concreta e efetiva se, e somente se, houver uma mobilização e compromisso entre os detentores e outros parceiros, o que a lei, por si só, não é capaz de atender. O plano deve ser idealmente elaborado a partir das recomendações apontadas no processo administrativo de Registro e de ampla interlocução com grupos, comunidades ou segmentos sociais diretamente envolvidos nos universos culturais em questão. E deve conter estratégias de curto, médio e longo prazo – entendendo-se que as estratégias podem ser modificadas em função do andamento e da conjuntura de cada situação, de cada bem, não de forma genérica.

Contudo, não é possível tratar nessa breve reflexão, sendo objeto para um trabalho posterior. Desse modo, pretende-se nesse artigo fazer uma reflexão acerca da proposta de registro da Praça do Rosário como Lugar de Memória da comunidade negra de Uberlândia, na perspectiva da reparação histórica da escravidão. A fundamentação para esta abordagem é a perspectiva de justiça teórico-prática denominada Justiça de Transição, que articula os princípios memória, verdade, justiça, reparação e reforma institucional.

²² Cópia do Dossiê de Registro e fontes bibliográficas do acervo de Jeremias Brasileiro, à época coordenador da Coafro – Coordenadoria Afro-Racial de Uberlândia/Secretaria de Cultura.

A reparação histórica enquanto eixo norteador da reflexão é interpretada como a forma de reparar as consequências da escravidão e da Abolição incompleta, que no caso de Uberlândia, relegou à história da população negra local a condição de invisibilidade, mesmo estando sempre muito visíveis nos espaços de resistência, como é o caso da Praça do Rosário.

No intuito de desenvolver a abordagem aqui proposta, o artigo foi organizado nos seguintes tópicos: i) A Praça do Rosário: lugar de resistência da cultura afro-racial na cidade de Uberlândia; ii) Experiências diversas do lugar: a Comunidade e o Poder Público; iii) Fundamentos teóricos e jurídicos da reparação histórica da escravidão; iv) Considerações Finais.

A PRAÇA DO ROSÁRIO: LUGAR DE RESISTÊNCIA E PERMANÊNCIA DA CULTURA AFRO-RACIAL NA CIDADE DE UBERLÂNDIA

Diante dos frequentes descasos para com a permanência da festa da Congada na Praça do Rosário, os membros da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que agrega os grupos de Congado da cidade deliberaram por apresentar proposta de registro da Praça como lugar de memória, objetivando garantir a permanência da manifestação cultural e religiosa que compõem inerentemente a história da cidade e dos negros, que são a base de sua fundação. A precariedade pode ser percebida ao observar diversos aspectos que compõem a infraestrutura da celebração, embora, provavelmente, não estejam incluídas nos relatórios apresentados anualmente ao IEPHA/MG, por exemplo, entre outros elementos, os serviços atribuídos à Secretaria de Trânsito, os batedores que garantem a segurança tanto dos ternos de congado, quanto do público, este que por repetidas vezes, só entram em ação tardiamente, após a organização da estrutura, em meio ao intenso trânsito do centro da cidade, expondo as pessoas ao eminente risco²³.

²³ Sobre essa questão, faz mister destacar o depoimento de Jeremias Brasileiro (BRASILEIRO, 2017b): “Entre reclamações constantes dos congadeiros e espectadores, podemos citar algumas que atingem os espectadores: falta de batedores para auxiliar no desfile desde a sua origem até a Praça do Rosário; limpeza diária da praça e arredores, cuidado com as pedras portuguesas que ficam soltas na praça e, os dançadores, os idosos, as crianças, quase se acidentam; falta de latões espalhados para o público descartar objetos já utilizados; limpeza constante dos banheiros químicos e a incapacidade de promover a festa com divulgação oficial nos meios de comunicação, como faz por exemplo, com o Festival de Dança, quando o mesmo

Outro elemento que testemunha essa situação, é a liberação dos recursos destinados à realização da festa, uma vez que todos os anos cria-se uma situação de suspense, sendo liberados apenas na véspera das atividades. Mesmo que esses recursos sejam praticamente irrisórios para a realização da festa para a maioria dos grupos, há os grupos menores, que dependem em grande medida dos recursos disponibilizados. Nesse sentido, cria-se uma situação, na qual os atores sociais ficam reféns do Poder Público, em outras palavras, um processo de mendicância, como se a liberação dos recursos se caracterizasse como ato de benevolência, e não o cumprimento dos direitos culturais fundamentais, tutelados pela CF/88 e os dispositivos infraconstitucionais que visam dar efetividade a tais direitos.

Um aspecto das dificuldades são as frequentes reclamações de moradores e comerciantes da região, que em sua maioria não entende a festa como patrimônio cultural local e como direito dos negros que integram a história da cidade, mesmo diante da invisibilidade, que frequentemente folcloriza sua manifestação de fé e resistência política. O depoimento do Coordenador Geral de Eventos da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Rubens Aparecido Assunção, reforça a resistência dos negros às constantes tentativas de exclusão racial e espacial, como já explicitado, ocorrera na primeira metade do século XX com a mudança da Igreja do Rosário, antes na Praça Dr. Duarte, para a hoje Praça Rui Barbosa: “Essa Mudança foi porque o negro incomodava. A cidade é/era racista” (ASSUNÇÃO, 2016). Do mesmo modo, o Comandante Geral da Festa da Congada e historiador Jeremias Brasileiro, em seu depoimento afirma que

nós não temos culpa se antes nos expulsaram para esse lugar, periférico, fundo de fazenda, de matagal. Se hoje nós estamos no hipercentro da cidade, foram os racistas que nos jogaram aqui. Então, esse lugar é nosso e ninguém nos tira daqui. (BRASILEIRO, 2016)

O segundo aspecto diz respeito à atuação insuficiente do Poder Público local, por parte das diversas administrações, independente de vinculação partidária, que por

ocorre. A Festa da Congada – desde o ano de 2002 – é realizada com o apoio da mídia espontânea. Dados esses referentes a vários anos, contudo em 2015 e 2016, ficaram latentes”.

repetidas vezes, não dão o devido tratamento à efetivação de medidas de salvaguarda, conforme o que preconiza os direitos fundamentais tutelados pela Constituição Federal de 1988 (CF/88), os dispositivos infraconstitucionais²⁴ que visam dar efetividade à CF e o Direito Internacional a partir da *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO* (2003), que reconhece “vontade universal e da preocupação comum de salvaguardar o patrimônio cultural imaterial da humanidade” e dispõe em seu art. 2º que:

3. Entende-se por “salvaguarda” as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos.

Acrescenta-se que é dever da Administração Pública agir visando a proteção do patrimônio cultural material e imaterial, tutelando o direito à diversidade cultural, neste trabalho entendida como diversidade afro-racial. Segundo o art. 4º, item 7, da *Convenção sobre a proteção e promoção da Diversidade de Expressões Culturais* (2007): “Proteção” significa a adoção de medidas que visem à preservação, salvaguarda e valorização da diversidade das expressões culturais”²⁵. Um elemento importante para pensar a atuação do Poder Público local é o que está disposto no item “Proteção legal existente” do registro de bens imóveis da Prefeitura local, acima mencionado. Consta a inscrição “nenhuma” proteção legal existente²⁶. Desse modo, o registro da praça no Livro de Registro dos Lugares será um passo relevante para que a gestão pública tome as medidas cabíveis para salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, conforme os dispositivos do direito internacional e do direito pátrio.

²⁴ Considerando a relação necessária da Festa da Congada com o lugar Praça do Rosário, considera-se que além do Decreto 3.551, o registro da praça como lugar dará efetividade ao Art. 17 da Lei 12.288, de 20 de julho de 2010, o Estatuto da Igualdade Racial: O poder público garantirá o reconhecimento das sociedades negras, clubes e outras formas de manifestação coletiva da população negra, com trajetória histórica comprovada, como patrimônio histórico e cultural, nos termos dos artigos 215 e 216 da CF/88. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 13/10/2017.

²⁵ Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf>. Acesso em: 13/10/2017.

²⁶ PREFEITURA MUNICIPAL DE UBERLÂNDIA. IPAC nº 11/2012 – Bens Imóveis. Disponível em: http://www.uberlandia.mg.gov.br/uploads/cms_b_arquivos/5583.pdf. Acesso em: 13/10/2017.

Em âmbito nacional, entende-se cultura e patrimônio cultural como as ações dos povos que expressam suas “formas de criar, fazer e viver”, conforme dispõe o art. 216, incisos I e II, da CF/88:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

A ampliação da noção de patrimônio cultural se deu a partir da CF/88 ao reconhecer a existência de bens culturais materiais e imateriais. Nesse bojo, encontra-se duas categorias de bens culturais: i) os bens culturais materiais, também denominados tangíveis, que integra as paisagens naturais, objetos, edifícios, monumentos e documentos; ii) os bens culturais imateriais, relacionados aos saberes, às habilidades, às crenças, às práticas, aos modos de ser das pessoas (IPHAN, 2007).

O instrumento destinado ao conhecimento do patrimônio cultural é o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC. Trata-se do levantamento descritivo dos bens que remetem às referências culturais de um lugar ou grupo. O levantamento por si só não é suficiente para a preservação, faz-se necessário explicitar se a manifestação cultural é praticada pela população local, assim como as dificuldades, transformações, sujeitos envolvidos, entre outros aspectos (IPHAN, 2007, p. 18).

No que se refere à preservação dos bens culturais imateriais, o instrumento normativo é o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. O processo de registro ocorre por meio da inscrição do bem em um ou mais de um dos livros listados a seguir: Livro de Registro dos Saberes, Livro de Registro das Celebrações, Livro de Registro das Formas de Expressão e Livro de Registro de Lugares (IPHAN, 2007, p. 20; CASTRO, 2008; GUANAIZ E QUEIROZ, 2017).

Interessa para esta reflexão de modo preponderante o Livro de Registro dos Lugares, que conforme já explicitado, este é destinado à inscrição de espaços como

mercados, feiras, praças e santuários, onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. É nesse dispositivo que se insere a importância da Praça do Rosário enquanto Lugar de Memória da comunidade negra de Uberlândia desde os idos do século XIX, ainda no período escravista, até sua resistência e permanência nos espaços da cidade não somente de expressão cultural, mas de resistência social e política no decorrer dos séculos XX e XXI²⁷. O espaço aqui deve ser compreendido para além de sua dimensão geográfica, mas em sentido ampliado, abrangendo as relações intersubjetivas que os sujeitos estabelecem com o lugar. Dito de outro modo, uma relação de identidade e territorialidade (SANTOS, 2016).

EXPERIÊNCIAS DIVERSAS DO LUGAR: A COMUNIDADE E O PODER PÚBLICO

No caso da reparação da escravidão, o tema dos Lugares de Memória parece ser relativamente novo, se considerar que falar do sofrimento e das mazelas resultantes do processo escravista ainda pode, em certa medida, ser considerado um tabu. Observa-se que essa discussão circunscreveu-se às universidades. Contudo, nos últimos anos, estimulados pelo amplo debate promovido pela Comissão Nacional da Verdade da Ditadura, percebe-se uma abertura maior para tratar da questão, embora sempre tenha sido pauta dos movimentos negros nacionais e, sobretudo, dos movimentos quilombolas.

Os Lugares de Memória são significativos para uma comunidade, além de incentivar o processo de construção de memórias vinculadas a acontecimentos traumáticos, como no caso da escravidão no Brasil, assim como a resistência a ele e sua superação. Sendo assim, esses espaços são construídos para registrar a memória, mas não necessariamente tem vínculo físico, emocional ou simbólico com os acontecimentos,

²⁷ Uma situação que pode agregar à reflexão é a questão do carnaval na cidade de Uberlândia, considerando que é uma manifestação cultural predominantemente negra, sendo que os sujeitos, em sua maioria integram também os grupos de Congados. Jeremias Brasileiro atribui à denominação “carnaval dos sem lugar”, pois todos os anos, o debate sobre o local de realização do carnaval, bem como da liberação dos recursos inflama o debate, sobretudo dos contrários à manifestação, culminando na sua não realização em 2017. Há um processo histórico de exclusão da manifestação das áreas centrais da cidade, e a sua constante marginalização. (BRASILEIRO, 2017a)

conforme atesta o Instituto em Políticas Públicas em Direitos Humanos do Mercosul (IPPDH, 2012). No que diz respeito à cidade de Uberlândia, é fundamental que sejam criados e no caso de lugares já existentes, que sejam transformados em lugares de memória, para que se dê eficiência aos mecanismos de salvaguarda do lugar no qual ocorrem as manifestações culturais, no caso, a Festa da Congada em louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, como forma de expressão, cuja origem remete à história da escravidão local e da resistência da população negra ao racismo estrutural e institucionalizado que foi preponderante no período pós-Abolição. Nesse contexto, a Praça do Rosário se consolida como memória viva em constante movimento.

Interessante notar como o registro de bens imóveis da Secretaria Municipal de Cultura de Uberlândia descreve Praça do Rosário: “A Praça Rui Barbosa, vulgarmente chamada “Praça da Bicota”, integra a área de entorno da Igreja do Rosário, imóvel tombado pelo município, e área defronte a Sorveteria Bicota”. Trata-se da evidência dos diferentes modos de apreensão do espaço geográfico, com o qual os sujeitos estabelecem necessária correlação com suas experiências intersubjetivas (SANTOS, 2016). A manifestação cultural não se dá de maneira desconectada da vida das pessoas, ou seja, os sujeitos congadeiros “possuem suas maneiras de viver, as quais querem ver reconhecidas e mais do que reconhecidas, terem direito a este modo de vida” (BRASILEIRO, 2016b, p. 18).

A Prefeitura Municipal de Uberlândia denomina o espaço/lugar em questão como Praça Rui Barbosa, uma vez que esta é a denominação oficial, ao mesmo tempo que admite a denominação vulgar “Praça da Bicota”²⁸. Tal referência foi atribuída levando em consideração o fato de estar localizada à frente de uma tradicional sorveteria da cidade, com a qual a cultura afro-racial não estabelece interatividade social, pelo contrário, representa a perspectiva comercial, em grande medida influenciada pela ideia que as práticas da cultura afro-racial não teria lugar ali.

²⁸ Veja-se a descrição: As atividades de lazer como o “footing” sempre foram constantes na praça. Com a instalação nas proximidades, no ano de 1977, da Sorveteria Bicota, que atraía a população, criou fama e emprestou seu nome à praça, que nos dias atuais é comumente conhecida por Praça da Bicota. PREFEITURA MUNICIPAL DE UBERLÂNDIA. IPAC nº 11/2012 – Bens Imóveis. Disponível em: http://www.uberlandia.mg.gov.br/uploads/cms_b_arquivos/5583.pdf. Acesso em: 13/10/2017.

Em matéria do Jornal Correio de Uberlândia, de 06 de março de 1942, a denominação Praça do Rosário já era reconhecida pela sociedade uberlandense, o que pode ser percebido pelo título “Reclamam os moradores da Praça do Rosário”, referindo-se aos incômodos causados por crianças e jovens que ali se divertiam²⁹. Do mesmo modo, verifica-se em matéria do mesmo jornal, de 16 de maio de 1953, cujo título é “A Igreja e a Praça”, em que o articulista do referido jornal advoga pela iniciativa de ajardinamento da praça em lugar da construção de um novo prédio da Igreja Católica para abrigar os padres, o que implicaria na derrubada da Igreja e sua mudança de lugar³⁰. O real objetivo dessa proposta não está expresso na matéria, mas obviamente, seria mais uma vez, deslocar a Igreja para que as manifestações culturais, notadamente, a Festa da Congada, fosse deslocada para áreas mais periféricas.

De modo diverso, os negros que integram a cultura afro-racial (congadeira/ou não) atribuem à praça um significado que reflete a identidade dos negros da cidade, consolidada pela tradição de cultura e fé traduzida na expressão da Festa da Congada em louvor à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Portanto, do ponto de vista da identidade, dos direitos culturais e da efetivação dos direitos fundamentais da população negra enquanto reparação pelas consequências da escravidão e Abolição incompleta, a justa denominação desse Lugar de Memória é Praça do Rosário.

