

# WAMON

volume 9 | n° 2 | 2024



ORGANIZAÇÃO  
LILIAN ALVES GOMES  
JAQUELINE DE OLIVEIRA E SILVA  
PATRÍCIA LÂNES

ISSN 2446 - 8371

**DOSSIÊ MEMÓRIAS SENSÍVEIS, CONTRAMEMÓRIAS E PATRIMÔNIOS INCÔMODOS:  
POLÍTICAS E NARRATIVAS**

**ARTIGOS  
LIVRES**

**RESENHA**

**RELATO DE  
EXPERIÊNCIA**

**ENSAIO  
VISUAL**

# wammon

Revista dos Alunos do Programa de Pós Graduação  
em Antropologia Social da UFAM



**UFAM**



**FAPEAM**

Fundação de Amparo à Pesquisa  
do Estado do Amazonas

VOLUME 9 | EDIÇÃO Nº 2 | 2024

# WAMON

Revista dos alunos do Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia  
Social da UFAM

## **Equipe Editorial (2024)**

### **Editores-chefe**

Ozaias da Silva Rodrigues  
Victoria Katarina Cardoso Lima

### **Editores-Executivo**

Thamires Pessanha Angelo  
Dione Coêlho de Souza  
Jeniffer Mattos de Sousa  
Melanie Theresia Peter  
Rafaele Cristina de Souza Queiroz  
Larissa Maria de Almeida Guimarães  
Marcelo Meneses Schorno  
Taynara Alves Lobato Munduruku  
Cláudio Vinícius Lima Menezes  
Felipe Magno Silva Pires  
Izabel Maria Bezerra  
Leonardo Lucas Britto  
Mauricio Viana de Oliveira  
Rodolfo Almeida de Azevedo  
Tiago Silva de Oliveira

**DOSSIÊ** “Memórias sensíveis,  
contramemórias e patrimônios incômodos:  
políticas e narrativas”

### **Organização**

Lilian Alves Gomes  
Jaqueline de Oliveira e Silva  
Patrícia Lânes

**Esta edição conta com financiamento da  
FAPEAM por meio do POSGRAD 2023/2024**

### **Coordenadores do Dossiê**

Ozaias da Silva Rodrigues  
Larissa Maria de Almeida Guimarães

### **Fotos da Capa**

Lilian Gomes

### **Diagramação**

Dione Coêlho de Souza

### **Revisão**

Equipe Editorial

### **Produção Editorial da Revista Eletrônica**

Tito Fernandes

### **Projeto Gráfico**

Luiz D. da Paz

### **Assessoria de Comunicação**

Dione Coêlho de Souza  
Victoria Katarina Cardoso Lima

W243 Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM. Manaus: Edua, 2024 – v.10 n.2; 30cm.

ISSN: 2446-8371

Semestral

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciências Humanas.

CDU 316.4(811.3)

### **Conselho Editorial**

Alfredo Wagner Berno de Almeida  
(Universidade do Estado do Amazonas - UEA/  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM)  
Ana Carla dos Santos Bruno  
(Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia  
- INPA/ Universidade Federal do Amazonas -  
UFAM)  
Charles Hale  
(Texas University)  
Deise Lucy Oliveira Montardo  
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)  
João Dal Poz Neto  
(Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF)  
João Pacheco de Oliveira Filho  
(Museu Nacional - MN/Universidade Federal  
do Rio de Janeiro - UFRJ)  
José Exequiel Basini Rodrigues  
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)  
José Guilherme C. Magnani  
(Universidade de São Paulo - USP)  
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino  
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)  
Márcio Silva  
(Universidade de São Paulo - USP)  
Thereza Cristina Cardoso Menezes  
(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
- UFRRJ)

### **Lista de pareceristas da edição (2024.2):**

#### **Nominata de avaliadores/as do presente número da revista**

Ana Paola Miyagusuku Miyasato (UBA)  
Antonela dos Santos M. (UBA)  
Beatriz Kushnir (UNIRIO)  
Bianca França (UNIRIO)  
Cely Carolyne Pontes Morcerf (USP)  
Daniel Martins (sem vínculo)  
Denise Ferreira da Costa Cruz (UNILAB - CE)  
Eriki Aleixo de Melo (UFRR)  
Edna Mota Loiola (UECE)  
Gilson Rodrigues (IFRN)  
Felipe Alves (UFCAT)  
Janice Alves Trajano (UFPEL)  
Jaqueline de Oliveira e Silva (FAE - UFMG)  
Kleyton Rattes Gonçalves (UFC)  
Lilian Alves Gomes (UCAM)  
Lorena Veras Mendes (UFPB)  
Marina de Barros Fonseca (UFRJ)  
Manoel Nogueira Maia Neto (UFRN)  
Marcos Flávio Portela Veras (UFAM)  
Peti Mama Gomes (UNILAB – CE)  
Patrícia Lânes Araújo de Souza (UERJ)  
Rafaele Cristina de Souza Queiroz (UFAM)  
Robério Gomes dos Santos (UniVS)  
Roberta Mathias (UERJ)  
Rhuan Carlos Lopes (UNILAB)  
Suellen Alves (UFMG)  
Susy Ellen Pacheco da Silva (UFAM)  
Tallyta Suenny Araújo (UFPA)  
Tereza Spyer (UFOP)  
Tatiane Freitas (sem vínculo)  
Tiago Heliodoro (USP)  
Tony Leão da Costa (UEPA)  
Walison Almeida Dias (UFPA)  
Yolanda Ribeiro (UFF)