A iniciativa da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito não se dá de forma isolada, uma vez que é sua característica, desde a institucionalização, em 1916, a pluralidade jurídica, isto é, a instituição de normatização interna, de forma independente do ordenamento jurídico estatal. No contexto atual, os dispositivos internacionais enfatizam a necessária participação ativa das comunidades para dar legitimidade às ações promovidas pelo Estado. Veja-se:

Artigo 15: Participação das comunidades, grupos e indivíduos No quadro de suas atividades de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, cada Estado Parte deverá assegurar a participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo. (UNESCO, 2003)

²⁹ CORREIO DE UBERLÂNDIA. Ano V, 06 de março de 1942, nº 876. *Reclamam os moradores da Praça do Rosário*.

³⁰ CORREIO DE UBERLÂNDIA. 16 de maio de 1953. *A Igreja e a Praça*.

Para se compreender a dimensão do significado do registro da Praça do Rosário como lugar de memória, conforme prevê a legislação, faz-se necessário discorrer brevemente sobre a categoria *Lugar de Memória*. Os Lugares de Memória não são espaços geográficos naturais, mas um espaço compreendido a partir da relação que os sujeitos e suas memórias coletivas estabelecem com ele. Estes lugares são criados e resultam de um “esforço do Estado e/ou da sociedade para que certos eventos não sejam esquecidos. Podem decorrer também de decisões judiciais, baseadas no dever de memória (Cortes locais ou internacionais, como a Corte Interamericana de Direitos Humanos)” (SOARES, 2015, p. 302). A Praça do Rosário é testemunha da história, da presença e resistência dos negros na constituição da cidade e da segregação racial bibliograficamente detectada, mas pouco difundida.

A seguir serão dispostos os fundamentos teóricos e jurídicos da reparação histórica da escravidão, estes que norteiam a proposta apresentada pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Uberlândia.

FUNDAMENTOS TEÓRICOS E JURÍDICOS DA REPARAÇÃO HISTÓRICA DA ESCRAVIDÃO

Esta reflexão apropriou-se dos princípios que orientam a perspectiva teórico-prática de *Justiça de Transição*, enquanto proposta de reparação histórica que visa, entre outros aspectos, a reconstrução e preservação da memória histórica. São eles: o direito à verdade, o direito à memória, o direito à justiça, o direito à reparação e a reforma das instituições.

O direito à verdade diz respeito ao fato de que a sociedade tem o direito de conhecer as versões, ainda não oficiais, de sua história de períodos considerados de exceção, no caso, o período escravista e o período de transição do pós-Abolição. Faz-se necessário promover a discussão do passado, sem revanchismos, buscando a verdade, a justiça e a responsabilização do Estado, no caso, o Poder Público local, e o reconhecimento por parte da sociedade das violações da dignidade humana que ainda

persistem no tempo presente, embora com novas roupagens (NUNES, SANTOS, 2015; BATISTI, 2014)³¹.

Articulado com direito à verdade e o direito à justiça, está o direito à memória, que busca estabelecer um sentimento de reprovação aos atos traumáticos, reconhecendo-os como crimes de lesa humanidade, objetivando o não esquecimento e promovendo a justiça. Desse modo, contribui para combater os resquícios do sistema escravista e a da Abolição incompleta, por exemplo, o trabalho análogo à escravidão e o racismo institucional (NUNES, SANTOS, 2015; BATISTI, 2014; ONU, 2001). O direito à memória é o cerne que embasa a proposta de registro da Praça do Rosário como Lugar de Memória, ao salvaguardar a memória dos negros na cidade, promove o justo direito ao espaço/lugar das manifestações afro-raciais da comunidade desde o período escravista.

O princípio da reparação, aliada aos demais princípios e ao reconhecimento, objetiva além de cessar as estruturas que violam o ordenamento jurídico, dar efetividade aos direitos de cidadania plena, cessando com o racismo institucional, que faz com que as instituições democráticas não deem a devida importância ao fator racial no combate às desigualdades e às discriminações (NUNES, SANTOS, 2015; BATISTI, 2014), que determinam o lugar do patrimônio cultural material e imaterial das comunidades negras. Trata-se, na verdade, de implementar a reforma das instituições, sobretudo, as públicas locais, que dão tratamento diferenciado às questões afro-raciais e aos atores sociais negros, embora não seja explícito, pois, como já mencionado, tais provas não constam em nenhum relatório oficial.

Numa perspectiva no contexto do Direito Internacional, durante a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância”, a terceira do ciclo da “Conferência Mundial contra o Racismo” da ONU, denominada “Conferência de Durban”, realizada em 2001, na cidade de Durban na África do Sul, observou-se claras divergências de posicionamento entre dois importantes blocos. O bloco africano defendeu que para além das medidas reparatórias, seria fundamental considerar o caráter econômico da reparação, pois houve um prejuízo incalculável para

³¹ Sobre a reparação ver também: DE GREIFF (2010).

aquele povo. O bloco latino-americano defendeu a reparação a partir do reconhecimento e das ações afirmativas, sendo esta a dimensão da reparação adotada pelo Brasil. (NUNES, SANTOS, 2015)

Na Declaração do Programa de Ação (ONU, 2001) torna-se evidente o reconhecimento da origem do racismo negro pela escravidão decorrente do colonialismo, mesmo que não tenham sido expressos os responsáveis diretos; apontou-se a ênfase de que cada Estado venha a manifestar sua reponsabilidade, inclusive por meio de indenizações, e que promova ações de reconstrução da memória em honra das vítimas.

A Constituição Federal Brasileira tutela os direitos e garantias fundamentais, e em seu Art. 5º versa que é possível exigir do Estado, por meio do Poder Judiciário, o cumprimento de qualquer direito fundamental, independentemente de lei ou ato normativo infraconstitucional. Nesse bojo, a Lei 12.288, de 20 de julho de 2010, denominada Estatuto da Igualdade Racial, visa “delimitar e direcionar esse dever fazendo surgir ao Estado, [...] inaugurando sua responsabilidade em razão da omissão, norteando a atuação do Poder Judiciário e dos titulares da proteção dos direitos difusos e coletivos” (SIMÃO NETO, 2011).

O Estatuto da Igualdade Racial é instrumento essencial para a proteção dos direitos fundamentais das populações descendentes das vítimas do sistema escravista; que, como dito, resultou no racismo estrutural e institucional que discrimina cidadãos, em detrimento do reconhecimento e o respeito à diversidade étnico-cultural, característica da cultura afro-racial na cidade de Uberlândia. Portanto, este é um instrumento jurídico que objetiva orientar as políticas públicas de reparação da escravidão e suas consequências, porém, é necessário que tenha eficácia social.

O Estatuto da Igualdade Racial também prevê a promoção da memória, da verdade, da justiça, da reforma institucional e da reparação, estando, portanto, em consonância com a fundamentação teórico-prática da *Justiça de Transição*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante desse cenário, o registro da Praça do Rosário como Lugar de Memória pode ser compreendido como uma medida de reparação histórica, cujo cerne é a reconstrução e a permanência da memória da comunidade negra na cidade de Uberlândia, numa perspectiva intergeracional. A temática abordada não será aqui esgotada, mas servirá como aporte para a continuidade da reflexão sobre o papel da reparação como instrumento para a garantia da salvaguarda do patrimônio cultural material e imaterial, sobretudo, no que diz respeito à cidade de Uberlândia. Portanto, enseja-se um profícuo debate.

FONTES DE SUPORTE À PESQUISA

Depoimentos

ASSUNÇÃO, Rubens Aparecido. In: *Série: 100 Anos de Congado: festa atravessa gerações*. TV Integração de Uberlândia, 04 de outubro de 2016. Suporte em Mídia Digital e DVD/vídeo, som, color, 5' (NTSC). Banco de dados em audiovisuais. Acervo de Jeremias Brasileiro.

BRASILEIRO, Jeremias. In: *Série: 100 Anos de Congado: festa atravessa gerações*. TV Integração de Uberlândia, 04 de outubro de 2016. Suporte em Mídia Digital e DVD/vídeo, som, color, 5' (NTSC). Banco de dados em audiovisuais. Acervo de Jeremias Brasileiro.

BRASILEIRO, Jeremias. Palestra durante Audiência Pública: *A importância dos Ritmos afro-brasileiros para a cidade de Uberlândia. Preconceitos e discriminações*. Plenário da Câmara Municipal. Comissão da Igualdade Racial. Dia 11/01/2017a.

_____. *Depoimento sobre o conceito de afro-racial na visão de Jeremias Brasileiro*. Uberlândia, março de 2017b.

Documentos

IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SÃO BENEDITO DE UBERLÂNDIA (INSRSB). *Solicita a inclusão da Praça do Rosário no Livro de Registro dos Lugares*, conforme Decreto 3.551/2000 (IPHAN). Uberlândia, 15 de setembro de 2017.

Jornais

CORREIO DE UBERLÂNDIA. *A Igreja e a Praça*. Jornal Correio de Uberlândia: diário independente. 16 de maio de 1953. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/correio-de-uberlandia/830470>. Acesso 03/12/2017.

_____. *Reclamam os moradores da Praça do Rosário*. Jornal Correio de Uberlândia: diário independente. 06 de março de 1942, nº 876. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/830470/per830470_1942_00877.pdf. Acesso em 03/12/2017.

REFERÊNCIAS

BATISTI, F. *A Escravidão Brasileira sob a ótica da Justiça de Transição: o direito negro à memória, verdade, justiça e reparação*. Porto Alegre, 2013. Monografia (Graduação) Faculdade de Direito, Departamento de Direito Público. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

BRASIL. *Lei 12.288/2010 (Estatuto da Igualdade Racial)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 03/12/2017.

_____. *Decreto 3.551/2000*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 21/10/2017.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 03/12/2017.

BRASILEIRO, Jeremias. *Coexistência Cultural e Religiosa nas Congadas de Minas Gerais*. Rascunhos, Uberlândia, v. 2, n. 2, dez. 2016a, p. 21-32. Disponível em: [file:///C:/Users/NOTE%20EEPJIS%202017%2002/Downloads/35653-152354-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/NOTE%20EEPJIS%202017%2002/Downloads/35653-152354-1-PB%20(1).pdf). Acesso em: 21/10/2017.

_____. *Centenário da Irmandade do Rosário: uma história de Uberlândia em preto e branco*. Uberlândia: Editora Subsolo, 2016b, p. 18.

DE GREIFF, Pablo. *Justiça e reparações*. In: Revista Anistia Política e Justiça de Transição, Brasília, n. 3, jan. / jun. 2010.

SIMÃO NETO, Calil. *Estatuto da igualdade racial: comentários doutrinários*. Coordenador: Calil Simão Neto. Vários autores. Leme: J.H. Mizuno, 2011.

CASTRO, Maria Laura Viveiros de; FONSECA, Maria Cecília Londres. *Patrimônio Imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais*. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.

GUANAIS E QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira. *O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos culturais*. Dissertação (Mestrado). Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao_Hermano_Queiroz.pdf. Acesso em: 21/10/2017.

_____. *O registro como instrumento de defesa de direitos: o decreto presidencial 3.551/2000 e os dilemas e desafios da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial do Brasil*. Revista Memorare, Tubarão, SC, v. 4, n. 1, p.146-164, jan./abr., 2017. Disponível em: http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/memorare_grupegp/article/view/5016/3121. Acesso em: 21/10/2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Patrimônio cultural imaterial: para saber mais*. Brasília, DF: IPHAN, 2007.

INSTITUTO DE POLÍTICAS PÚBLICAS EM DIREITOS HUMANOS DO MERCOSUL – IPPDH. *Princípios Fundamentais para as Políticas sobre Lugares de Memória*. 2012. Disponível em: <http://www.ippdh.mercosur.int/pt-br/principios-fundamentais-para-as-politicas-publicas-sobre-lugares-de-memoria/>. Acesso em: 21/10/2017.

NUNES, Diego; SANTOS, Vanilda Honória dos. *A Comissão Nacional da Verdade da Escravidão Negra no Brasil: considerações sobre a reparação*. História do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFS; Coordenadores: Gustavo Silveira Siqueira, Antonio Carlos Wolkmer, Zélia Luiza Pierdoná – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

ONU. (2001). *Declaração e Programa de Ação adotados na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declaração%20e%20Programa%20de%20Ação%20adotado%20pela%20Terceira%20Conferência%20Mundial%20contra%20o%20Racismo,%20Discriminação%20Racial.%20Xenofobia%20e%20Formas%20Conexas%20de%20Intolerância.pdf>. Acesso em: 03/12/2017.

PAIXÃO, Cristiano. *Direito à verdade, à memória e à reparação*. In: SOUZA JÚNIOR, José Geraldo de; et al. *O direito achado na rua: introdução crítica à justiça de transição na América Latina*, 1ª ed. Brasília: UnB; MJ, 2015 (O direito achado na rua, v.7), p. 273-281.

PREFEITURA MUNICIPAL DE UBERLÂNDIA. IPAC nº 11/2012 – Bens Imóveis. Disponível em: http://www.uberlandia.mg.gov.br/uploads/cms_b_arquivos/5583.pdf. Acesso em: 13/10/2017.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François (et al) Campinas: Editora Unicamp, 2007.

SANTOS, Vanilda Honória dos. *Espacio geográfico y la construcción de espacios jurídicos en comunidades remanentes de quilombos: lugares (in)visibles*. VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores em Historia del Derecho. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, 2016, p. 176-199. Disponível em: <https://fadhip.files.wordpress.com/2017/02/actas-jjihd2016.pdf>. Acesso em 21/10/2017.

SOARES, Inês Virgínia Prado. *Lugares de Memória e Memórias: por que preservar locais que lembram o horror?* In: SOUZA JUNIOR, José Geraldo de (et al). *O direito achado na rua: introdução crítica à justiça de transição na América Latina*. Brasília: DF: UnB, 2015. (O direito achado na rua, v. 7) p. 302-308.

UNESCO. *Convenção sobre a proteção da proteção da Diversidade das Expressões Culturais* (2005). Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf>. Acesso em: 21/10/2017.

_____. *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Histórico Imaterial*. Paris, 17 de outubro de 2003. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>. Acesso em: 13/10/2017.

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 05: Caminhos e trajetórias: os povos indígenas e seus contatos

DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA E A RELAÇÃO ENTRE
“KAYAPÓ” DO SUL E OS PANARÁ³²

Gabriel Zissi Peres Asnis³³

Marcel Mano³⁴

Infelizmente, durante muito tempo, História e Antropologia estiveram separadas em suas pesquisas. Enquanto a História se preocupava apenas em narrar os fatos a partir de uma perspectiva oficial dos vencedores, a Antropologia deixou na reserva o que a História tinha a oferecer. Do ponto de vista da História afastaram-se as narrativas das minorias; e do ponto de vista da Antropologia, e em face das exigências do trabalho de campo, afastou-se a dimensão diacrônica. É então que com a Escola dos Annales, de Marc Bloch e Lucien Febvre e dos diálogos com a antropologia estrutural, de Lévi-Strauss, a História reencontra a alteridade e a Antropologia reencontra a temporalidade. Dessa maneira, dialogando com ambas as áreas do conhecimento, pretende-se construir uma nova história indígena e, no caso desta pesquisa, uma história dos Jês Meridionais, conhecidos na documentação histórica como “Cayapó”³⁵ e sua continuidade nos atuais grupos indígenas chamados Panará.

Palavras-chave: Antropologia; História; Etnohistória; Kayapó Meridional; Panará.

É certo que essa Antropologia de finais do século XIX procurava uma só História, pautando-se pela ideia de que certas culturas teriam permanecido na estaca zero da evolução, seriam fósseis vivos a testemunhar o passado da nossa

³² Trabalho apresenta dados de pesquisa vinculada ao mestrado do PPGCS – INCIS – UFU e integra o grupo de pesquisas desenvolvida pelos alunos e pesquisadores do GEPAEHI (Grupo de Estudos e Pesquisa em Arqueologia, Etnologia e História Indígena) da Universidade Federal de Uberlândia. Pesquisa com financiamento da CAPES.