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b>	108
Ozaias da Silva Rodrigues Larissa Maria de Almeida Guimarães	
<b>DOSSIÊ “MEMÓRIAS SENSÍVEIS, CONTRAMEMÓRIAS E PATRIMÔNIOS INCÔMODOS: POLÍTICAS E NARRATIVAS”</b>	
Apresentação	111
Lilian Alves Gomes Jaqueline de Oliveira e Silva Patrícia Lânes	
Arte e resistência no Chile durante o Estallido Social: a contestação da herança autoritária no espaço público	125
Tereza Maria Spyer Dulci	
Os muros que guardam histórias: Cemitério das Polacas de Cubatão	157
Syntia Pereira Alves	
Espaços sagrados e de memória: os antigos cemitérios indígenas de Manaus/AM	173
Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa	
“Lá vem os negros de Curral de Fora”: memórias trançadas na formação de um quilombo baiano	199
Manuel A. Malvar Neto	
Narrativas patrimoniais e disputa pela memória coletiva através da pichação no Forte dos Reis Magos em Natal-RN	129
Juliette Scarlet Galvão Aires Santos	
<b>ARTIGOS LIVRES</b>	
Descontinuidade de projetos e ações no licenciamento ambiental federal da Bacia de Campos: uma análise de entrevistas sobre a aplicação do Censo Pescarte	155
Rafael Moraes da Silva Lilian Sagio Cezar	



Pentecostalismo e tatuagem

|175

Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa

Povos ameríndios na Amazônia e memórias da resistência à medicalização e judicialização da vida

|215

Walison Almeida Dias

Flávia Cristina Silveira Lemos

Manoel Ribeiro de Moraes Junior

## **RESENHA**

“ONDE ESTÃO SEUS ÁLBUNS DE FAMÍLIA?": A FOTO COMO MONUMENTO-MEMÓRIA EM PARA NUNCA ESQUECER

|233

Manoel Nogueira Maia Neto

## **RELATO DE EXPERIÊNCIA**

Uma etnografia da paternidade: relato de experiência de um doutorando em antropologia social frente a um plano de tese, dois filhos pequenos e as demandas do lar

|241

Felipe Magno Silva Pires

## **ENSAIO VISUAL**

Cenários de pesca, marés e mangues na Amazônia Atlântica

|261

Ozian de Souza Saraiva

Leonardo Silveira Santos



**Editorial 2024.2**Ozaias da Silva Rodrigues<sup>1</sup>  
Larissa Maria de Almeida Guimarães<sup>2</sup>

A presente edição traz o dossiê “Memórias sensíveis, contramemórias e patrimônios incômodos: políticas e narrativas”, organizado por Lilian Alves Gomes, Jaqueline de Oliveira e Silva e Patrícia Lânes. Trata-se do primeiro dossiê dedicado às discussões no campo patrimonial pela Revista Wamon, inserindo o periódico nos debates sobre processos de patrimonialização e reconhecimento de bens culturais, por meio de práticas sociais em torno de discursividades que problematizam conceitos e entendimentos, um exercício de reflexividade contra hegemônica. A proposta é repensarmos definições e enquadramentos sobre “materialidade” e “imaterialidade” das memórias coletivas e individuais, tomando certos lugares de memória e bens patrimoniais como potenciais meios de agenciamentos políticos, que estruturam as relações cotidianas, os silenciamentos, as narrativas e as possibilidades de intervenções nos espaços e territórios.

Vemos a necessidade de incomodar as narrativas postas sobre memórias, identidades e patrimônios, conceitos tão caros no campo do Patrimônio Cultural institucionalizado, que ao longo dos últimos anos passaram a ser problematizados, (re)pensando o patrimônio enquanto construção de narrativas situadas, de caráter histórico e cultural, potencialmente mensurável e qualificável, e que, enquanto fenômeno social, emerge como forma de apreensão e manejo de territorialidades e espacialidades, de pertencimento e de alijamento, outras dialogias em torno de práticas preservacionistas que carregam em si as disparidades e assimetrias dos modelos organizacionais e dos sistemas de poder instituídos.

Nesta edição, contamos com três artigos livres, cinco artigos que compõem o dossiê, uma resenha, um relato de experiência e um ensaio fotográfico, além da Apresentação do dossiê. Os artigos livres tratam dos povos ameríndios na Amazônia brasileira, suas lutas e as estratégias para manter seus modos de vida, sobre pentecostalismo e tatuagem e sobre licenciamento ambiental e pesca artesanal. Este último, de Rafael Moraes e Lilian Sagio, nos conta das consequências do Licenciamento Ambiental na Bacia de Campos. Já o artigo de Otávio Barduzzi reflete sobre a relação entre pentecostalismo e tatuagem, a partir de um estudo bibliográfico. Walison Almeida, Flávia Cristina e Manoel Ribeiro dissertam sobre a medicalização e a judicialização da vida referente às lutas dos povos indígenas.

No artigo “Espaços sagrados e de memória: os antigos cemitérios indígenas de Manaus-AM”, Fábio Pedrosa nos lança um olhar sobre a preservação patrimonial através do reconhecimento dos cemitérios de/por populações indígenas, enquanto espaços sagrados tomando o reconhecimento histórico do genocídio contra estas populações, tendo como suporte materialidades que reivindicam o direito à memória e a retomada simbólica do território. Em uma linha semelhante, Syntia Alves analisa o Cemitério Israelita de Cubatão-SP enquanto um lugar de memória institucionalizado, construindo contranarrativas em torno da imigração judaico-polonesa para o Brasil

---

<sup>1</sup> Editor-chefe da WAMON, doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e pós-doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

<sup>2</sup> Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM), antropóloga no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Atualmente é Superintendente do Iphan no estado de Roraima.

e a marginalização de mulheres “polacas” que foram submetidas ao tráfico e prostituição no Brasil, ressignificando sua pertença comunitária e religiosa por meio da ação de Sociedade Beneficente e Israelita de Santos.

Em “Narrativas patrimoniais e disputa pela memória coletiva através da pichação no Forte dos Reis Magos em Natal-RN”, Juliette Scarlet Santos nos faz pensar o seguinte: o suporte físico, enquanto um patrimônio material, como é o caso do Forte dos Reis Magos, em Natal - RN, é mais importante do que a mensagem que foi pichada em um de seus muros? Mas qual patrimônio, memória e história esse Forte retrata? E qual a relevância da mensagem pichada? Patrimônio e memórias são sempre disputados, seja para se preservar ou para destruir, conservar narrativas ou redefinir prioridades ideológicas.

Os patrimônios possuem potencialidades contestatórias, combatendo por meio de diferentes suportes as estruturas de poder que se coadunam para a manutenção de assimetrias sociais. Tereza Dulci nos faz refletir como a arte pode se tornar uma ferramenta importante para a “descolonização da memória”, promovendo mudanças sociais e políticas visíveis aos olhos e marcadas pela resistência de corpos historicamente marginalizados em intervenções no Chile durante o *Estallido Social*. Seu artigo “Arte e resistência no Chile durante o Estallido Social: a contestação da herança autoritária no espaço público” nos convida a repensar as estruturas políticas de poder e os suportes de memória.

Manuel Neto, em “*Lá vem os negros de Curral de Fora*”: memórias trançadas na formação de um quilombo baiano”, nos brinda com uma reflexão necessária sobre as dissonâncias nas construções e narrativas sobre memória e passado, nos fazendo repensar as expectativas criadas em torno das idiossincrasias projetadas e a refletir sobre religiosidades e trajetórias de vida dissonantes aos sentidos almejados enquanto pesquisadores/as em campo.

A Resenha se relaciona com a temática do dossiê ao abordar a questão dos álbuns de família e as violências do cotidiano familiar, algo que o público leitor pode pré-visualizar na Apresentação do dossiê que as organizadoras fizeram. O Relato de experiência, seção recém-inaugurada na revista, conta com uma reflexão sobre paternidade de Felipe Magno Pires. O autor narra os desafios, físicos, financeiros e mentais, de assumir uma paternidade em tempo integral, refletindo sobre o impacto desse contexto sobre o pai/pesquisador. Já o Ensaio fotográfico, de Ozian Saraiva e Leonardo Santos, pensa os impactos socioambientais em vilas de pescadores do Pará, ponderando sobre a relação entre pesca e religiosidade.

Desejamos uma boa leitura!

WMM

WMM  
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM  
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM  
WMM

**DOSSIÊ**

**Memórias sensíveis, contramemórias e patrimônios**

**incômodos: políticas e narrativas**

**Organização**

Lilian Alves Gomes

Jaqueline de Oliveira e Silva

Patrícia Lânes

WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

## **“Memórias sensíveis, contramemórias e patrimônios incômodos: políticas e narrativas”**

Lilian Alves Gomes<sup>1</sup>  
Jaqueline de Oliveira e Silva<sup>2</sup>  
Patrícia Lânes<sup>3</sup>

“Salve o navegante negro. Que tem por monumento as pedras pisadas do cais.” Nestes versos da música “O mestre sala dos mares” (1975), os compositores Aldir Blanc e João Bosco nos lembram que os personagens de “lutas inglórias” nem sempre são lembrados com estátuas. A canção homenageia João Cândido Felisberto (1880-1969), militar da Marinha de Guerra do Brasil. O samba faz referência ao seu protagonismo na Revolta da Chibata (1910), motim em que marinheiros protestaram pedindo a abolição dos castigos corporais na Marinha.

A fotografia da capa deste número da Wamon foi produzida em um evento de reinauguração da estátua de João Cândido no Rio de Janeiro, em 22 de novembro de 2022, que integrou as comemorações do Mês da Consciência Negra e de aniversário da Revolta da Chibata. O monumento em homenagem ao “Almirante Negro” havia sido originalmente instalado nos jardins do Museu da República, antigo Palácio do Catete, em 2007. Em 20 de novembro de 2008 a estátua foi transferida para o centro da cidade do Rio de Janeiro, na Praça XV, em frente à Baía da Guanabara, local onde os revoltosos realizaram seus ataques durante a Revolta da Chibata.

Como é amplamente sabido, o centro do Rio de Janeiro passou por diversas transformações

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política - PPGSP/IUPERJ/UCAM. E-mail: <lilian.gomes@candidomendes.edu.br>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1659-7425>.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Consultora na área de povos e comunidades tradicionais e patrimônio cultural. E-mail: <jaqueoliveiraesilva@gmail.com>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6478-3118>.

<sup>3</sup> Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisadora de pós-doutorado Capes/Faperj no Programa de Pós-Graduação em História da Arte da UERJ (PPGHA/ UERJ). E-mail: <patricialanes77@gmail.com>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7916-1840>.

ao longo do tempo, resultando na segregação social e espacial da população negra. No passado, cortiços e favelas foram removidos para tornar a cidade mais europeia, enquanto projetos de modernização posteriores reforçaram o processo de branqueamento da área central. As intervenções realizadas para as Olimpíadas de 2016 seguiram essa mesma tendência. A implantação de uma estação do VLT (Veículo Leve sobre Trilhos) praticamente diante da estátua de João Cândido criou uma barreira de acesso e visualização do monumento.

O centro da Praça, entretanto, continuou marcado por um imenso monumento em homenagem ao imperador Dom João VI, representado em seu cavalo.

Integrantes do movimento negro pressionaram o poder público para que a estátua de João Cândido fosse removida do local onde foi invisibilizada. A solução foi a reinstalação do monumento na Praça Marechal Âncora, que fica a trezentos metros da Praça XV. A estátua ganhou uma nova base, mais baixa, para tornar a figura do homenageado mais interativa. Foi instalada de frente, bem próxima ao mar e ao local onde funcionava o mercado de peixes onde João Cândido trabalhou após sair da prisão. Antes encurralado e praticamente encoberto por uma estrutura de mobiliário urbano, o monumento a João Cândido agora saúda o mar e conta com grande espaço livre ao seu redor.

O périplo da estátua é significativo de processos de invisibilização dos poucos monumentos dedicados a personalidades não brancas presentes no espaço público das cidades brasileiras. Em nosso país, como já destacamos (Gomes, 2024a; Gomes, 2024b; Gomes & Lânes, 2024; Lânes & Gomes, 2024; Lânes & Gomes, 2021), é importante ressaltar que a discussão sobre monumentos não pode se limitar às ações de contestação de estátuas de figuras opressoras. Afinal, monumentos dão corpo a elementos das religiões afro-brasileiras, personalidades do movimento negro, indígenas e integrantes de movimentos sociais são alvo frequente de ataques. Enquanto o debate sobre a preservação inquestionável de estátuas como patrimônio artístico e histórico ganha espaço na mídia, a mesma atenção não é dada às dificuldades enfrentadas na criação e manutenção dos

poucos monumentos dedicados a grupos marginalizados, os quais muitas vezes sofrem depredações e descaso.