³³ Mestrando pelo PPGCS – INCIS – UFU, E-mail: gabrielasnis@gmail.com

³⁴ Docente PPGCS – INCIS e PPGHI – INHIS – UFU, E-mail: marcelmano@ufu.br

³⁵ Neste trabalho, o termo “Cayapó” aparecerá com “C” e com “K”. O primeiro, refere-se à documentação histórica, enquanto o segundo, à etnografia.

própria sociedade. E, dessa forma, o modelo do Ocidente, caracterizado por uma evolução cumulativa e pela tecnologia – índice para definir o progresso obrigatório – ,virava marca de uma humanidade unificada, mas cindida por desigualdades. (SCHWARCZ, 2005, p. 121)

Enquanto a teoria do século XIX via esses povos como atrasados e a história como uma única possível, realização que levaria do primitivo ao civilizado (ponto de vista que é determinista, positivista e naturalista), as teorias que vieram depois: funcionalista e estruturalista, neutralizavam a dimensão histórica.

Nesse contexto, do ponto de vista da Etnologia das terras baixas sul-americanas, durante muito tempo foi creditado a neutralização da temporalidade como invariante sócio cosmológico. Tratadas na espacialidade, a história só lhes seria imputada desde fora, pelas vias da aculturação e/ou assimilação. Por isso, em ambos os casos, povos indígenas não tinham história nem consciência histórica de si mesmos.

Desde a Escola dos Annales, de Marc Bloch e Lucien Febvre e dos diálogos com a antropologia estrutural, de Lévi-Strauss, a História reencontra a alteridade e a Antropologia reencontra a temporalidade. A História incorpora os métodos das ciências sociais e a Antropologia reconhece a importância da História para as populações indígenas, pois, como descrito por Franz Boas e utilizado por Lévi-Strauss, “para compreender a história, não basta saber como as coisas são, mas como chegaram a ser o que são” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 23). Para isso, compreende-se que o estudo do protagonismo histórico indígena só pode ser entendido dentro dos marcos estruturais, culturais e pragmáticos nos quais se deram suas ações. Assim sendo – e este é o foco desta pesquisa – o material de estudo da História passa a ser lida pelo viés antropológico da alteridade.

Para a construção desta nova história indígena, devemos recolocar estes povos como sujeitos históricos e não mais como sujeitos passivos de uma história construída pelo outro, no caso, o “colonizador”. Tradicionalmente, os trabalhos que se ocuparam da participação dos indígenas na história da região em foco, apontaram duas imagens: a dos

cruéis e bárbaros, e a dos coitados e indefesos, ambas, “alegorias da colonização”³⁶, afinal,

a atitude mais antiga, e que se baseia indiscutivelmente em fundamentos psicológicos sólidos (já que tende a reaparecer em cada um de nós quando nos situamos numa situação inesperada), consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estéticas, que são mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 333).

Embora já exista uma pequena bibliografia que reverta essas imagens, ainda são muito grandes as lacunas sobre a história dos mesmos neste amplo território que é o Triângulo Mineiro, o norte de São Paulo e o sul de Goiás.

Diante do diálogo proposto, o material de pesquisa será a documentação histórica do século XVIII e XIX (que inclui documentos oficiais, cartas, relatos de viajantes, entre outros), que menciona sobejamente os “Cayapó”, termo que parece ser, na verdade, uma exonímia genérica aplicada a uma variedade de povos relacionados aos Jê Meridionais³⁷, e que pretendemos mapear. Para isso, a releitura antropológica dos documentos, será colocada numa análise minuciosa, tal como proposta por Carlo Ginzburg em seu paradigma indiciário, na qual o objeto de estudo deve ser destrinchado até mesmo nos mínimos detalhes, pois é a base de sinais, marcas, indícios às vezes ocultos nos documentos que se poderá lançar luz sobre a alteridade.

Já lembramos, a propósito da remota origem provavelmente venatória do paradigma indiciário, a fábula ou conto oriental dos três irmãos que, interpretando uma série de indícios, conseguem descrever o aspecto de um animal que nunca viram. (GINZBURG, 1989, p. 168)

Ao reler este vasto material, com olhares críticos e interpretando os indícios, pretendemos, tomando como base principalmente, o antropólogo Marshall Sahlins, discorrer - através da já mencionada alteridade presente nos documentos - como os eventos históricos são ordenados pela cultura, assim como a recíproca também é verdadeira.

³⁶ O colonizador construindo, de acordo com sua visão, o discurso e a imagem dos povos indígenas.

³⁷ Pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê.

as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas. Outras épocas, outros costumes, e de acordo com a alteridade dos costumes, a antropologia distintiva, necessária à compreensão da trajetória humana. (SAHLINS, 1990, p. 62)

Dessa forma, pretende-se, (fazendo uma rápida comparação com o estudo deste antropólogo com as sociedades indígenas das ilhas do Havai [SAHLINS, 1990; 2008]) amplificar, de maneira descritiva, a voz desses grupos indígenas que habitavam a região estudada com relação ao contato. Procurar-se-á entender as relações culturais e as estratégias de sobrevivência como um misto de signo e interesse e, uma das hipóteses deste trabalho, é o de que, apesar de inicialmente abranger uma série de grupos diferentes pertencente à família linguística Jê, o termo Kayapó foi apropriado por esses diferentes grupos como forma de construção de uma identidade e uma maneira de luta pela sobrevivência, já que a história é organizada por estruturas de significação e por estruturas da prática (SAHLINS, 2008).

A leitura e análise documental a partir das mencionadas técnicas deverão contribuir para a construção de novas interpretações a respeito da história do contato entre “colonizadores” e povos indígenas, vistos até então sob a ótica e a lógica do não-índio, e não em seus próprios termos.

Desta maneira, os fatos históricos perdem o aparato “fato” quando são interpretados. Por isso, a história também é uma construção e não seria temeroso afirmar que, então, oferecer diferentes interpretações é o papel do historiador e do cientista social. Sua função é desconstruir velhos dilemas, mostrando que eram interpretações situadas no contexto social mais amplo no qual o intérprete estava situado e por isso, às vezes, envoltas de interesses de determinados grupos. Uma nova história, e entre ela, a que se tem preocupado em construir uma nova história indígena, tem se defrontado, primeiro, com esforços de superar a invisibilidade, o dogmatismo, os enganos e as distorções das velhas interpretações.

Seja pela visão da barbárie ou do romantismo, os índios nunca foram vistos em seus próprios termos, quando muito, o simétrico oposto daquele que os interpretava. Mas

a denúncia dessas construções alegóricas da alteridade, que por si só justificaria este trabalho, não está completa se não houver um esforço para reinterpretar a história local a partir dos grupos indígenas.

Com base nisso, esse trabalho foi desenvolvido a partir de uma pesquisa documental na qual, como descrito acima, a Antropologia se aproxima do material de estudo da História. Tal como deve ser entendido, a construção de uma etnohistória (CAMARCK, 1972) ou história indígena (CARNEIRO DA CUNHA, 1992) toma emprestado materiais e técnicas que vêm tanto da Antropologia como da História, combinando linhas de investigação não excludentes entre si. Uma delas, a que está sendo empregada neste trabalho, consiste no tratamento dos documentos escritos e fontes documentais primárias, com o intuito de garimpar informações sobre os acontecimentos e eventos que se sucederam na história do contato e pinçar sinais e indícios que revelem a alteridade invisível nos discursos oficiais. E um pesquisador luso americano que se ateve a esta união das áreas mencionadas e deu novos olhares para a história indígena, foi John Monteiro, o qual estamos em constante diálogo.

Surgiu, de fato, uma nova vertente de estudos que buscava unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia com as demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena, [...]. (MONTEIRO: 2001, p. 5)

Como o material básico de pesquisa consiste numa variada documentação histórica publicada e inédita – crônicas de viajantes, documentos da administração oficial leiga e eclesiástica, cartas etc. - e, portanto, como se trata de material de estudo da história tratado da perspectiva da alteridade, como mencionado acima, novamente Ginzburg é mencionado para uma mais profunda compreensão de seu paradigma indiciário.

O tapete é o paradigma que chamamos a cada vez, conforme os contextos divinatório, venatório e semiótico. Trata-se, como é claro, de adjetivos não-sinônimos, que no entanto remetem a um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes, muitas vezes articuladas entre si pelo empréstimo de métodos e termos-chave [...]. (GINZBURG, 1989, p. 170).

A partir dele encontramos na leitura desse vasto material, pistas, sinais, indícios que permitiram passar do desconhecido ao conhecido, problematizando, discutindo e

procurando interpretar os documentos de uma maneira que os povos indígenas possam ser interpretados como sujeitos de suas histórias e não mais, como sempre foi colocado, como inferiores, selvagens, primitivos e outros adjetivos associados a um flagrante etnocentrismo.

Lévi-Strauss, tem sido de enorme importância para esta pesquisa, afinal, muito provavelmente, ele tenha sido o primeiro a chamar a atenção para o fato de que culturas diferentes têm historicidades diferentes e, portanto, que atribuir aos outros uma não historicidade ou uma historicidade que é ocidental (como os evolucionistas que ele critica), é etnocentrismo.

Sendo assim, já partimos da premissa de que não há uma superioridade entre as culturas e sim, uma diversidade. Cada uma possui seu próprio modelo e não devem ser comparadas. “E é aqui que compreendemos claramente o absurdo que existe em se declarar uma cultura superior à outra. Pois, na medida em que estivesse sozinha uma cultura nunca poderia ser ‘superior’”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 359). Esta discussão vem nos ajudando a compreender melhor as culturas isoladamente. Porém, após este entendimento, devemos compreender quais mudanças ocorreram com o contato. Não só em relação aos massacres e as alianças pela sobrevivência, mas também, como essas culturas tiveram seus modelos próprios ressignificados. Quem trabalha tal tema com maestria é o antropólogo Marshal Sahlins, onde ele diz que:

O grande desafio para um antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação? (2008, p. 28)

Tal modelo de compreensão da cultura tem sido utilizada como base teórica na análise da documentação, afinal, além da diversidade cultural presente no mundo, cada qual com suas características próprias, todas elas acabam sofrendo reformulações quanto a sua estrutura a partir do momento em que entram em contato. “Assim, multiplicamos nossos conceitos de história pelas diversidades de estruturas e assim, de repente, há um mundo de coisas novas a serem consideradas”. (SAHLINS, 1990, p. 94).

Paz no sertão?

Após a longa duração da guerra, iniciam-se os trabalhos de tentativas mais efetivas para o aldeamento das populações Kayapó. É importante mencionar que a guerra em si se tornou insustentável para ambos os lados. Para os não-índios, questões econômicas e religiosas justificaram a necessidade de buscar outros meios para a colonização definitiva. Já para os indígenas, a guerra como sistema simbólico já não tinha forças frente ao massacre que vinham sofrendo a mais de cinquenta anos. Diante disso, percebemos que em ambos os lados, a ideia de aldeamento, parecia a melhor saída. Afinal, tal processo deve ter consistido de conversas, alianças, negociações, arranjos etc, o que leva a pensar os indígenas como protagonistas na história.

Em 1780, o então governador de Goiás, Luiz da Cunha Menezes, envia uma bandeira, formada por 26 índios Bororo, 12 soldados Pedestres e 12 índios Akroá (MORI, 2015) para dentro do sertão com o objetivo de atrair os Kayapó para o aldeamento. “Essa tentativa de atrair os Kayapó do sul para um aldeamento era visto pelo governador de Goiás, como uma maneira eficiente de cessar as hostilidades entre índios e não-índios e expandir o controle da capitania” (MORI, 2015, p. 123). Tal campanha foi bem sucedida, pois, após cinco meses, a bandeira retornou com um total de trinta e seis Kayapó, sendo um velho cacique, seis guerreiros e suas famílias. O retorno foi recebido com muita comemoração e uma grande missa realizada na igreja Matriz de Vila Boa. Provavelmente, toda esta exposição na recepção tinha como objetivo primordial atrair os indígenas, demonstrando quão bom e feliz seriam suas vidas no lado “civilizado”. Tanto é verdade que, após passarem um mês habitando a vila, foram mandados de volta para suas aldeias, levando consigo “presentes” que demonstrassem a “amizade” por parte do governo de Goiás, a fim de que convencessem o restante do grupo a aceitar o aldeamento.

Liderados por dois caciques, chegaram, em maio de 1781, 237 índios Kayapó em Vila Boa de Goiás e, em junho do mesmo ano, 113 crianças seriam batizadas num ritual que os transformaria em cristãos na visão dos agentes coloniais e como forma estratégica para os indígenas, criando uma convivência de universos simbólicos diferentes, podendo

traçar mesclas e híbridos culturais, surgindo assim, um novo índio. Para aldeá-los, o então governador, mandou construir Maria I, primeiro aldeamento Kayapó construído.

Maria I foi construído conforme a decisão dos Kayapó do sul, que manifestaram o interesse de que o aldeamento fosse edificado às margens do Rio dos Índios. Mesmo aceitando o aldeamento, concordando em viver sob determinadas condições impostas pelos não-índios, os índios foram capazes também de criar mecanismos que permitiram a eles expressar seus anseios. (MORI, 2015, p. 125)

Segundo Giralдин,

deve ter havido algum tipo de negociação entre o governador e as lideranças Cayapó, pois foram eles que escolheram o local para o novo aldeamento: ficava nas margens do riacho chamado Fartura, próximo dos rio Claro e Pilões. Com isso, poderiam permanecer em uma região com as mesmas características ambientais das áreas de suas aldeias. (1994, p. 99)

E o fato de decidirem o local, os coloca no patamar de protagonistas históricos, afinal, negociavam, de alguma maneira, sua participação no projeto dos aldeamentos, possibilitando a permanência de algumas formas ou traços culturais indígenas.

Após esta primeira leva, houve uma constante chegada de novos grupos Kayapó nos anos que se seguiram a 1781. Em 1782, aproximadamente 555 indígenas habitavam o aldeamento de Maria I e em 1783 dez guerreiros prometeram deslocar um novo contingente de habitantes (MORI, 2015). Com isso, acredita-se que nestes anos que se seguiram, habitavam, aproximadamente, 600 guerreiros, de acordo com o governador Tristão da Cunha, contabilizando, segundo Giralдин (1994) mais de 2.400 Kayapó já num primeiro momento.

De acordo com esses dados, a guerra, como referido acima, se tornou insustentável para o grupo Kayapó, levando milhares deles a negociar o aldeamento. Em face dessa transformação podemos dizer, com base em Sahlins (1990), que, num primeiro momento, a estrutura simbólica da guerra poderia ser ordenadora dos processos históricos e, em sequência do choque entre estrutura e evento, a história reordena o sistema de percepção e relação com essa alteridade. A guerra, através do combate físico, que antes era símbolo de uma construção heroica de um povo, se reestruturou para uma nova forma de ser.

Do mesmo modo, quando após as guerras de extermínio do século XVIII, os Kayapó, ao longo do XIX e XX, passam a um contato pacífico com os moradores da região, isso também deve ser compreendido como uma práxis histórica. No contato prolongado com a sociedade envolvente, alteram-se as percepções e estratégias do contato dos Kayapó com o mundo exterior não-Kayapó. (MANO, 2010, p. 344)

As estratégias de sobrevivência permitiram com que este grupo se mantivesse e sobrevivesse aos avanços da “civilização”, como veremos adiante. A “história é organizada por estruturas de significação” (SAHLINS, 2008, p. 13) e isso possibilitou, que por mais guerreira que fosse esta sociedade Kayapó, eles abrissem mão de seus antigos símbolos para a construção de novos.

Segundo Marcel Mano (2011), as relações com o mundo exterior ao Kayapó, se mantiveram, em certo aspecto. Essas relações estariam presentes na aquisição da cultura material do não-índio. O que ocorre é que se antes tais aquisições se davam através de conflitos, logo, da guerra, “agora eles tratavam de consegui-los por meio de trocas comerciais, embora às vezes bastante desvantajosas” (MANO, 2011, p. 205).