\*\*\*\*\*

A mirada para os monumentos revela a centralidade da branquitude na construção da memória e identidade nacional em países colonizados (Lincopi e Vasquez, 2021). Tal identidade é forjada com a criação de uma memória pretensamente comum a todos. No Brasil, esse processo ganhou contornos institucionais durante as reformas estatais da década de 1930, quando foram criadas as primeiras estruturas administrativas voltadas para a seleção e preservação de bens considerados de interesse coletivo. Nesse contexto, nasce em 1937 o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, atual IPHAN), vinculado ao Ministério da Educação e Saúde Pública. Inspirado em modelos europeus do século XIX, o órgão estabeleceu critérios de tombamento que privilegiavam a arquitetura colonial e o barroco, elevando-os ao topo de uma hierarquia de valores patrimoniais. Essa abordagem, marcadamente eurocêntrica, atribuía um valor intrínseco aos bens, identificado por especialistas – sobretudo arquitetos – a partir de perspectivas estéticas específicas.

As ideias em torno do patrimônio que se consolidaram nesse período buscaram perpetuar uma visão seletiva da história, naturalizando a exclusão de referências africanas, indígenas e populares. A década de 1930, marcada pela reordenação do Estado brasileiro – do governo constitucional ao regime autoritário de 1937 –, foi decisiva para essa reconfiguração. As políticas culturais então implementadas serviram não apenas à centralização do poder, mas também à consolidação de uma memória nacional que reforçava hierarquias raciais e sociais. Assim, o patrimônio tornou-se um instrumento de legitimação de uma identidade nacional branca e europeizada, em detrimento das múltiplas narrativas que compõem a história do Brasil.

Neste contexto, o Ministério da Educação e Saúde que abrigava o SPHAN, sob a liderança

de Gustavo Capanema entre 1934 e 1945, teve papel de destaque. Márcia Chuva (2009) aponta que o período inicial de atuação do SPHAN foi o mais significativo na construção e disseminação de uma imagem sobre o patrimônio histórico e artístico nacional e sua gestão, sem que houvesse alterações nos critérios e na tipologia dos bens tombados por muitos anos. De acordo com Paula Porta (2012), essa imagem esteve “estritamente voltada à proteção do legado material da colonização portuguesa e do período imperial”.

A partir dos anos 1970, com a reorientação da prática da preservação dos patrimônios culturais implementada pelo Estado desde 1937, a noção de “referência cultural” se torna uma marca de uma nova postura em relação à noção de patrimônio histórico e artístico, na medida em que abre espaço privilegiado para o patrimônio cultural até então não consagrado. As referências culturais de grupos historicamente subalternizados e invisibilizados começam a ser reconhecidas nos textos legais como objetos de direitos (Fonseca, 2003).

A ampliação do campo do patrimônio passa pela apropriação da noção por grupos sociais organizados, revelando-se como uma categoria de múltiplos significados, cujas interpretações locais frequentemente entram em tensão com as definições jurídico-institucionais. Essa divergência não apenas expõe visões distintas sobre o que deve ser preservado, mas também estratégias de luta muitas vezes antagônicas: enquanto o Estado privilegia certos bens materiais e narrativas, movimentos sociais e outros sujeitos reivindicam a valorização de saberes tradicionais, territórios sagrados e, como destacamos na chamada para este dossiê, memórias marginalizadas.

Se, por um lado, autores apontam para uma inflação global das políticas de memória, pesquisas como as de Menezes Neto e Soliva (2023) revelam que certas narrativas — como as LGBTQIA+ — ficaram à margem desse processo, apesar da produção histórica de materialidades significativas por parte dessa comunidade. A Unesco, desde os anos 1990, reconhece “lugares de memória traumática” – como Auschwitz e Robben Island –, como parte essencial da história

global. No Brasil, esse paradigma ecoou na patrimonialização de sítios como o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, que materializa a violência da escravidão. Como destacam Roberta Guimarães e João Paulo Castro (2023), essa mudança não foi apenas simbólica: ao classificar o Valongo como “sítio arqueológico de memória sensível”, o Estado brasileiro (tardiamente) admitiu a necessidade de confrontar passados dolorosos, ainda que sob críticas pela instrumentalização política desses processos.

A patrimonialização de memórias traumáticas emergiu como um processo complexo que tensiona questionamentos sobre como nomear os agentes da violência e comunicar a dor pública. Tais debates são tradicionalmente associados às discussões sobre o Holocausto, as ditaduras latino-americanas e aos processos de reconciliação pós-apartheid. Enfatizamos a necessidade de visibilizar as ações mobilizadas pela denúncia do caráter estrutural da violência, protagonizada pelas populações silenciadas pelo colonialismo nos países da América Latina (González, 1987). Ao trazermos para o centro do debate as experiências que nos mostram outras agências e protagonistas na dinâmica de preservação e esquecimento, também procuramos desvelar a contradição entre os discursos institucionais de reparação e as práticas persistentes de invisibilização. A questão que permanece é: quem define o que merece ser lembrado – e sob quais termos?

Memórias sensíveis, como lembra Assmann (2011), não se resumem a eventos passados, mas são processos dinâmicos de negociação entre silêncio e fala, onde a dor é simultaneamente individual e coletiva. No contexto brasileiro, marcado pelo mito da democracia racial, essa negociação é ainda mais urgente, pois o trauma da escravidão e do apagamento indígena persistem na materialidade das cidades e na ausência de monumentos. O debate é, no entanto, mais complexo. A transformação de traumas em monumentos, memoriais e outros elementos pode servir a uma ‘economia da expiação’, onde gestos simbólicos substituem mudanças estruturais. A urgência das disputas e debates em torno das memórias coloniais no espaço público precisa estar articulada,

portanto, ao debate político sobre como enfrentar os efeitos múltiplos e ainda presentes da violência em nossas sociedades.