Assim sendo, embora extremamente desvantajosas e arriscadas, as trocas comerciais possibilitavam aos Kayapó o afluxo de bens que antes eles só conseguiam mediante o roubo. Pedir coisas e dar outras, exigir mercadorias para apaziguar ânimos, tratar relações e vender outros índios por objetos cujo processo de produção os mesmos desconheciam, fez da paz não uma ruptura, mas um prolongamento da guerra. Ou em outros termos, estabelecer a paz foi a estratégia de continuar a guerra por outros meios. (MANO, 2011, p. 206)

As estruturas se reordenaram, a guerra se adaptou às novas configurações de contato e os processos de aldeamento permitiram com que todas estas relações causassem as mudanças culturais dos Kayapó. De guerreiros a comerciantes (pois negociavam suas formas de inserção nos aldeamentos). Além da guerra, outros dois pontos foram cruciais, segundo Giralдин (1994), para motivarem os Kayapó a aceitarem o aldeamento: a epidemia de varíola – que seria uma das maiores responsáveis pela quase extinção de diversos grupos indígenas – “Os portugueses transmitiram doenças venéreas aos Coiapós. Como estes não têm meios de se tratar, tudo indica que essas doenças irão contribuir para o seu extermínio” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 69) –; e a falta de alimentação provocada pela seca. Podemos afirmar assim, que as condições materiais e pragmáticas, levaram os indígenas a se conduzirem aos aldeamentos, ou seja, essa confluência de coisas

(insustentabilidade da guerra, doenças, fome), forçaram os Kayapó a mudarem suas percepções. Isso significa pensar não mais a história pela ordenação cultural, mas sim, seu oposto.

Voltando a descrição dos processos de aldeamento temos que, com o enorme contingente de indígenas chegando a Maria I, a situação começou a ficar preocupante. O próprio governador presenciou, no caminho de Goiás, um ataque de grupos Kayapó aldeados contra um comboio, causando a morte de uma mulher e o dono do comboio, bem como, aproximadamente, 10 animais de carga. Tal ataque seria assumido pelo último grupo aldeado em Maria I.

Havia um tamanho receio que se conjecturava que eles poderiam, com aquele contingente, rebelar-se e matar todas as pessoas “brancas” do aldeamento sem maiores problemas. Este número elevado também provocou problemas de fornecimento de comida para os Kayapó, levando a crer que o governo não se preparara para receber tantos índios de uma só vez. (GIRALDIN, 1994, p. 103)

Diante da má administração do aldeamento, da superlotação, do medo de um ataque e das epidemias de varíola e sarampo que vieram a assolar a população Kayapó, Maria I veio a ser extinto, no ano de 1813, após três décadas de existência.

No mesmo ano, os Kayapó, ou o que sobrou deles, foram deslocados para o aldeamento de São José de Mossâmedes³⁸. De acordo com Giralдин,

Esta situação de depopulação crescente dos aldeamentos levou as autoridades a reunir os índios dos aldeamentos de Maria I e São José Mossâmedes neste último, pois se afirmava que os dois estavam tão arruinados e com tão poucos índios que reunindo-se os de ambos perfazia um total de 267 (MB. vol. 1680). (GIRALDIN, 1994, p. 105)

Com a pequena população e a insatisfação com o tratamento que recebiam, diversas fugas ocorreram.

³⁸ Criado em 1774, aldeando os grupos Acroá, Xacriabá, Javaé e Karajá. Segundo o viajante Johann Emanuel Pohl (1976), “A aldeia era destinada a alojar as tribos Acroás, Javaés e Carajás, que para lá haviam sido trazidos do Douro. Estes extinguíram-se, mais tarde, sendo o local povoado com os caiapós, dos quais haviam tentado civilizar várias hordas na Aldeia Maria”. (p. 152)

Os caiapós levam aqui uma vida que não lhes agrada. O descontentamento com os seus inspetores, a escassez que muitas vezes apenas lhes mata a fome, os duros trabalhos a que são submetidos nas plantações são as causas de sua diminuição e desagrado. (POHL, 1976, p. 152)

Para evitar as fugas e tentar aldear novos grupos, a ação da Kayapó Damiana da Cunha, foi de grande importância, pois era neta de um famoso chefe muito respeitado entre os Kayapó. “Era intenção de D. Damiana ir à procura dos Coiapós da aldeia que tinham fugido para a mata e ao mesmo tempo trazer, ao voltar, um bom número de seus compatriotas ainda selvagens” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 72). Durante seus trabalhos, Damiana conseguiu fazer com que as fugas diminuíssem e também atrair mais contingentes de indígenas. Infelizmente, veio a falecer cedo, em 1831, o que desencadeou novas fugas e o insucesso de reconduzir os fugitivos para o aldeamento, causando seu esvaziamento e, conseqüentemente, sua extinção em 1879.

Após esta análise a respeito dos aldeamentos, adentraremos nos destinos históricos deste grupo após estas últimas notícias de que se tem a respeito deles. Mais especificadamente, veremos que muito provavelmente, eles sobreviveram a anos de massacre, englobando guerras, doenças e aldeamentos e se tornaram os grupos denominados Panará, como veremos a seguir.

Kayapó – Panará: Uma continuidade histórica

Kaiapó Setentrionais e Meridionais. – O nome Kaiapó foi dado, na segunda metade do século XVII, a uma tribo gê que ocupava uma grande área no Sul de Goiás (afluentes da margem direita do Paranaíba e formadores do Araguaia), no Sudeste de Mato Grosso (afluentes da margem direita do Paraná até o Rio Pardo-Nhandui, Alto Taquari e Piqueri-Correntes), no Noroeste de São Paulo e no Triângulo Mineiro. Depois de lutas prolongadas, a tribo reconciliou-se em Goiás, em 1780, e em 1910 estava reduzida a umas trinta e tantas pessoas que moravam em ambas as margens do Rio Grande, abaixo do Salto Vermelho (19° 50'1. S., 50° 30' long. O.). Hoje os Kaiapó Meridionais desapareceram como tribo. (NIMUENDAJÚ, 1982, p. 219)

Esta é a última notícia que se tem dos Kayapó, dada por Nimuendajú ao falar dos Gorotire³⁹, no relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios em 1940.

³⁹ Seriam uma subtribo Kayapó localizada no Xingu.

Tal notícia, assim como outras que mencionavam a suposta extinção dos Kayapó, se mostraram, no entanto, errôneas. Segundo estudos etnohistóricos e enográficos recentes, a porcentagem da população Kayapó que não foi exterminada ou assimilada a outros grupos, viria a se tornar os chamados Panará, ou Kreen-Akarore, contatados na década de 1970 na região do rio Peixoto de Azevedo. Ainda em meados do século XIX, período em que, como descrito anteriormente, estavam ocorrendo os aldeamentos, o viajante francês Auguste Saint-Hilaire, em visita ao aldeamento de São José de Mossâmedes, fez o seguinte relato:

Os portugueses deram, não sei porque, o nome de Coiapós ou Caiapós a esses indígenas. Pelo que me disseram, parece que um grupo deles, que ainda vive nas matas, sem nenhuma outra tribo nas vizinhanças, não tinha nome que os identificasse, e por isso passaram a usar a palavra panariá a fim de se distinguirem, como raça, dos negros e dos brancos. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 66).

A diferenciação entre os nomes “panariá” e “Panará”, é descrita por Robert Mori (2015) como sendo quase imperceptível e devido à origem francesa do naturalista. Além disso, o termo “panariá” significa “índio” segundo a transcrição das palavras realizadas por Saint-Hilaire (1976, p. 67), sendo compreensível quando o viajante diz que é uma autodenominação para se distinguirem enquanto “raça”.

Ainda na mesma região foco dessa pesquisa, em 1911 o uberabense e agrimensor, Alexandre de Sousa Barbosa, em serviço em uma fazenda nas confluências dos rios Grande e Paranaíba, encontrou índios Kayapó, oriundos da aldeia de Água Vermelha, que se autodenominavam Panará. Segundo seu relato,

Os índios de Agua Vermelha eram João, José e Justina, filhos da velha india Candida e portanto netos do ultimo capitão desta aldeia, o estimado mestiço José Theodoro e da india Maria, ja então falecidos; a physionomia e a conversação deles confirmava o testemunho de Auguste Saint Hilaire e do brigadeiro Machado de Oliveira quanto á esthetica e á mentalidade desta nação. (BARBOSA, 1918, p. 1)

A via de associação dos Kayapó meridionais com os Panará se dá não apenas pelo mesmo termo usado como autodesignação. Barbosa ainda afirma, para os Panará, as mesmas características físicas que Saint-Hilaire descreve nos Kayapó que encontrou – “a cabeça arredondada, a fisionomia aberta e inteligente, a elevada estatura, os olhos pouco

separados e a cor da pele” (1975, p. 67). Já nessa primeira aproximação, percebemos que o termo “Cayapó”, atribuído desde fora a uma série de grupos dos Jês Meridionais, incorporava de fato povos indígenas conhecidos hoje por Paraná.

Os Paraná atuais eram chamados, antes do contato, de Kreen Akarore⁴⁰ e foram contatados, oficialmente, em 1973 pelos irmãos Cláudio e Orlando Villas Boas, sertanistas convocados para realizar o contato com esta população indígena que habitava a margem do Rio Peixoto de Azevedo, no norte de Mato Grosso, local em que viria a ser construída a estrada BR -163 (Cuiabá – Santarém), que cortaria a Floresta Amazônica, passando pelas proximidades do território dos Kreen Akarore. “Finalmente contatados, os não-índios puderam descobrir a forma como esses indígenas de autodenominam: Paraná” (MORI, 2015, p. 41).

Segundo Giralдин (2000), a primeira hipótese de que os Paraná e os Kayapó seriam um único grupo, partiria do antropólogo inglês Richard H. Heelas na década de 70. Heelas foi o primeiro a fazer uma detalhada descrição etnográfica dos Paraná, no período em que estes foram transferidos para o Parque Nacional do Xingu (retomaremos mais adiante). Seu estudo se baseou na comparação linguística de termos Kayapó e Paraná. Para isso, utilizou os trabalhos realizados por Saint-Hilaire e Pohl, fazendo a devida comparação, encontrando diversos cognatos.

Assim, da lista de Pohl, contendo 65 termos, considera 26 como cognatos, 5 como incompreensíveis, 14 como não conhecidos e 20 não-cognatos. Da lista de Saint-Hilaire, com 33 termos, 19 não-cognatos, 4 incompreensíveis, 3 não-conhecidos e 7 não-cognatos. (GIRALDIN, 2000, p. 174 e 175)

Outro pesquisador que se atentou aos dados linguísticos e realizou um estudo antropológico, foi S. Schwartzman, na década de 80.

Ele reexaminou as mesmas listas analisadas por Heelas e concluiu que dos 66 termos fornecidos por Pohl, 35 são palavras similares (52%), enquanto que o mesmo ocorre em 27 (81%) dos 33 termos da lista de Saint-Hilaire. Assim, da

⁴⁰ “Kreen Akarore é uma variante do nome Kayapó ‘kran iakarare’ e significa ‘cabeça cortada redonda’, uma referência ao corte de cabelo que então era utilizado pelos Paraná” (ARNT; PINTO; PINTO, 1998, p. 69. apud. MORI, 2015, p. 41)

comparação das duas listas, temos que 62% das palavras são similares. (GIRALDIN, 1994, p. 25)

Porém, Schwartzman foi além e utilizou como evidência da relação Panará-Kayapó, características culturais, como a idêntica semelhança na construção de flechas e cestos, bem como o ritual de escarificação⁴¹ da testa para a cura de dores de cabeça. Além disso, se utilizou de uma tradição Panará que conta que seus antepassados teriam vindo do leste, “de uma área de campo aberto, para a área da floresta fechada do rio Peixoto de Azevedo e que os inimigos estão no leste e não oeste” (SCHWARTZMAN, 1987: 256. Apud. GIRALDIN, 1994, p. 26). A utilização da tradição, ou do mito, como forma de entender o evento, se mostra de grande importância para futuros trabalhos, pois assim, abrem-se as possibilidades de se compreender as relações de continuidades entre grupos que até então pareciam ser diferentes, quando na verdade, ao que tudo indica, sempre foram os mesmos.

É então que, em 1990, o relato de Alexandre de Souza Barbosa, que foi mencionado acima, é reencontrado pelo historiador e antropólogo Odair Giralдин (MORI, 2015). Barbosa vai, ao se deparar com os quatro Kayapó que se autodenominavam Panará, formular um extenso e completo vocabulário de sua língua.

Trata-se de um conjunto de mais de setecentas palavras, além de algumas frases descrevendo situações de pesca e caça. A partir dela, podemos avançar a hipótese proposta por Heelas e confirmada por Schwartzman de que Cayapó e Panará são o mesmo grupo. (GIRALDIN, 1994, p. 27)

Isso permitiu com que se concluísse que a língua falada no aldeamento de São José de Mossâmedes era a mesma do Triângulo Mineiro e Santana do Paranaíba (trabalho realizado por Barbosa) e, conseqüentemente, a mesma falada pelos Panará nos dias atuais⁴².

Além dos dados linguísticos, Giralдин (1994) traz informações a respeito de aspectos culturais existentes entre ambos os grupos. Não adentraremos muito neste tema,

⁴¹ Incisão com um arco e uma flecha, causando uma ferida no indivíduo.

⁴² Na dissertação de mestrado de Odair Giralдин (1994), é encontrada a lista completa que compara as línguas Panará e Kayapó.

apenas serão apresentados de forma resumida quais são esses aspectos, uma vez que esta pesquisa busca fazer um levantamento geral da história dos Kayapó-Panará.

O primeiro deles se refere ao funeral, onde, através dos relatos de Lemos da Silva, Pohl e Heelas, Giraldin chega à conclusão de que tanto nos Panará, quanto nos Kayapó, coloca-se leite na cova de bebês e armas e pertences masculinos na cova dos adultos. O segundo está relacionado ao já mencionado processo de escarificação. Tanto nos Panará quanto nos Kayapó, este ritual se faz presente, seja na dor emocional, quando da perda de alguém, seja pela dor física, como o caso da dor de cabeça. Segue o exemplo relatado por Pohl.

O primeiro dia depois da morte de um dos tais passa-se entre uivos e prantos. [...]. No dia seguinte, com os referidos troncos, acorrem à casa do chefe, para receberem a porretada na testa, regressando, com o sangue a escorrer, à casa do morto, para espargirem esse sangue sobre o cadáver. [...]. Deitam no túmulo alimentos, além do arco e das flechas de que se servia o falecido. (POHL, 1976, p. 153)

Além disso, Schwartzman “afirma que não conhece descrição semelhante para outros grupos das terras baixas da América do Sul” (1987: 253. Apud. GIRALDIN, 1994, p. 39). Por último é analisado o amendoim como alimento e também como representação da vida na aldeia e, segundo Saint-Hilaire, escrevendo sobre a vida dos Kayapó meridionais, temos que:

Entre esses índios, assim como entre todos os povos indígenas que eu tinha visitado até então, cabe às mulheres carregar os fardos. Vi muitas dessas pobres criaturas levando às costas enormes feixes de lenha, ou transportando juncus cheios de mandubis (*Arachis hypogea*), seguros simplesmente pela alça, que lhes passava pela testa como uma faixa, os quais lhe pendiam até a altura das pernas. (1975, p. 71)

“Segundo Heelas (1979: 254. Apud. GIRALDIN, 1994, p. 40), o amendoim (mandubis) não faz parte da agricultura tradicional Jê”. E mesmo assim foi observada a utilização do amendoim entre os Panará. Além do mais, não era utilizado simplesmente como alimentação, mas sim como ritual que descrevia o próprio ciclo da vida dos homens na aldeia. O amendoim era transportado, depois de colhido, para o centro da aldeia, onde eram secos. Depois, eram levados para dentro das casas para o armazenamento das sementes e para o consumo. E ainda segundo Heelas,

A casa, onde se guarda as sementes, guarda também os meninos que, num determinado período de sua vida, vão para o centro da aldeia. Após amadurecerem na casa dos homens, e cumprirem o ciclo de vida atingindo o estágio de homens maduros no pátio da aldeia, retornam para casa. Da mesma maneira, os amendoins sempre retornam para a casa depois de plantados no centro da roça e secados no terreiro da aldeia. (GIRALDIN, 1994, p. 40 e 41)

Considerando que estamos tratando de um mesmo grupo indígena, ao fazer a projeção etnográfica, chegamos à conclusão que muito provavelmente, o amendoim possuía o mesmo significado que tem para os Panará, nos Kayapó.

Conclusão

Diante desses dados, podemos compreender os motivos que levaram os pesquisadores a crer na continuidade histórica entre Kayapó meridionais e os Panará. Observamos que a língua foi um importantíssimo passo para essa descoberta e os aspectos culturais complementaram tais teorias. Além disso, como observamos em alguns aspectos da cultura, é possível, por meio da projeção etnográfica, conhecer as características históricas dos Kayapó que não chegaram até nós.

Apoiando nas perspectivas de “sobrevivência” dos Kayapó do sul “na figura dos Panará”, Odair Giralдин (1997, p. 46) trabalhou com a hipótese de que “é possível utilizar alguns dados da etnografia dos segundos [Panará] para interpretar eventos históricos dos primeiros [os Kayapó do sul]”. (MORI, 2015, p. 44)

O trabalho da etnografia para auxiliar no entendimento do passado, permite com que possamos conhecer a história das populações indígenas através delas próprias. E dialogando com a História, a Antropologia e a Arqueologia, com toda a certeza, os avanços são muito mais significativos.

Bibliografia

BARBOSA, Alexandre de Souza. **Descrição feita por Alexandre de Souza Barbosa sobre os índios Cayapós e os Panará. Vocabulário e mapa da região ocupada pelos Caiapós.** 1918. Resgate Histórico de Odair Giralдин.

CAMARCK, R. M. **Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods and aims.** *Annual Review Anthropology*, 01, 1972, p. 227-246.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras/FAPESP, 1992.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas e sinais – morfologia e história**. Cia das Letras, 1989.

GIRALDIN, Odair. “**Cayapó e Panara**”. **Luta e sobrevivência de um povo**. 1994. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Campinas, Janeiro de 1994.

GIRALDIN, Odair. **Renascendo das cinzas. Um histórico da presença dos Cayapó-Panara em Goiás e no Triângulo Mineiro**. Sociedade e Cultura, v.3, n.1 e 2, jan/dez. 2000, p. 161-184.

LÉVI-STRAUSS. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

LÉVI-STRAUSS. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1970.

MANO, Marcel. (Des)encontros culturais: um esboço parcial da história do contato dos Kayapó meridionais. In: **Índios do Triângulo Mineiro: história, arqueologia, fontes e patrimônio: pesquisas e perspectivas**. org. Aurelino José Ferreira Filho – Uberlândia: Edufu, 2015.

MANO, Marcel. **Metáforas históricas e realidades etnográficas: A construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro**. Cadernos de Pesquisa CDHIS, v.23, n.2, Uberlândia, jul/dez. 2010.

MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese apresentada para o concurso de livre docência área de Etnologia, subárea História Indígena e do Indigenismo. Disciplinas HZ762 e H5119. Departamento de Antropologia IFCH – Unicamp. Campinas, agosto de 2001.

MORI, Robert. **Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goíases: guerra e etnogênese no “sertão do Gentio Cayapó” (Sertão da Farinha Podre) – séculos XVIII e XIX.** Dissertação de mestrado. 2015.

NIMUENDAJU, Curt. **Textos indigenistas.** São Paulo: Loyola, 1982.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil. Belo Horizonte,** Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

SAHLINS, Marshall David. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à província de Goiás.** Belo Horizonte, Editora Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. **Sobre uma antropologia da história.** Questões de fronteira. Novos estudos, nº 72, pg. 119-135, julho 2015.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil. Belo Horizonte,** Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 05: Caminhos e trajetórias: os povos indígenas e seus contatos

RETRILHANDO PISTAS NO SUL DE GOIÁS: POR UMA SIMBÓLICA DAS
COISAS FLUIDAS DOS GRUPOS JÊ MERIDIONAIS

Gabriela Gonçalves Junqueira⁴³

RESUMO: A presente comunicação pretende apresentar reflexões sobre o contato dos grupos Jê meridionais nos séculos XVIII e XIX na região que hoje compreende o sul de Goiás, por meio dos vestígios materiais. Mediadas pelas intermináveis guerras, as relações desses indígenas com o mundo exterior não-índio propõe uma predação do exterior para a produção do interior. A predação permitia ao grupo se apropriar de partes subjetivadas e objetivadas do outro, o que outorga não só a incorporação de virtudes, mas também de partes do corpo do inimigo. Com isso, foi estabelecido por meio de um diálogo entre Antropologia, História e Arqueologia algumas relações entre as urnas funerárias e o morto (fera), a guerra e o inimigo e a caça e a fera abatida. Com base nisso, foi proposto que animais, mortos (fera) e outros povos são inimigos, mas detentores de certos poderes e bens que são apropriados subjetivamente e objetivamente na caça, na guerra e nos rituais funerários para a própria produção e reprodução de sua máquina social cultural.

Palavras-chave: Jê meridionais. Caça. Guerra. Ritual Funerário. Predação e Apropriação. Produção de pessoas.

O presente trabalho é resultado de discussões e reflexões de uma pesquisa de base documental e bibliográfica que procurou conjugar os interesses da Antropologia, Arqueologia e da História na intenção de compreender os processos culturais presentes nas estratégias de contato dos grupos Jê meridionais nos séculos XVIII e XIX

⁴³ Graduada e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), foi bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/UFU/FAPEMIG) e bolsista CAPES no programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia. Atualmente é integrante do GEPAEHI - Grupo De Estudos e Pesquisas em Arqueologia, Etnologia e História Indígena e coordenadora de projetos na área de Educação Patrimonial da Fundação Araporã. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

Importante destacar, que esses grupos foram descritos nas narrativas das documentações oficiais, como cartas, crônicas, relatos de viajantes etc., como “gentio Caiapó”, porém a nomenclatura Kayapó⁴⁴, pouco nos diz acerca de etnia, o termo na verdade é de origem tupi, e significa literalmente "como macaco" (TURNER, 1992). Por essa razão acredito ser mais apropriada a utilização da denominação de Jê meridionais, já que sabemos que este grupo pertencia de fato à família linguística Jê, derivada do tronco Macro-Jê, e suas características, bem como falar língua diversa da geral – tupi, habitar aldeias circulares, bem como várias práticas rituais, derivam daí. Por isso durante toda a pesquisa, irei me referir a este “gentio Caiapó” como grupo Jê meridionais, para ser mais fiel às nomenclaturas e na tentativa de não falhar com denominações étnicas, já que provavelmente o termo “Caiapó” utilizados nos documentos podia englobar outros grupos, que não necessariamente poderiam ser Kayapó, mas que ao olhar do não-índio, estes grupos deveriam compartilhar algumas características comuns para serem retratados pelo mesmo termo.

Desta forma, esta pesquisa analisa então eventos históricos a respeito das guerras dos grupos Jê meridionais por meio de um viés cultural, levando em consideração alguns aspectos internos a essa sociedade para a compreensão do pensamento e ação desses indígenas, que sempre foram retratados como bárbaros e selvagens em suas relações de contato.

Durante os séculos XVIII e XIX os grupos Jê meridionais, após sofrerem perseguição e violências, empreenderam uma guerra incessante contra os não-índios (brancos, mestiços, homens livres pobres, negros escravos) que pode ser, sem dúvida, considerada uma das mais cruéis entre índios e não-índios em toda América colonial portuguesa. Ao narrar parte desses episódios, este trabalho apresentou uma história sobre os povos indígenas nessa região e, principalmente, na região do Triângulo Mineiro. Isso se torna algo importante quando pensamos na deficiência de informações nos documentos

⁴⁴ Vale destacar a diferença dos termos “Cayapó” e “Kayapó”, no qual o primeiro termo era o utilizado nos documentos oficiais, cartas e relatos aqui utilizados como fontes, e o segundo, termo utilizado e adotado atualmente pela Associação Brasileira de Antropologia.

oficiais e históricos que tratam da região, e também nos resultados de pesquisas acerca da temática, que por se tratar de pesquisas ainda recentes, muitas lacunas permanecem.

Assim, o trabalho poderá não só contribuir para preencher uma lacuna, mas, em consequência, para amplificarmos as vozes desses sujeitos históricos que sempre foram silenciados por um discurso cheio de ideologias e alegorias da colonização (MANO, 2010) promovidas pelas frentes de expansão colonial, que desconsideravam completamente a possibilidade de compreensão da cultura destes povos.

Com base nisso, o objetivo do trabalho é apresentar uma discussão sobre as relações entre caça e guerra, a partir dos diferentes episódios bélicos que envolveram por mais de cem anos a história do contato dos grupos Jê meridionais com as frentes de expansão colonial, não-índios e indígenas trazidos de outras regiões, como os Bororo, por exemplo, que, nos séculos XVIII e XIX, se fixavam na região em foco do trabalho.

Analiso aqui algumas correlações entre a caça e a guerra no universo histórico do contato tendo como propósito mostrar, como no pensamento e na ação, caça e guerra estão numa relação de analogia. Se há, então, a preocupação com o papel da guerra no contexto histórico do contato, há também um esforço por isolar paralelos entre o mundo da guerra e o mundo da caça no pensamento simbólico e na ação desses índios.

Desde os trabalhos de Lévi-Strauss (1989), já está devidamente aceito que o pensamento “em estado selvagem” opera uma lógica associacionista segundo a qual, diante de um problema particular, ele se esforça por mostrar que o problema é formalmente análogo a outros. Desinteressado e intelectual, esse pensamento opera, assim, vários códigos simultaneamente. Com base nisso, caça e guerra estão numa relação de analogia, não só porque ambas são relações de predação do mundo exterior da alteridade, a primeira da natureza, a segunda dos inimigos; como porque as associações caça: guerra : : fera : inimigo, estão, inclusive, em várias passagens de sua mitologia⁴⁵.

Mundos perigosos, porque povoados de inimigos e de feras, mas mundos repletos de bens que são apropriados para a produção de sua própria máquina social, porque

⁴⁵ Ressalto que quando me refiro a mitologia, não é a mitologia dos grupos Jê meridionais no século XVIII e XIX, e sim uma mitologia de grupos atuais com os quais estes indígenas mantêm certas relações de parentesco étnico e cultural, como o caso dos Panará.

inimigos e animais possibilitam a construção de corpos e de pessoas, a produção de riquezas e alianças entre parentes e aliados.

Quanto aos métodos utilizados para desenvolvimento da pesquisa, é relevante destacar a combinação de aportes tomados de empréstimo da Antropologia e História. Sabemos que durante muito tempo essa relação teórico-metodológica entre Antropologia e História foi visto de forma bastante conturbada, pois muitas vezes se via o entrelaçamento destas disciplinas como algo díspar, no qual muitos estariam “guardando para a História o reino da diacronia e do tempo volátil e para a Antropologia o lugar da sincronia e da estrutura” (SCHWARCZ, 2001, p. 1), e outras que as viam como essencial para o desdobramento de contendas centrais entre a dualidade tão dialética entre sincronia/diacronia, indivíduo/sociedade, estrutura/evento, dentre outras que colocam estas duas disciplinas em foco de discussão.

Hoje, temos em Sahlins (1990) o representante deste pós-estruturalismo que de fato conseguiu superar teorias que viam essas disciplinas como apartadas, já que vê a história como sendo um misto de interesse e signo, de permanência e mudança, diferente aqui de Lévi-Strauss, que a via como realização de uma determinada estrutura, encontrando assim, desta forma, história na estrutura e estabelecendo um diálogo entre sincronia e diacronia.

Sahlins (1990) afirma que a estrutura são relações simbólicas de ordem cultural, e que também é um objeto histórico, deixando claro assim que não existe oposição entre estrutura e história, incorporando assim a diacronia às noções de estrutura, sendo a relação entre estrutura e evento uma relação que se inicia com a suposição de que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução.

Assim, podemos ver que história e estrutura não são alternativas mutuamente excludentes, já que a história é culturalmente ordenada de maneiras diferentes, mas a cultura também é historicamente determinada, explicitando como a prática da estrutura (pré-existente) leva a uma estrutura da prática, ou seja, a transformações da cultura com novos elementos externos, em que “[...] a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia.” (SAHLINS, 1990, p. 180).

Acredito que aqui essa noção seja fundamental, pois é evidente como a cultura destas sociedades indígenas se transforma de acordo com os agentes envolvidos, alterando assim as estratégias de contato destes indígenas, sendo a estrutura constantemente atualizada na ação dos indivíduos e no significado que a ela são associadas.

Para tal, o material básico da pesquisa foi tanto uma documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referente à região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, quanto uma bibliografia etnográfica, etnológica e arqueológica sobre o grupos dos Jê meridionais. Desde cedo, a documentação do período referente a essa região, aponta-a como área de ocupação e perambulação histórica dos grupos Jê meridionais, reconhecidos nesses documentos por estabelecer algumas diferentes estratégias de contato com a alteridade, mas principalmente por suas intermináveis guerras, que os faziam povos temidos pelas frentes de expansão colonial, que usavam desta “selvageria” para propor-lhes guerra.

Novidades desta capitania num ha mais do que as do levante do gentio aldeado, sendo mais o medo que o povo teve do primrº avanço do que estrago que sentio depois de sua retirada pois mais rivalidade nos tem feito a hummes estas pª, o gentio cayapó, do que as duas aldeyas que se levantaram.⁴⁶

[...]mattando lhe de humjecto dezenove escravos havendo menos de humanno que tinhás morto quarenta e cinco em essa lavra junto com o Snor no destricto do mesmo Arrayal...⁴⁷

A toda essa documentação se imputaram na história diferentes alegorias da colonização e, contra isso, a leitura desses documentos - material de pesquisa da História

⁴⁶OFÍCIO do ouvidor-geral de Goiás, António da Cunha Sotomaior, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre o levante de duas aldeias indígenas na capitania de Goiás e o estrago que nela tem feito os índios Caiapós. 1757, Outubro, 8. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.867

⁴⁷CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei [D. José], sobre a carta do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca dos insultos dos índios Caiapós ao guarda-mor de Goiás, Baltazar de Godói Bueno e Gusmão; o seu procedimento a este respeito; a expedição que organizou aos sertões do norte da capitania; os índios conduzidos por esta expedição e a necessidade de se formar uma nova aldeia. 1758, Setembro, 23. AHU_ACL_CU_008, Cx.15, D.907.

– foi realizado a partir da perspectiva da alteridade – objeto da Antropologia -, e se quis entender a guerra a partir do sistema de ação e pensamento dos próprios grupos Jê meridionais (MANO, 2010; 2011), na tentativa de desmistificar esse discurso equivocado e discutindo o real sentido da guerra para estes indígenas.

Em vista disso, conjugada à garimpagem de informações na documentação histórica básica feita pelo paradigma indiciário (GINZBURG, 1989), que propõe um olhar minucioso a essas leituras, guiando-se pelas marcas e vestígios que podem ser considerados por muitos como informações marginais, mas que aqui é essencial para recompor determinados acontecimentos, houve também a leitura de uma bibliografia etnográfica que permitiu tanto o exercício de uma projeção etnográfica para lançar luz sobre as estruturas da guerra na história do contato, quanto permitiu, ainda, isolar paralelos entre as estruturas da guerra e o sistema de caça como categorias intercambiáveis para o pensamento e a ação. Saliento aqui, que estas documentações oficiais em conjunto com a projeção etnográfica e auxílio da arqueologia é o modo mais concreto, o que mais nos aproxima na tentativa de reconstruirmos essa história indígena que é tão lotada de falhas e lacunas.

Esse olhar guiado por indícios muito auxiliou na identificação de uma prática específica que até então não era ligada ao mundo dos grupos Jê, o consumo de partes objetivadas do outro. Muito se sabe sobre a antropofagia Tupi-Guarani, temos inúmeros estudos, descrições, documentações, mas pouco, quase nada, se tem sobre a prática desse suposto ritual entre os grupos jê. Contudo, temos documentações, e alguns estudos (AMANTINO, 2001) que retratam estes povos como “comedores de gente” e apaixonados por “carne humana”.