Mais do que a filiação a uma categorização de adjetivação de memórias (e, por extensão, de passados, acervos, monumentos etc.) como “sensíveis”, “traumáticas”, “incômodas” ou “difíceis”, importa-nos analisar como são agenciadas, isto é, como operam na prática social. A propósito do que propõe José Reginaldo Gonçalves (2009) para a categoria “patrimônio”, não as entendemos como entidades, mas como atividades. Tratam-se, assim, de uma forma de ação cujas consequências precisam ser interrogadas. Seus usos estão em permanente disputa, e seus significados variam conforme os contextos sociais em que são mobilizados. Nessa perspectiva, monumentos, arquivos ou rituais não são meros depositários de memórias dolorosas, mas *operações* que ativam (ou silenciam) conflitos no presente.

Assim, para além das políticas de patrimonialização, trazemos neste Dossiê análises que visam desestabilizar a memória coletiva estabelecida e dar visibilidade a outras perspectivas. Nesse sentido, monumentos, memoriais, acervos e outros elementos tradicionalmente vinculados à celebração de uma memória nacional conciliatória podem ser vistos como “suportes para a contramemória” (Gomes e Lânes, 2024). O prefixo “contra” demarca a disputa de sentidos e a desestabilização de narrativas presentes na memória coletiva ou nos cânones históricos. A contramemória, conforme elaborada por Michel Foucault (2021), configura-se como uma prática crítica que desestabiliza as temporalidades hegemônicas e suas formas de produção do saber político. Mais do que um simples conceito, trata-se de uma posição epistemológica radical que se materializa na contra-história (FOUCAULT, 2005) - uma insurgência tanto estética quanto política contra as narrativas monumentais e os discursos épicos do poder.

A confrontação de estruturas de poder, violência e memória, como propõe Jota Mombaça (2021) requer uma resposta ético-política à violência estrutural (colonial, racial, de gênero etc.).

A artista e pensadora discute a contra violência não como uma forma de reprodução da violência, mas como meio de desmontá-la por meio de ações que subvertem sua lógica. Nessa direção, corpos marginalizados (negros, indígenas, trans) podem “desobedecer” à violência esperada (como a reação ao racismo) criando formas de resistência que não replicam a opressão, mas a desestabilizam.

Nelson Maldonado Torres (2007) afirma que o colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Já a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Se a colonialidade não se limita à ocupação territorial, mas se estende ao controle das estruturas de conhecimento, das práticas culturais, e das relações de poder que moldam as identidades e a subjetividade das populações subjugadas. No caso da América Latina, a colonialidade está profundamente entrelaçada com a imposição de uma visão de mundo eurocêntrica, que deslegitima e marginaliza os saberes, culturas e epistemologias locais, especialmente aquelas dos povos indígenas e afrodescendentes.

A crítica decolonial, então, propõe uma descolonização não apenas dos territórios físicos, mas também dos saberes (colonialidade do saber), das estruturas de poder (colonialidade do poder), e das formas de pensar e de ser (colonialidade do ser), buscando recuperar e legitimar os conhecimentos e as práticas que foram marginalizados pela modernidade colonial, suscitando debates sobre quem detém o poder de definir o que deve ser lembrado, como essa memória deve ser construída e por quem, expondo as estratégias utilizadas para contestar narrativas que

frequentemente celebram personagens brancos e masculinos como os principais artífices da história nacional.

Nesta perspectiva, a história não se escreve a partir dos vitoriosos, mas através das múltiplas resistências à dominação. Os sujeitos dessas narrativas alternativas emergem não como figuras passivas, mas como atores políticos que ressignificam seu lugar no espaço público, frequentemente por meio de expressões artísticas que desafiam as lógicas consagradas de memorialização. Aqui, a arte transforma-se em arma de desmontagem do arquivo oficial, criando novas topografias do possível na esfera da memória coletiva.

Alguns artigos do presente Dossiê dialogam abertamente com essa perspectiva. Em “Arte e resistência no Chile durante o Estallido Social: a contestação da herança autoritária no espaço público”, Tereza Maria Spyer Dulci analisa as manifestações populares ocorridas no país entre 2019 e 2020. Tais mobilizações expressaram lutas contra desigualdades estruturais e heranças autoritárias, especialmente o legado da ditadura de Pinochet e o neoliberalismo. Nesse movimento, manifestações artísticas como grafites, murais e intervenções em monumentos históricos emergiram como formas de resistência no espaço público, ressignificando símbolos nacionais e amplificando vozes marginalizadas, como indígenas, feministas e anticapitalistas. Essas ações contribuíram para uma construção de memória coletiva crítica e desafiaram narrativas oficiais, evidenciando o papel da arte na luta por transformação social e na contestação ao poder. Apesar das promessas de mudança e dos esforços constituintes, o movimento enfrentou obstáculos políticos, resultando em um cenário de estagnação, mas deixando um impacto duradouro na sociedade chilena e na percepção das questões de direitos e democracia.

Já em “Narrativas patrimoniais e disputa pela memória coletiva através da pichação no Forte dos Reis Magos em Natal” (RN), Juliette Scarlet Galvão Aires Santos analisa a disputa pela memória do Forte dos Reis Magos em Natal, especialmente em relação à sua história e às

diferentes interpretações sobre sua importância. O trabalho destaca a recente pichação contra o Marco Temporal das terras indígenas no local, que gerou controvérsia e manifestações públicas, refletindo as diversas percepções sociais, políticas e históricas relacionadas ao espaço e ao seu lugar de patrimônio. Além disso, discute como intervenções, como a pichação, podem ser formas de comunicação de setores marginalizados e de contestação das narrativas oficiais, envolvendo questões de memória, patrimônio e os conflitos políticos atuais sobre o território indígena e a história colonial.