A questão da barbárie e da antropofagia é a tônica da maioria dos documentos que pregavam os ataques às tribos. Os caiapós foram um dos grupos mais perseguidos, e o relato do capitão Antonio Pires de Campos, em 1723, afirmava que os mesmos eram considerados perigosos não só pelas guerras constantes que moviam na região, mas também pelo uso de práticas culturais nada aceitáveis pela sociedade branca. (AMANTINO, 2001, p. 75)

Para nos incitar ainda mais a dar luz a essas informações, temos pesquisas que identificaram na região urnas mortuárias de sepultamento primário, urnas estas que parecem estar em estreita relação com a prática da antropofagia.

Se, portanto, estabelecermos e abrirmos um diálogo com base nessas informações, a analogia proposta neste trabalho – entre caça e guerra – será cada vez mais legitimada, pois se antes na caça se comia a fera, agora por meio da guerra se come efetivamente o inimigo nas predações de partes objetivadas, fazendo com que a esfera do consumo produtivo e da destruição de corpos estejam cada vez mais próximos e talvez indissociáveis.

Para isso, o material utilizado, fontes documentais e uma bibliografia etnográfica e arqueológica, tal como tratados em combinação ao longo do desenvolvimento da pesquisa, permitiram interpretar então a guerra na história do contato como categoria ontológica e social, e estudar a guerra e a caça, no pensamento mágico-religioso dos grupos Jê meridionais, em suas relações predatórias e produtivas com o mundo exterior não-Jê (natureza e inimigos).

Assim sendo, o trabalho almeja, a partir de uma bibliografia e de documentação referentes, às guerras e aos rituais funerários, contribuir para o entendimento de suas ações como atualização e ressignificação de uma lógica de pensamento que associa os processos de caça (relações com o mundo da natureza) com os da guerra (relações com o mundo dos inimigos), e desta forma tentar esclarecer esta parte oculta da história acerca deste grupo que tanto foi silenciado por distorções discursadas pelas “alegorias da colonização”.

Com a probabilidade até este momento deste grupo colocar em prática o consumo de partes objetivadas do outro, não em seus termos e utilidades alimentares, mas em termos rituais e mágicos, acredito que a analogia proposta entre caça e guerra, e consequentemente fera e inimigo, se cumpre em seus termos finais e literais, onde o processo de predação, iguala ali tanto o animal, quanto o inimigo, fazendo com que o consumo produtivo se cumpra com efetividade.

A própria “[...] ideia de que o homicídio é uma forma de antropofagia pela ingestão de certos constituintes imateriais e/ou do sangue da vítima [...]” (FAUSTO,

2001, p. 311) já confirma essa assertiva, sem que de fato este grupo seja verdadeiramente considerado predadores de humanos e corpos.

E o fato de se pensar a urna funerária como um novo elemento nestas associações, um elemento de comunicação e passagem, disponível assim tanto para a predação da caça abatida (cerâmica), para trazer aquisição de virtudes e bens materiais aos indivíduos, como para guerra e para o ritual funerário (urna), no qual há a predação dos corpos, no qual o inimigo (morto) faria sua passagem de um estado de cultura para um estado de (sobre)natureza.

Se possível for ilustrar isso de forma didática, acredito que tal equação ficaria da seguinte forma proposta abaixo, no qual, ainda aqui, caça e guerra continuam cumprindo seu papel de análogas nessas relações de contato com a alteridade.

guerra : morte/vida : : predação : urna / caça : morte/vida : : predação : recipiente

Vemos aqui a transformação de códigos nas equações, no qual o sentido continua o mesmo, por se tratar de relações de analogia, no qual a urna cumprindo seu papel de elemento triádico nessas relações, preda tanto o animal, quanto a fera.

O uso do termo fera aqui se remete aos mortos, na medida em que se entende, que eles são, da mesma forma que o inimigo (guerra) e o animal abatido (caça) representações da alteridade, acredito o termo ser apropriado para se pensar essas relações.

Importante destacar que, como vejo este morto do mesmo modo que o inimigo e a fera, há então a mesma necessidade de tratamento com ele, no qual, o morto, pra fazer a passagem pro outro mundo, sem causar adversidades e infortúnios para os vivos, precisa ser domesticado, e para tal, precisa passar por uma processo de predação familiarizante, similar ao que passa portanto a fera e o inimigo.

Desta forma, o morto, até passar por este processo, é inimigo dos vivos, assim, só com estes cuidados de domesticação e restrições a ele atribuídas, é que ele poderá seguir seu caminho para a aldeia dos mortos, e familiarizado, é onde ele deixa então de ser inimigo.

Sendo importante ressaltar que, desta forma, tanto a guerra, quanto a caça estão para morte e vida, no qual a morte da caça, significa vida dos caçadores e a morte do inimigo, significa a vida do guerreiro, e ainda podemos afirmar neste sentido que a cerâmica transforma a morte da caça em vida dos caçadores e a urna cerâmica e ritual transforma a morte do parente (antes amigo agora fera) na vida no pós morte (apaziguar a fera e transformado no outro).

Assim, todos esses jogos de interações, associações, predações e apropriações do mundo exterior tanto da natureza, quanto do inimigo, parece indicativa de que este processo é um elemento essencial de sua economia simbólica, em que a alteridade que é produzida pela guerra e pela caça, ou que produz a guerra e a caça é sempre uma alteridade perigosa - já que "Tanto perigos como bênçãos podem vir dos mortos" (FRAZER, 1982, p. 92) - mas que é fundamental à reprodução e perpetuação do grupo como sociedade social e cultural.

Isto posto, ressalto uma vez mais, que este trabalho é fruto de um exercício interpretativo e hipotético, e que desta forma, não há nenhuma presunção de ser definitivo e acabado. Pelo contrário, meu objetivo aqui como pesquisadora é iluminar as reflexões para que em pesquisas futuras possa pessoalmente percorrer novos caminhos, e lançar luzes para que cada vez mais novos colegas se interessem pela temática, auxiliando assim no diálogo entre Antropologia, História e Arqueologia, que são essenciais para reconstrução da história indígena da região.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

FONTES MANUSCRITAS

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei [D. José], sobre a carta do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca dos insultos dos índios Caiapós ao guarda-mor de Goiás, Baltazar de Godói Bueno e Gusmão; o seu procedimento a este respeito; a expedição que organizou aos sertões do norte da capitania; os índios conduzidos por esta expedição e a necessidade de se formar uma nova aldeia. 1758, Setembro, 23. AHU_ACL_CU_008, Cx.15, D.907.

OFÍCIO do ouvidor-geral de Goiás, António da Cunha Sotomaior, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre o levante de duas aldeias indígenas na capitania de Goiás e o estrago que nela tem feito os índios Caiapós. 1757, Outubro, 8. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.867

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMANTINO, M.S. **O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais - século XVIII**. Rio de Janeiro: UFRJ, Tese de doutorado. 2001.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.

FRAZER, Sir James George. **O Ramo de Ouro**. Editora Guanabara, Rio de Janeiro, 1982.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

MANO, Marcel. **Metáforas Históricas e Realidades Etnográficas: A construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro**. Caderno de Pesquisa CDHIS, v. 23, n.2. Uberlândia jul – dez. 2010. p. 325 – 347

MANO, Marcel. **Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história**. Trabalho & Política, ano 29, n. 34, p. 193 – 212, UFPB - João Pessoa, jan. - jun 2011.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1990.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Marshall Sahlins ou por uma Antropologia estrutural e histórica**. In Cadernos de Campo, nº.9, pp.125-133, 2001. São Paulo: PPGAS/USP. Disponível

em:<<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/53108/57170>>.

Acesso em: 03 jul 2015.

TURNER, Terence. **Os MebengokreKayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica.** In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). História dos índios no Brasil, São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 311 – 338.

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 06: Pensamento Social e Político Brasileiro

DISCIPLINA E DOMINAÇÃO DO CORPO NOS PARTOS HOSPITALARES
BRASILEIROS

Lucília Mendes de Oliveira e Silva⁴⁸

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo fazer uma análise inicial sobre como a institucionalização da medicina no Brasil possibilitou um controle sobre o corpo da mulher, instituído através de um saber médico. Utilizando as análises de Michel Foucault podemos entender o controle sobre o corpo feminino, mais especificamente durante o período da gravidez e no parto, como uma intersecção entre a disciplina presente nos hospitais e a biopolítica que estabelece uma liberdade de escolha para o indivíduo agir de acordo com saberes impostos. Este controle pode chegar ao seu extremo com a violência obstétrica, seja ela física, psicológica ou verbal. Partindo desta análise sobre disciplina e sobre o controle do corpo feminino este trabalho também se propõe a entender como ocorrem os partos hospitalares no Brasil e quais são as políticas públicas voltadas para um atendimento mais humanizado, na linha contrária à normatização e controle no momento do parto.

⁴⁸ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais INCIS/UFU, e-mail: lusilva_4@hotmail.com. Trabalho financiado pela bolsa da FAPEMIG.

PALAVRAS-CHAVE: disciplina, gênero, dominação, violência obstétrica no Brasil, parto hospitalar.

INTRODUÇÃO

Até o surgimento da medicina moderna o ato de partejar, considerando a gravidez e o pós parto também, eram tarefas realizadas e orientadas por um saber feminino. De acordo com Melo(2014) o desenvolvimento da medicina moderna visava ao aumento do controle anatomo clínico do paciente e, dentro deste contexto, era necessário retirar das mãos das mulheres o controle sobre o parto que era, até os anos 1920, realizado quase que exclusivamente de forma domiciliar com o auxílio de parteiras. No entanto, com esta perda de controle, a mulher perdeu o protagonismo em seu próprio parto e este fato, aliado à lógica mercadológica do parto, gerou os números alarmantes de violência obstétrica e de cesáreas.

Devido a institucionalização do parto, as grávidas passaram a estar submetidas à autoridade médica e a serem vistas como pacientes, portanto podem ser submetidas a uma série de procedimentos. O parto humanizado pressupõe uma relação com o corpo baseada em conceitos modernos como autonomia e individualidade. E é através do parto humanizado, e do retorno da figura da parteira, que países como a Alemanha e Holanda conseguiram reduzir a mortalidade materna e perinatal.

TEORIAS DE GÊNERO E TEORIAS DO CORPO

Antes de iniciar a discussão sobre o ensino e a domesticação do corpo se faz necessário analisar a construção social do gênero. Segundo Scott (1995) o gênero indica construções sociais e ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. A autora define o gênero como uma forma de significar e decodificar as relações de poder na sociedade, sendo assim ele implica em quatro elementos: os símbolos culturais geradores de representações simbólicas, os conceitos normativos que evidenciam as interpretações dos símbolos, desvelamento das organizações responsáveis por trazer uma aspecto de permanência e rigidez à representação binária de gênero, e a identidade de gênero como plural.

Para Louro (2003) o corpo é uma referência para a identidade, mas não a determina sozinho. Não é a biologia a responsável por delinear a identidade de gênero porque os corpos são significados e resignificados pela cultura. Talvez uma pergunta interessante fosse como uma característica passa a ser uma marca definidora de identidade em uma certa cultura, e quais significas estão sendo dados para estas marcas.

Segundo a autora nós investimos muito nos corpos porque os construímos, de acordo com várias imposições culturais, para adequá-los aos critérios estéticos, higiênicos, de saúde, morais. Podemos entender estes critérios citados como necessários para se definir as técnicas corporais.

“As imposições de saúde, vigor, vitalidade, juventude, beleza, força são distintamente significadas, nas mais variadas culturas e são também, nas distintas culturas, diferentemente atribuídas aos corpos de homens ou de mulheres. Através de muitos processos, de cuidados físicos, exercícios, roupas e, conseqüentemente, de diferenciação. Treinamos nossos sentidos para perceber e decodificar essas marcas e aprendemos a classificar os sujeitos pelas formas como ele se apresentam corporalmente, pelos comportamentos e gestos que empregam e pelas várias formas como se expressam.” (Louro, 2016, pág 15)

Outra autora importante nos estudos do corpo é Judith Butler. Ao analisar a afirmação de Simone de Beauvoir, “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, Butler entende a categoria de mulheres “como uma realização cultural variável, um conjunto de significados que são assumidos ou absorvidos dentro de um campo cultural.” (Butler,

2016, pág 194) Desta forma podemos entender o gênero sempre como algo adquirido, apesar de se nascer com um sexo o gênero não é a expressão simples do sexo, ele é a construção cultural variável do sexo. Se o gênero não se limita ao sexo podem existir vários gêneros e várias construções sociais do sexo.

Butler (2016) afirma que o sexo é, como definido por Foucault, um ideal regulatório, portanto normativo. O sexo funciona como uma norma assim como produz os corpos que governa. Apesar de ser um ideal o sexo se materializa através do tempo, ele não é um fato estático do corpo, ele é um processo por meio do qual as normas materializam o sexo e são por elas reiteradas.

Os padrões estéticos, morais, de saúde, sexuais se originam na cultura e, ao serem postos em prática, reproduzem esta cultura. Assim como vimos na situação em que a criança aprende as diferenças sexuais, ou inexistência destas, desde o nascimento ou aprende a cuidar de seu corpo através da imitação das ações dos adultos, inclusive no espaço da escola. Para Lauretis (1994) o gênero é uma (auto) representação e a modelagem dos homens e das mulheres acontece através das tecnologias de gênero, que são os discursos hegemônicos, posturas epistemológicas e práticas sociais e culturais. Desta forma o gênero é tanto um construto sociocultural e um sistema de representação que atribui significados.

FOUCAULT E O CONTROLE SOBRE O CORPO

O estudo teórico sobre o corpo surge nas Ciências Sociais no século XX. Este corpo moderno foi ligado ao indivíduo, ao seu inconsciente, e se inseriu nas formas sociais da cultura, inclusive enquanto corpo sexuado. Desta forma surge a tensão entre o corpo e controle social sobre o corpo, controle este criado e exercido pela cultura. Este controle não ocorre da mesma maneira nos corpos, ele muda de acordo com o gênero do indivíduo em questão.

Para Foucault (2016) o domínio e consciência sobre o corpo foram possíveis por causa do investimento do poder sobre o corpo, os exercícios, a exaltação do corpo belo,

a nudez são formas de investimento disciplinar sobre o corpo, o que traz a consciência sobre este corpo e suas necessidades.

A disciplina, transmitida pela escola, pelo hospital, dentre outras instituições, é uma técnica de poder que funciona como rede ao atravessar as instituições e o aparelho de Estado. Esta técnica atua no corpo de homens e mulheres, utilizando da punição e da vigilância como mecanismos de adestrar e docilizar o sujeito. Se faz importante que o sujeito, ao ser controlado, se torna mais dócil e, portanto, mais útil para a sociedade. A disciplina é, ao mesmo tempo, massificadora e individualizante pois, o indivíduo deve seguir as mesmas obrigações que os outros mas possui seu próprio espaço categorizado. O poder disciplinar é exercido tornando-se invisível enquanto submete o indivíduo a uma visibilidade obrigatória (vigilância).

Ao pensar as formas modernas de regulação social Foucault entende que vivemos em uma sociedade de vigilância e controle, controle este exercido atualmente por meio de um *biopoder*. O biopoder é uma nova forma de poder, não mais focada como força negativa baseada na proibição, ela agora é uma força positiva preocupada com a administração e o cultivo da vida. O biopoder não suprimiu o poder disciplinar, ele o integrou como uma técnica disciplinar. Enquanto a disciplina se dirige ao ‘homem-corpo’ o biopoder se dirige ao ‘homem-espécie’. Passa-se assim do controle individual para o controle das massas. Este poder não está centrado em uma única instituição, mas está diluído em todos os setores da sociedade por meio das relações sociais.

No contexto do biopoder e de novas formas de governamentalidade o indivíduo tem maior responsabilidade pelo cuidado e projeto de si, mas também tem maior possibilidade de escolha. Desta forma conceitos como identidade, liberdade aparecem como fundamentais pois é através da liberdade que o governo dos indivíduos se exerce.

PARTO HOSPITALAR NO BRASIL


De acordo com Nagahama (1995) o parto foi institucionalizado no país de forma progressiva após a Segunda Guerra Mundial e, apesar da hospitalização ter sido responsável pela queda de mortalidade materna e neonatal ela também foi utilizada de forma simbólica para retirar a individualidade e decisão feminina, que ficaria submetida à figura do obstetra.

Segundo a autora em 2000 o Ministério da Saúde constituiu o Programa de Humanização no Pré-Natal e Nascimento (Portaria 569/2000 e outras) com o objetivo de ampliar o direito da mulher ao acesso à saúde e garantir a qualidade do tratamento à mulher, desde o pré-natal até o puerpério. No entanto, a ampliação do acesso não veio em conjunto com a melhoria da qualidade do atendimento.

Através de uma pesquisa da Fundação Perseu Abramo e Serviço Social do Comércio (SESC) iniciada em 2010 constatou-se que uma em cada quatro mulheres sofre algum tipo de violência durante o parto. Muitas dessas mulheres, devido à violência sofrida, podem optar por uma cesárea no segundo parto ou mesmo serem orientadas durante o próprio parto a fazerem uma cesárea. A Organização Mundial de Saúde recomenda que a taxa de cesáreas de um país deveria ser de até 10% e no Brasil, em 2010, foram registradas 53,7% de cesáreas. Estes números tão alarmantes indicam uma epidemia de cesáreas desnecessárias, que podem aumentar a taxa de mortalidade infantil e materna.

Essa violência obstétrica pode ser considerada uma violência de gênero por ser praticada contra a mulher, no exercício de sua saúde sexual ou reprodutora pelos profissionais da saúde, do setor público ou privado ou por civis. A violência obstétrica pode ter caráter físico, psicológico, sexual, institucional e reduz a autonomia das mulheres por passarem a depender de uma intervenção técnica (médico) para lidarem com sua vida sexual e reprodutiva. (Gomes, 2015). Este tipo de violência pode ocorrer no pré-natal, durante o parto, nos primeiros meses de vida do bebê ou após um abortamento.

De acordo com as análises de Roberta Costa no final da década de 1990 surge o Programa Nacional de Humanização do Pré-Natal e Nascimento. O PNHPN foi criado e



implantado através da Portaria nº.569 de 1/6/2000, com o objetivo primordial de reduzir as altas taxas de morbimortalidade materna, perinatal e neonatal no país. Baseia-se no direito inalienável da cidadania, portanto, direito ao acesso, por parte das gestantes e dos recém-nascidos, à assistência à saúde nos períodos pré-natal, parto, puerpério e neonatal, tanto na gestação de baixo como de alto risco, através da organização adequada dos serviços de saúde, assegurando a integralidade da assistência e com investimentos e custeios necessários. A principal estratégia deste programa é a reorganização da assistência através da vinculação pré-natal, parto e puerpério, fazendo com que a assistência prestada à gestante e ao recém-nascido seja realizada com qualidade e sob os trilhos da humanização.

Em 2014 surge os Cadernos HumanizaSUS com o volume 4 todo dedicado à Humanização do Parto e do Nascimento. Neste volume o enfoque é o protagonismo da mulher neste momento, de forma a rever o modelo obstétrico atual. Inclui também relatos jornalísticos e de experiência sobre como o parto acontece no país.

O termo “humanização” carrega em si interpretações diversas. A qualidade de “humano” em nossa cultura quase sempre se refere à ideia arraigada na moral cristã de ser bom, dócil, empático, amável e de ajudar o próximo. Nesse contexto, retirar a mulher de seu “sofrimento” e “acelerar” o parto através de medicações e de manobras técnicas ou cirúrgicas é uma tarefa nobre da medicina obstétrica e assim vem sendo cumprida.

Mas há um porém neste tipo de intervenção. Um olhar mais atento na prática atual da assistência ao parto revela uma enorme contradição entre as intervenções técnicas ou cirúrgicas e as suas consequências no processo fisiológico do parto e na saúde física e emocional da mãe e do bebê. Um olhar ainda mais atento nos processos culturais, emocionais, psíquicos e espirituais envolvidos no parto revelam novos e norteadores horizontes, tal qual a importância, para mãe e filho, de vivenciar integralmente a experiência do parto natural.

A humanização proposta pela ‘humanização do parto’ entende a gestação e o parto como eventos fisiológicos perfeitos (onde apenas 15 a 20% das gestantes apresentam

adoecimento neste período necessitando cuidados especiais), cabendo a obstetrícia apenas acompanhar o processo e não interferir buscando ‘aperfeiçoá-lo.

Humanizar é acreditar na fisiologia da gestação e do parto. É respeitar esta fisiologia, e apenas acompanhá-la. É perceber, refletir e respeitar os diversos aspectos culturais, individuais, psíquicos e emocionais da mulher e de sua família. É devolver o protagonismo do parto à mulher. É garantir-lhe o direito de conhecimento e escolha. O parto humanizado, cujo movimento surgiu na década de 80, pressupõe uma relação com o corpo baseada em conceitos modernos como autonomia e individualidade. Por isso percebe-se a importância do protagonismo feminino no parto.

O parto humanizado pressupõe uma relação com o corpo baseada em conceitos modernos como autonomia e individualidade. Por isso percebe-se a importância do protagonismo feminino no parto. Como nos mostra Tavolaro (2011):

Tal defesa traduz-se necessariamente na garantia de recursos e procedimentos que viabilizem a reaproximação “consciente” das mulheres com seus corpos, o que envolve a retirada do poder de decisão sobre seus corpos da equipe médica bem como o uso de artifícios que a aliene de seu corpo, como, por exemplo, o processo cirúrgico desnecessário. As noções de individualidade e autonomia, neste caso, aparecem através da ideia de que ninguém melhor do que a própria mulher para administrar seu corpo, evidenciadas, por exemplo, nas formas de se administrar a dor do parto. As mulheres do Parto do Princípio afirmam que a dor é pessoal e a anestesia poderá ser usada como último recurso, desde que esta seja uma escolha consciente e esclarecida da mulher. (TAVOLARO,2011, p. 42)

Ao analisar a relação de significação do corpo na modernidade, Tavolaro se utiliza dos estudos de Giddens e de sua definição do corpo como um projeto reflexivo, de sociabilidade, que atualmente deixa de ser um receptáculo, restrito apenas à sua biologia, e passa a ser uma parte do sistema de ação do indivíduo. Neste processo de reflexividade o corpo é construído e reconstruído de acordo com as expectativas da criação da individualidade. Cada indivíduo é responsável pelo que é, sendo essa figura do eu decorrente de esforços de construção e reconstrução constantemente refletidos. O

indivíduo é estimulado a todo momento a fazer escolhas e isto pode mudar padrões e estruturas de comportamento.

Na modernidade o pensamento sociológico precisa enfrentar o dualismo entre perspectivas objetivistas, com enfoque na estrutura social da experiência, e as perspectivas subjetivistas, com uma análise a partir da agência humana. O autor entende a necessidade de compreender as estruturas como internas nas ações dos indivíduos, para além de uma postura de imposição externa, pois é através das agências dos indivíduos que a estrutura se reconstrói.

Em contraponto a esta ideia do corpo o parto humanizado visa reconectar a mulher com seus instintos e deixar o parto seguir o ritmo determinado pelo corpo. De forma paradoxal este corpo moderno quer articular agência e fisiologia natural no processo do trabalho de parto. Para Tavolaro (2011) grupos, como o *Parto do Princípio*, propõe que, durante o parto humanizado, seja possibilitada a reaproximação consciente da mulher com seu corpo, retirando o poder de decisão sobre o corpo da equipe médica e passando para a própria parturiente. Sendo assim:

(...) a vivência plena dessa dimensão biológica é tida como condição necessária para se alcançar algo tão caro ao imaginário moderno: a autonomia e a autenticidade individuais. Ou seja, conforme o discurso em prol da humanização do parto, a tomada de decisão sobre o próprio corpo não deve implicar numa submissão deste aos desígnios da técnica e da cultura, mas, ao contrário, na adequação às nossas disposições fisiológicas. Assim, diferentemente do que propõe Giddens, o que se observa aqui não é uma completa disponibilidade do corpo para ser trabalhado ao bel prazer dos indivíduos no processo de construção de suas auto identidades. Nesse caso, a reivindicação pelo direito de dispor do corpo não se faz à sua revelia, como objeto inteiramente maleável e moldável, mas, sim com base no entendimento de que o corpo é um elemento constitutivo dos indivíduos, ao qual eles devem também se moldar e adequar. (TAVOLARO,2011, p. 47)

Desta forma, dentro da concepção do parto humanizado, o corpo é entendido não somente como pertencente a um sistema de ação simbólico e social, mas também de um sistema de ação fisiológico. A mulher questiona as escolhas tomadas por terceiros sobre seu corpo e pretende torna-lo um projeto reflexivo mas não com base em uma estrutura

social, agora com base em um retorno aos desígnios da natureza operante sobre seu corpo no trabalho de parto.

CONCLUSÃO

Em Uberlândia a taxa de cesáreas no Hospital Municipal é de 48% e do Hospital das Clínicas é de 34%. Em 2017 teve-se um aumento em 30% de partos normais, em 2016 esse aumento foi de 26%. Estes dados nos mostram a existência de uma tentativa de aumento nas taxas de parto normal, seguida de uma baixa nas taxas de cesáreas programadas.

Aos poucos a cidade vai desenvolvendo e aplicando programas nos hospitais (municipal e universitário) com o intuito de garantir um melhor preparo da parturiente e um atendimento humanizado. O grande desafio está nos hospitais particulares. Mesmo o parto humanizado, com uma equipe particular, sendo de um alto custo os hospitais ainda não tem interesse de abrir mão do controle disciplinar da parturiente, preferindo tratá-la como uma paciente regular ao invés de pensar um espaço específico para o parto hospitalar humanizado.

O movimento do parto humanizado na cidade cresceu bastante nos últimos anos. Atualmente existem 4 grupos de gestantes organizados pela sociedade civil. Nestes grupos as mulheres tem contato com médicos, enfermeiras, doulas e outras mães que tiveram uma experiência de parto e querem auxiliar outras mulheres. Por meio dos laços de sociabilidade estabelecido as grávidas tem um suporte e preparo para o momento do parto, de forma a se sentirem mais confiantes na própria capacidade de parir.

A humanização do parto é um processo, iniciado há mais de duas décadas, que ainda tem um longo caminho pela frente. Repensar o próprio corpo, as técnicas do corpo aplicadas pelos hospitais e pelos(as) médicos(as), de modo a retomar autonomia deste corpo é necessário para as mulheres serem as protagonistas do movimento pela humanização e do seus partos.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

GOMES, Maíra M. *De onde sai tanto machismo?: sobre violência obstétrica e o horror de vagina*. 2015. Disponível em: <http://emporiododireito.com.br/de-onde-sai-tanto-machismo-sobre-violencia-obstetrica-e-o-horror-de-vagina-por-maira-marchi-gomes/>
Acesso em: 10 setembro 2016.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LOURO, Guacira Lopes (org). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MELO, Camila P. L. Gênero, corpo e novos modos de subjetivação: possibilidades de construção de uma nova cultura sobre o parto. In: *18º REDOR*, 2014, Recife. Anais.

NAGAHAMA, Elizabeth E. I.; SANTIAGO, Silvia M. *A institucionalização médica do parto no Brasil*. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232005000300021&script=sci_abstract&lng=pt Acesso em: 23 junho 2016.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 16, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 5-22.

TAVOLARO, L.G.M. & TAVOLARO, S.B.F. “Corpo e Modernidade na abordagem de Anthony Giddens: Uma Reflexão à Luz do Discurso pela Humanização do Parto”. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia/MG, v. 24, n. 1, p. 15-48, Jan./Jun. 2011

V Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais - “XX anos do Curso de Ciências Sociais - UFU”

GT 07: Identidade, etnias e mobilidades.

A (RE)CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES NO ESPAÇO ESCOLAR: UMA
BREVE ANÁLISE SOBRE O PROCESSO DE ESCOLARIZAÇÃO XAKRIABÁ

Ranna Iara de Pinho Chaves Almeida⁴⁹

RESUMO: O presente trabalho procura analisar a possibilidade do uso da educação escolarizada como um modo de afirmação identitária pelos povos indígenas. A educação escolarizada é vista aqui como uma ferramenta de construção de identidades/alteridades através não só do contato entre alunos, mas também do contato entre epistemologias diferentes, que vão sendo (re)construídas na convivência diária entre alunos, professores e comunidade. Para tanto utiliza-se do caso particular da implantação de escolas de educação básica em aldeias indígenas no estado de Minas Gerais, focando mais especificamente nos dados bibliográficos encontrados sobre este processo dentre os

⁴⁹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais INCIS/UFU, e-mail: rannaiara@gmail.com. Trabalho financiado pela bolsa da CAPES.

Xakriabá em São João das Missões (MG). A pesquisa acaba por mobilizar também algumas perspectivas de análise sobre os processos de escolarização, propostas pela antropologia da educação. Por fim, o objetivo que se pretende alcançar é entender como a escolarização é vista, apreendida, significada e ressignificada entre os indígenas Xakriabá.

Palavras-chave: Identidade, Alteridade, Educação Escolar Indígena, Antropologia da Educação.

Introdução

Quando falamos sobre a educação escolar indígena muitas vezes nos remetemos a processos assimilacionistas que dizimaram diversas populações indígenas. Nos últimos 30 anos esta situação tem se alterado e a escola tem sido um dos aparatos do Estado mais reivindicado e um dos mais presentes nas aldeias. Diversas dinâmicas levaram a esta mudança.

Neste texto busca-se analisar quais foram/são estas dinâmicas e como este processo tem contribuído para a formação das identidades indígenas a partir do caso específico dos Xakriabá do município de São João das Missões em Minas Gerais. Para tanto o trabalho foi dividido em três partes: na primeira se faz uma breve retrospectiva histórica sobre a implantação da educação escolar indígena no estado de Minas Gerais, na segunda analisa-se mais especificamente como isto se deu no caso Xakriabá, discutindo principalmente o conceito de cultura e na terceira e última parte discutem-se os imbricamentos entre a escola, a construção de identidades e a própria etnicidade.

A centralidade da discussão aqui empreendida tem relação com a constituição das identidades frente ao contato com novos conhecimentos. O que é possível observar é que instituições como a escola tendem a se transmutar em contato com as sociedades indígenas e vice versa, o que nos leva a refletir mais sobre o papel das relações, tanto entre indivíduos quanto entre instituições, na constituição das identidades.

A educação escolar indígena em Minas Gerais

A proposta de educação escolar dos povos indígenas no Brasil se inicia no período colonial. A escola se convertia muitas vezes em um mecanismo assimilacionista, que procurava subjugar os mais diversos aspectos das culturas indígenas, a começar por suas línguas (PAIVA, 2003). Desde então os processos de escolarização entre as sociedades indígenas têm se modificado, em grande parte por agência dos próprios indígenas.

A década de 1970 é marcada pela ascensão de um maior número de vozes advindas dos povos indígenas que reivindicam sua participação na criação das políticas públicas nacionais, inclusive a educação. É nesta época que se manifesta um movimento social indígena que se torna cada vez mais atuante. A Constituição de 1988 demonstra este acúmulo, trazendo em sua esteira uma série de inovações legais sobre as mais diversas temáticas que envolvem os povos indígenas.

É, pois, no contexto de redemocratização brasileira, pós-ditadura militar de 1964, que a luta pela escola indígena ganhou forças e deu um salto quanto à legislação que a regula. Tal fato ocorreu graças à participação conjunta de diferentes etnias indígenas que exerceram forte pressão no Congresso Nacional, durante a elaboração e a aprovação da Constituição Federal de 1988. A partir dessa Constituição, vários direitos fundamentais das sociedades indígenas foram garantidos. Nesse contexto, surgiram os chamados projetos alternativos e os encontros de educação para índios (FERREIRA, 2001, p. 87). Começaram, também, a ser implementados, a partir de 1988, em todo o País, os programas de educação escolar indígena. (PEREIRA, 2009, p. 28)

Seguindo este movimento, em Minas Gerais no ano de 1995 iniciou-se o Projeto de Implantação das Escolas Indígenas pela Secretaria Estadual de Educação. O projeto se desenvolveu como um convênio entre esta secretaria a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto Estadual de Floresta (IEF), para atender as etnias reconhecidas no estado até então: Krenak, Maxacali, Pataxó e Xacriabá. Segundo Pereira (2009, p. 28-29):

Uma das principais ações do programa foi, e continua sendo, a realização do curso de formação dos professores, chamado de UHITUP, que em Maxacali significa “alegria”. Seus objetivos são os seguintes: construir democraticamente uma proposta experimental, diferenciada, bilíngue e intercultural para a formação específica do professor de cada nação indígena mineira; habilitar o professor em formação para o exercício da profissão; viabilizar o ingresso do professor indígena na carreira do magistério e sua integração no Plano de Carreira do Magistério e no Plano de Cargos e Salários da Rede Estadual de Ensino de Minas Gerais.