Este Dossiê acolhe ainda trabalhos que interrogam não apenas o que é exibido ou dito, mas o que se cala – os vazios e as pausas que estruturam narrativas sobre o que deve ser lembrado e esquecido, como o artigo “Lá vem os negros de Curral de Fora”. Nele, Manuel Amoedo Malvar Neto mergulha nos silêncios sedimentados da comunidade quilombola de Curral de Fora, em Água Fria, Bahia, onde a história não está em documentos, mas no gesto de tecer palha, no samba que resiste à evangelização, no medo ancestral que precede a palavra. Por meio de uma análise das memórias e identidades das pessoas que lá moram, o texto explora como a comunidade foi reconhecida legalmente como quilombola em 2013 e como, em 2023, foi contemplada com a produção de um documentário sobre sua história. Através disso, o artigo revela os desafios e as complexidades envolvidas na construção da identidade cultural e da memória coletiva de Curral de Fora. A comunidade enfrenta ameaças externas, como a compra de terras por fazendeiros, que dificultam o acesso a matérias-primas essenciais para o artesanato. O texto discute, ainda, como as práticas culturais, como o samba e o artesanato, são ressignificadas e transmitidas de geração em geração, apesar dos traumas históricos e dos silêncios dos mais velhos.

A discussão sobre os silêncios também se faz presente no artigo “Os muros que guardam histórias: Cemitério das Polacas de Cubatão (SP)”. Synthia Alves explora um espaço de memória negligenciado, revelando como um cemitério judaico tornou-se depositário de narrativas

silenciadas sobre migração, prostituição e resistência cultural no Brasil do século XX. Focado no Cemitério Israelita de Cubatão — popularmente conhecido como “Cemitério das Polacas” por abrigar mulheres judias traficadas pela máfia *Zwi Migdal* —, o estudo demonstra como a marginalização dessas mulheres se estendeu até a morte, com a exclusão de cemitérios judaicos tradicionais. Por meio de uma análise que articula arqueologia da morte, antropologia social e estudos de memória, o artigo desvela as estratégias de sobrevivência simbólica desse grupo, que criou sua própria irmandade funerária para garantir ritos religiosos e um espaço de descanso. A pesquisa compreende ainda o processo de tombamento do cemitério em 2010, tensionando as noções de patrimônio ao expor contradições entre a preservação institucional e o apagamento histórico das trajetórias dessas mulheres.

A discussão da materialização de contramemórias em paisagens funerárias prossegue no artigo “Espaços sagrados e de memória: os antigos cemitérios indígenas de Manaus (AM)”. O estudo de Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa revela como a fundação da cidade se sobrepôs a necrópoles ancestrais, transformando-as em praças e monumentos coloniais — como a Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro, erguida sobre um cemitério indígena no século XVII. Por meio de fontes arqueológicas, relatos de viajantes e documentos históricos, o artigo expõe o apagamento sistemático desses espaços sagrados, onde gerações de povos Manau, Baré e Tarumã sepultaram seus mortos. A pesquisa destaca a resistência indígena contemporânea, como a criação do memorial ‘Aldeia da Memória Indígena’ na Praça Dom Pedro II (2021), que ressignifica um local outrora profanado por pelotões militares que marchavam sobre urnas funerárias durante o século XIX. Ao articular arqueologia, história e lutas por reparação, o texto demonstra como os cemitérios indígenas de Manaus desafiam a memória oficial, revelando não apenas violências passadas, mas a persistência de cosmologias indígenas que resistem à colonialidade do espaço urbano.

Já a resenha “Onde estão seus álbuns de família?”: a foto como monumento-memória em

Para Nunca Esquecer” traz a análise de Manoel Nogueira Maia Neto sobre a obra de Rodrigo Lopes Costa. Os álbuns de família — longe de serem meros repositórios afetivos — operam como monumentos domésticos que cristalizam hierarquias de raça, gênero e sexualidade. Ao bordar frases violentas (‘Ele num é doido de ser viado’) sobre fotos, Rodrigo Lopes Costa não apenas expõe a violência estrutural inscrita nos rituais familiares, mas reescreve o arquivo íntimo. A resenha enfatiza que a fotografia é também um campo de batalha: o que se mostra (ou se rasga) nos versos das imagens revela os regimes de visibilidade que governam corpos dissidentes.

Este dossiê nasce das reflexões coletivas impulsionadas pelo Grupo de Trabalho (GT) homônimo, criado por Lilian Alves Gomes, Patrícia Lânes e Jaqueline de Oliveira e Silva para a Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) em Niterói (2023) e ampliado na Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) em Belo Horizonte (2024), com o ingresso de Hugo Menezes Neto, Larissa Guimarães e Milton Ribeiro. O GT, que terá nova edição na RAM de Salvador (2025), tem se constituído como espaço crítico para o debate sobre narrativas patrimoniais hegemônicas, reunindo pesquisadoras/es de diferentes regiões do Brasil e da América Latina.

A proposta deste dossiê emergiu das inquietações que motivaram a criação do GT e das provocações que os encontros promovidos por ele trouxeram à tona. Nesta ocasião, tiveram lugar discussões acerca do que significa pensar em patrimônio nos dias de hoje, mas também o debate acerca da memória coletiva e as reflexões que dela derivam em relação com as pessoas, objetos, linguagens e lugares que a produzem, incluindo conflitos e conciliações presentes em seu processo de construção, especialmente quando se trata de memórias sensíveis, difíceis e traumáticas. Entre as questões que nos mobilizam estão: quais são os objetos, corpos e gestos performados em estratégias de contestação de narrativas patrimoniais hegemônicas? Como a interpelação mútua entre a rua e a arte movimenta processos de luta pela descolonização do espaço urbano? Como iniciativas de ativismos diversos agenciam a memória em seus repertórios de mobilização? Quais

concepções de tempo estão em jogo nessa mobilização? Como nomear os agentes da violência sem reproduzir suas narrativas? Como comunicar a dor pública sem transformá-la em espetáculo?

A partir dessas indagações e das reflexões sobre as fissuras possíveis da memória oficial presentes neste Dossiê, esperamos fomentar reflexões diversas. Se os artigos deste número não tratam diretamente de reparação, as discussões aqui reunidas apontam para sua urgência. A descolonização do espaço público não se esgota na crítica aos monumentos ou na visibilização de narrativas silenciadas e exige gestos concretos de justiça social.

### Referências bibliográficas

ABREU, Regina. A patrimonialização das diferenças: usos da categoria “conhecimento tradicional” no contexto de uma nova ordem discursiva. EM: BARRIO, Angel Espina; GOMES, Mario Helio; MOTTA, Antonio (Organizadores). *Inovação Cultural, Patrimônio e Educação*. [Congresso Internacional de Inovação Cultural, Patrimônio e Educação. Recife-PE: Fundação Joaquim Nabuco, 2008] 1ª ed. Recife-Brasília: Massangana-Ministério da Educação. 2010.

ARANTES, Antônio Augusto. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. *Anuário Antropológico*, v. 33, n. 1, p. 173-222, 2008.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da Recordação - Formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

CHUVA, Márcia. *Os Arquitetos da Memória. Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GOMES, Lilian Alves (a). From Stone to Seed: Objects and Counter-memory Activism in Brazil amidst Anticolonial Demonumentalizations. *Politologija*, 2024/2, vol. 114, pp. 55–80.

GOMES, Lilian Alves (b). Encruzilhadas de memórias sensíveis: ações de toponímia crítica nas ruas de Belo Horizonte e do Rio de Janeiro. EM: *Colóquio Internacional Imaginário: construir e habitar a terra: imaginários urbanos*. São Paulo: FAUUSP, pp. 405–412, 2024.

GOMES, Lilian Alves e LÂNES, Patrícia. Pedras no caminho do esquecimento: monumentos, ações desmonumentalizadoras e contramemoriais no espaço público. *Revista Entropia*, v. 8 n. 15, 2024.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *O Patrimônio como Categoria de Pensamento*. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 25-34.

GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. EM: TERCEIRO CONGRESSO DE CULTURA NEGRA NAS AMÉRICAS, 3, 1982, São Paulo. *Anais...* São Paulo: [s.n.], 1982. p. 68-82.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio; CASTRO, João Paulo Macedo. A gestão empresarial das memórias sensíveis: poderes, sentidos e práticas em torno do Cais do Valongo no Rio de Janeiro. *Tempo Social*, São Paulo, Brasil, v. 35, n. 2, p. 63–82, 2023.

LÂNES, Patrícia; GOMES, Lilian Alves. Marielle Franco: objetos-semente na luta por justiça e memória. EM: SANTOS, M. S. dos; FERNANDES, A. P. A.; CID, G. da S. V. (Orgs.). *Lugares de Memórias Difíceis no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mórula, 2024.

LÂNES, Patrícia; GOMES, Lilian Alves. Rua Marielle Franco e Beco Eduardo de Jesus: Toponímia Urbana e Conflitos de Memória no Rio de Janeiro. EM: BEZERRA, D. B.; MARCHI, D. de M.; VINASCO, I. C. B.; CASTRO, J. A. B.; TISSOT, K. N.; OLIVEIRA, P. C. (orgs.) *Memória coletiva: entre lugares, conflitos e virtualidade*. Porto Alegre, Pelotas: Casalettras, PPGMP/UFPel, 2021.

LINCOPI, Cláudio Alvarado; VÁSQUEZ, Ivette Quezada. Derribar, substituir y saturar. Monumentos, blanquitud y descolonización. *Corpus - Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 11, n. 1. 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. EM: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFÖGEL, Ramón. *El giro decolonial - reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MENEZES NETO, Hugo; SOLIVA, Thiago Barcelos. Patrimônios LGBTQIA+: tensões e disputas no campo patrimonial. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (19): 17-32, janeiro a abril de 2022.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PORTA, Paula. *Política de preservação do patrimônio cultural no Brasil*. Brasília: IPHAN, p. 51, 2012.



## **Arte e resistência no Chile durante o *Estallido Social*: a contestação da herança autoritária no espaço público**

Art and resistance in Chile during the *Estallido Social*: contesting the authoritarian legacy in the public space

Arte y resistencia en Chile durante el Estallido Social: desafiando el legado autoritario en el espacio público

Tereza Maria Spyer Dulci<sup>1</sup>

**Resumo:** O *Estallido Social* no Chile foi um marco de mobilização popular contra desigualdades estruturais e a herança neoliberal da ditadura de Pinochet. Nesse contexto, grafites, murais e intervenções em monumentos históricos emergiram como práticas de resistência no espaço público. Este artigo analisa como essas manifestações artísticas ressignificaram símbolos nacionais e amplificaram vozes indígenas, feministas e anticapitalistas. A partir de referências teóricas sobre espaço público e memória coletiva, discutimos a efemeridade e o impacto dessas ações, destacando sua potência como instrumento de luta e transformação social. Por fim, refletimos sobre as controvérsias em torno da preservação ou apagamento dessas intervenções, que permanecem centrais no debate sobre democracia e direitos no Chile contemporâneo.

**Palavras-chave:** Chile; Estallido Social; Arte; Memória Coletiva.

**Abstract:** The Social Outburst in Chile marked a turning point in popular mobilization against structural inequalities and the neoliberal legacy of Pinochet's dictatorship. In this context, graffiti, murals, and interventions on historical monuments emerged as acts of resistance in public spaces. This article analyzes how these artistic expressions redefined national symbols and amplified Indigenous, feminist, and anti-capitalist voices. Drawing on theoretical references about public space and collective memory, we discuss the ephemerality and impact of these actions, highlighting their power as tools for social struggle and transformation. Finally, we reflect on the controversies surrounding the preservation or erasure of these interventions, which remain central to the debate on democracy and rights in contemporary Chile.

**Keywords:** Chile; Social Outbreak; Art; Collective Memory.

**Resumen:** El Estallido Social en Chile fue un hito de movilización popular contra las desigualdades estructurales y la herencia neoliberal de la dictadura de Pinochet. En este contexto, grafitis, murales e intervenciones en monumentos históricos emergieron como prácticas de resistencia en el espacio público. Este artículo analiza cómo estas manifestaciones artísticas resignificaron símbolos nacionales y amplificaron voces indígenas, feministas y anticapitalistas. A partir de referencias teóricas sobre espacio público y memoria colectiva, discutimos la efemeridad y el impacto de estas acciones, destacando su potencial como instrumentos de lucha y transformación social. Finalmente, reflexionamos sobre las controversias en torno a la preservación o eliminación de

---

<sup>1</sup> Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professora da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3991418591681661>. E-mail: [terezaspyer@gmail.com](mailto:terezaspyer@gmail.com). Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0003-3891-2577>.

estas intervenciones, que siguen siendo centrales en el debate sobre democracia y derechos en el Chile contemporáneo.