Um dado que chama atenção desde a instituição do curso de formação de professores é a grande quantidade de indígenas Xacriabá interessados neste tipo de formação. Segundo os dados de Pereira (2009), 45 indígenas Xacriabá participaram do curso, enquanto as outras três etnias participantes somadas tiveram 21 alunos (seis da etnia Pataxó, cinco da etnia Krenak e dez da etnia Maxacali). No ano 2000 iniciou-se a segunda turma do curso, que se expandiu, recebendo outras etnias como os Kaxixó, os Pankararu, os Xucuru-Kariri e os Aranã, além dos Xacriabá e dos Pataxó. Estes dados nos dão uma pista sobre com cada um destes povos enxerga a educação. Aqui trataremos mais especificamente do caso Xacriabá.

Caso Xacriabá: o aparato colonizador servindo ao colonizado

Os cursos de formação podem ser vistos como um grande avanço rumo à construção de uma educação escolar indígena verdadeiramente diferenciada. Os Xacriabá se inserem nessa realidade com muito afinco devido as suas próprias ideias e valorações sobre a realidade escolar. Apoiando-me principalmente nos relatos de GOMES (2006) e

PEREIRA (2003, 2013), o que podemos notar é que os Xakriabá em sua organização política própria valorizam a escola como aparato que serve a sua própria cultura:

Assim, Cristina de Oliveira, aluna Xacriabá do 1º Curso de Formação, ao comentar o lugar da escola relata em seu memorial: “Hoje eu tenho mais liberdade com meu povo e alunos, através da escola diferenciada. Eu sei como ensinar meu povo a ter uma vida melhor e a resgatar nossa cultura cada vez mais. Sinto que as crianças estão crescendo muito com esse saber dos nossos antigos. Nós já estávamos esquecendo o que é ser índio. Porque nuns tempos atrás nós não sabíamos da nossa realidade. A gente estudava com o professor branco, mas ele não valorizava as nossas histórias, os nossos costumes e não respeitava as nossas tradições.” (julho,2000,p.3) (PEREIRA, 2003, 55-56)

Cabe-nos aqui ao menos uma breve ponderação sobre o próprio conceito de cultura e qual resgate é este que está sendo empreendido. Remetemo-nos aqui as reflexões de Manuela Carneiro da Cunha:

Uma dessas categorias é “cultura”. Noções como “raça”, e mais tarde “cultura”, a par de outras como “trabalho”, “dinheiro” e “higiene”, são todas elas bens (ou males) exportados. Os povos da periferia foram levados a adotá-las, do mesmo modo que foram levados a comprar mercadorias manufaturadas. Algumas foram difundidas pelos missionários no século XIX, como bem mostraram Jean e John Comaraff, mas num período mais recente foram os antropólogos os principais provedores da ideia de “cultura”, levando-a na bagagem e garantindo sua viagem de ida. Desde então, a “cultura” passou a ser adotada e renovada na periferia. E tornou-se um argumento central – como observou pela primeira vez Terry Turner – não só nas reivindicações de terra, como em todas as demais. (CUNHA, 2009, 312)

O caso Xakriabá parece ser um destes onde a noção de cultura tem sido utilizada cada vez mais como argumento político pelos próprios indígenas, o que demonstra que a cultura como categoria não é mais propriedade dos antropólogos, mas possui usos locais. Aqui adotaremos então o seguinte entendimento de cultura:

Em suma, a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; e é preciso perceber (como muito bem apontou Eunice Durham, ver [1977] 2004) a dinâmica, a produção cultural. A perspectiva que esbocei acima chama a atenção para processos importantes nessa produção: o uso de símbolos e de signos dados para promover significações novas, ou não oficiais, seja pela ambiguidade

dos primeiros ou pelo rearranjo dos últimos. Pois o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 239)

Portanto, não há uma ambiguidade no uso do aparato escolar para a disseminação de qualquer cultura indígena, pois é possível a produção de novas significações a partir de símbolos e signos já existentes. Como nos diz Soares-Pinto (2014, p. 259) “a alteridade dos brancos foi absorvida pelas sociedades indígenas em seus próprios termos”, o que nos proporciona posições como a da professora do relato aqui transcrito, que nos diz que é possível se lembrar de como ser “índio” através da escola.

O não-indígena e o indígena estão então em um processo de domesticação ambivalente, em um claro duplo movimento, um através de sua violência e imposição e outro através de sua reação – nem sempre percebida pelo observador externo – que se reapropria e transforma os significantes que lhe são impostos, os pacificando e os demudando em novos significados não sendo apenas “aculturados”, mas gerando algo novo.

Aqui se advoga por uma não simplificação da relação entre indígenas e não-indígenas, as culturas indígenas não se reduzem a “*tabula rasa*”, expostas ao texto inscrito pelos colonizadores, ou até envolvidas em sua própria decadência por terem sucumbido (...).” (HOWARD, 2002, p. 26)

Os Xakriabá de São João das Missões (MG) revelam em suas próprias práticas educativas estas possibilidades como expõem Miranda e Gomes (2014, p. 471):

Desse período, gostaríamos de ressaltar alguns aspectos que as pesquisas permitiram conhecer: essa atuação direta dos atores locais os dotava de uma efetiva capacidade de ação e autonomia em relação às questões escolares, ainda hoje encontrada nas professoras “mais velhas”, como foi verificado em uma das principais investigações. Dois casos muito expressivos: a “reprovação dos melhores”, com D. Joana, da aldeia Prata, que mantinha na classe de 1ª série as crianças que melhor se alfabetizavam para ajudar no ano seguinte e, em seguida, os promovia para a classe que achasse pertinente (2ª ou 3ª, segundo os casos); e a alteração da cartilha de alfabetização operada por D. Zelina, que retirou expressões estranhas às experiências das crianças, como a palavra *elefante*, associada a letra E, e em seu lugar introduziu a palavra *café*, adequando o aspecto semântico e privilegiando a oralidade ao usar

a palavra com final marcado oralmente pelo som, em lugar de palavra grafada com a letra no início.

Estas professoras a partir de suas práticas afirmam um modo de existir no mundo diferente daquele do não-índio, elas demarcam sua própria identidade como indígenas através de uma apropriação diferenciada do aparato escolar e acabam por transmitir isso também a seus alunos. É através deste movimento de construção de uma cultura, ou mais especificamente dos modos de afinidade com o outro, apoiados em uma visão de si, que podemos falar sobre as próprias identidades e suas construções alicerçadas em um contexto relacional.

Escola e Identidade

Quando falamos sobre escola devemos sempre pensar em qual concepção de educação nos pautamos. Educação e cultura estão intimamente ligados, e se aqui tratamos a cultura como constructo que depende de contexto, a própria educação não poderia estar tão distanciada desta concepção. Destarte, vemos aqui a educação como relação:

A educação, nesse sentido, é um exercício de relação entre os seres humanos, pois “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 1987, p. 68), de tal forma que todos se educam e educam a todos. (BUSARELLO; KEIM, 2011, p. 132)

Desta maneira, a educação está situada entre as mais diversas relações de poder, por justamente ser construída através da relação entre os indivíduos. No caso indígena estas relações foram muito estereotipadas, colocando o polo de poder apenas nas mãos dos colonizadores, porém, como já apresentado aqui, esta visão é míope, pois há sim uma resistência – aos moldes de cada comunidade - que permitiu um diapasão de ação a estes povos. É dentro deste espaço de atuação nestas relações que tem se constituído as mais diversas identidades.

A respeito da dinâmica entre identidades e diferenças, Tomaz Tadeu da Silva argumenta que “somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais” (SILVA, 2003, p. 76), portanto, frutos de

construções sociais e culturais de grupos específicos. A cultura, neste sentido, também pode ser entendida como um sinal de diferenciação entre grupos. Afinal, quando uma identidade é afirmada, outras são excluídas, um grupo é e outro não é. O que é criado por um em suas relações sociais e culturais, não será igual a outro. (BUSARELLO; KEIM, 2011, p. 126)

Os Xakriabá demonstram isso de maneira vívida, segundo depoimentos colhidos por GOMES (2006). A escola e a educação por professores leigos já havia chegado a terras Xakriabá há muitos anos, o que muda de fato com esta nova escolarização ao final do século XX é o desejo dos próprios indígenas de se apropriar destes conhecimentos dos não-índios, utilizando suas próprias práticas (encostados/ reprovações dos melhores alunos) e com isso fortalecer seu próprio conceito do que é ser Xakriabá.

Tudo isso leva à conclusão óbvia de que não se pode definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade. Foram essas considerações que levaram antropólogos interacionistas, como Moerman e Barth, a definirem adequadamente a identidade étnica em termos de adscrição: assim, é índio quem se considera e é considerado índio. Portanto, os Pataxó são índios porque assim se consideram, não obstante ostentem uma cultura forjada, precisamente criada para afirma-lo. (CUNHA, 2009, p. 238)

A escola se torna um local para construção da etnicidade, onde se transmite uma bagagem cultural sucinta que permite compartilhar o que é operativo, pois serve de contraste com outras culturas (CUNHA, 2009). É por isso que a partir dela é possível se lembrar do que é “ser índio” e (re)construir identidades. O que mais fascina é que estas identidades também não são estáticas, apesar de sua busca pela manutenção da distintividade, devido à interação.

Já no campo da identidade étnica, Cledes Markus (2006) apresenta, a partir das reflexões de Fredrik Barth, uma concepção dinâmica e não estática das identidades, por serem construídas a partir das interações inter grupais: “Ela sempre é construída e transformada na interação de grupos sociais por meio de processos que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não” (MARKUS, 2006, p. 19). Mas é possível, ainda, acrescentar o fator de interação como um meio e como um elemento dinamizador das identidades. . (BUSARELLO; KEIM, 2011, p. 127)

Frente a isso o próprio conceito do que é ser índio muda, porque dele podem começar a fazer parte coisas que antes eram apenas da “cultura dos outros” (COHN, 2014). Isso gera a capacidade de transito destes indivíduos pelo “mundo dos brancos”, pois eles estão em áreas fronteiriças. E é justamente nestes locais que as identidades se formam.

Ao afirmar uma identidade, o fazemos de forma que estamos excluindo uma série de considerações sobre o que somos e não somos, é uma afirmação carregada de significados de exclusão, inclusão e categorização. Deste modo, identidade ocupa uma posição no discurso de um rótulo com informações complementares sobre o sentimento de pertença, que é reproduzido pelo discurso cultural. Segundo a professora Rosa Burgos (2004), a identidade é construída a partir de uma relação de poder, e o espaço que a constitui é conhecido como fronteira, ou seja, é na fronteira que as identidades assumem diferentes formas. (BUSARELLO; KEIM, 2011, p. 128)

Uma das questões curiosas sobre todo este processo é que a própria Antropologia da Educação se forma pensando nestas relações, focando-se prioritariamente em grupos que adentravam a escola pela primeira vez. Acredito que podemos dizer que neste momento estes indivíduos ficaram em posição de fronteira, ativando ainda mais as discussões sobre seu pertencimento étnico.

Os estudos que levaram ao aparecimento da antropologia da educação como setor acadêmico nos Estados Unidos alcançaram seu ponto alto no início dos anos de 1970 e tiveram como estímulo determinante a necessidade de contrapor-se ao modelo explicativo prevalente na época sobre os problemas de escolarização das minorias étnicas, ou seja, contrapor-se ao modelo da privação cultural, à noção de déficit cultural e aos desdobramentos em termos de uma pedagogia compensatória. Até então, os estudos realizados no campo antropológico sobre as dinâmicas familiares e comunitárias de socialização, que se desenvolveram de modo particular dentro da corrente conhecida como “cultura e personalidade”, realizavam-se principalmente em sociedades em que a escola não estava ainda presente, ou era interpretada como uma instituição pouco significativa por parte dos pesquisadores. (GOMES, 2006, p. 317)

As discussões sobre identidade e cultura se tornam relevantes também para este campo, possibilitando novos olhares, como o da busca aqui empreendida, que relacionam aspectos culturais e identitários a educação.

Considerações finais

Neste texto buscou-se discutir os usos da educação escolarizada para uma afirmação identitária dos povos indígenas. Para tanto se analisou o caso específico dos Xakriabá de São João das Missões e a implantação de escolas estaduais nas aldeias. Realizou-se um breve histórico concernente a proposição de uma educação escolar indígena diferenciada no Brasil a partir dos anos 1970 e seus impactos em Minas Gerais, que culminam no programa de formação de professores para as escolas indígenas no fim da década de 1990.

Discutiu-se também o uso da noção de cultura como argumento político entre os povos indígenas e sua função nos processos de pacificação dos não índios que têm sido empreendidos desde o período colonial. A partir disso se tratou também os usos da escola como criadora de identidade e a afinidade disto com a noção de etnicidade e como tudo isto se relaciona com o campo de estudos da antropologia da educação.

Especificamente para os Xakriabá de São João das Missões observamos que a educação escolar foi cada vez mais valorizada, o que nos leva a pensar em seu papel propriamente político. O uso desta escolarização para fabricar indivíduos que sejam capazes de transitar no “mundo dos brancos” tem sido recorrente, o que mostra o interesse dos próprios indígenas em, a sua forma, também nos assimilar, apreendendo a nossa cultura e possibilitando novos tramites nessa relação. A identidade aqui se estabelece na comunicação, esta relação dialógica é que deve ser cultivada, levando cada vez mais a um protagonismo indígena.

Referências

BUSARELLO, Flávia R.; KEIM, Ernesto J. Identidade como relação de conflito na educação escolar indígena. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 123-142, jul./dez. 2011.

COHN, Clarice. A cultura nas escolas indígenas. In: **Políticas culturais e povos indígenas** / org. Manuela Carneiro da Cunha, Pedro Niermeyer Cesarino. – 1. Ed. – São Paulo: Cultura acadêmica, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

GOMES, Ana Maria R. O processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação. **Revista Brasileira de Educação**, v.11, n. 32, p. 316-327, Ago. 2006 .

GOMES, Ana Maria R.; MIRANDA, Shirley Aparecida de. A formação de professores indígenas na UFMG e os dilemas das “culturas” entre os Xakriabá e os Pataxó. In: **Políticas culturais e povos indígenas** / org. Manuela Carneiro da Cunha, Pedro Niermeyer Cesarino. – 1. Ed. – São Paulo: Cultura acadêmica, 2014.

PAIVA, José Maria de. Educação Jesuítica no Brasil Colonial. In: LOPES, E. M. T., FARIA FILHO, L. M. & VEIGA, C. G. (Orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PEREIRA, Verônica Mendes. **A cultura na escola ou escolarização da cultura? Um olhar sobre as práticas culturais dos índios Xacriabá**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2003.

PEREIRA, Verônica Mendes. A educação escolar indígena em Minas Gerais. **Paidéia**: revista do curso de Pedagogia da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Univ. Fumec Belo Horizonte Ano 6 n. 6 p. 25-39 jan./jun. 2009

PEREIRA, Verônica Mendes. **A circulação da cultura na escola indígena Xakriabá**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

SOARES-PINTO, Nicole. Sobre alguns modos de usar a cultura dos Outros. In: **Políticas culturais e povos indígenas** / org. Manuela Carneiro da Cunha, Pedro Niermeyer Cesarino. – 1. Ed. – São Paulo: Cultura acadêmica, 2014.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: **Políticas culturais e povos indígenas** / org. Manuela Carneiro da Cunha, Pedro Niermeyer Cesarino. – 1. Ed. – São Paulo: Cultura acadêmica, 2014.