**Palabras clave:** Chile; Estallido Social; Arte; Memoria Colectiva.

## Introdução

O *Estallido Social* no Chile (2019–2020) foi um marco histórico de mobilização popular contra desigualdades estruturais e a ordem institucional herdada da ditadura de Augusto Pinochet (1973–1990). Milhões de chilenos/as ocuparam as ruas para exigir transformações profundas, culminando na demanda por uma nova constituição. O aumento das tarifas do transporte público foi o catalisador de um descontentamento latente, que rapidamente se transformou em manifestações massivas por justiça social. Embora o estopim tenha sido econômico, as demandas logo se ampliaram para abranger questões como saúde, educação, aposentadoria e moradia digna (Dulci; Alvarado, 2021).

Entre as principais reivindicações, destacou-se a substituição da Constituição de 1980, considerada ilegítima por ter sido elaborada sob o regime militar. A crítica ao sistema de previdência, às políticas de saúde privatizadas e à precarização da educação refletiam o esgotamento de um modelo de crescimento que beneficiava uma minoria. A sociedade chilena, embora inserida em um contexto de estabilidade macroeconômica, vivenciava profundas assimetrias no acesso a direitos básicos, tornando-se uma das mais desiguais da América Latina (Ganter *et al.*, 2022; Pleyers *et al.*, 2023).

A resposta governamental incluiu repressão violenta, militarização das ruas e retórica de guerra por parte do então presidente Sebastián Piñera. Tais ações ampliaram a indignação popular, reforçando o caráter político das mobilizações e gerando visibilidade internacional. As denúncias de violações de direitos humanos, veiculadas pela imprensa e pelas redes sociais, impulsionaram ainda mais o movimento (Dulci, Alvarado, 2021).

Nesse cenário, o espaço público assumiu papel central — não apenas como palco das

mobilizações, mas como meio de expressão política e de produção de sentidos coletivos. Ruas e praças foram ocupadas e ressignificadas por intervenções artísticas. Grafites, murais e ações sobre monumentos históricos desafiaram a narrativa oficial e reinscreveram a memória das lutas populares no tecido urbano (Aravena Ortiz, 2023; Dittus, 2019).

Esse contexto de efervescência social resgatou também a rica tradição de arte política urbana do Chile, marcada, por exemplo, pela atuação da Brigada Ramona Parra (BRP) desde os anos 1960. Ligada inicialmente ao Partido Comunista, a BRP usava murais como ferramenta de denúncia, mobilização e formação política. Durante a ditadura de Pinochet, os murais foram duramente reprimidos, mas continuaram como forma de resistência simbólica. Essa herança artística foi reativada com força durante o *Estallido Social*, quando novos coletivos retomaram e ressignificaram a prática muralista como linguagem de protesto, memória e disputa pelo espaço público. Assim, as intervenções contemporâneas dialogam com um repertório visual histórico de resistência, inscrevendo as lutas atuais em uma genealogia estética e política latino-americana (Ganter *et al*, 2022; Ferrada Aguilar, 2021; Venegas Adriazola, 2020).

As intervenções artísticas urbanas, nesse contexto, passaram a operar como dispositivos de memória e resistência, desafiando a memória oficial e afirmando identidades coletivas. As reconfigurações de monumentos e o uso criativo do espaço público simbolizaram tanto o enfrentamento ao legado autoritário quanto a recusa às desigualdades reproduzidas pelo sistema econômico vigente (Riquelme Loyola, 2023).

Apesar das promessas de transformação, o processo constituinte deflagrado a partir das mobilizações oriundas do *Estallido Social* enfrentou obstáculos significativos. A rejeição da primeira proposta de constituição em 2022, de viés progressista e refundacional, seguida pelo fracasso da versão conservadora em 2023, revelou os limites institucionais para dar resposta às demandas sociais. Como observa Clarissa Demattei (2024), “a revolução fracassou”. A Constituição

de 1980, portanto, segue vigente.

O governo de Gabriel Boric, eleito em 2021 com base nesse impulso popular pós *Estallido Social*, tem enfrentado dificuldades para concretizar suas promessas de mudança. A continuidade da privatização da saúde, educação e da previdência, somada ao bloqueio de reformas estruturais no Congresso, evidencia a permanência de uma elite política resistente às transformações. Como destaca Demattei (2024), a frustração com a lentidão das mudanças alimenta a distância entre a sociedade civil e o sistema político.

Ainda assim, como argumenta Claudia Zapata, é possível identificar “ganhos históricos” nos processos de articulação entre partidos, movimentos sociais e coletivos civis que elaboraram um novo texto constitucional mesmo que rejeitado. Essa experiência pode ser entendida como uma “carta de navegação” para as futuras lutas sociais (Checchia, Oliveira, 2022). Diante desse contexto, este artigo analisa como a arte se consolidou como ferramenta de resistência e transformação social no Chile durante o *Estallido Social*, destacando seu papel no questionamento das estruturas de poder e na redefinição da memória histórica e da identidade nacional.

Do ponto de vista teórico, a análise se apoia nos conceitos de espaço público como arena de disputa simbólica (Lefebvre, 2001; Massey, 2005), memória coletiva e contramemória (Halbwachs, 1992; Huyssen, 2003; Santos, 2012) bem como nas reflexões sobre descolonização da memória (Mignolo, 2011) e territorialidades insurgentes (Haesbaert, 2021). A abordagem é orientada por uma perspectiva decolonial, que compreende as práticas artísticas como formas de resistência política e reconfiguração das relações de poder no espaço urbano.

Metodologicamente, trata-se de um estudo qualitativo de base interpretativa, que articula revisão bibliográfica, análise de intervenções visuais, (como grafites, murais e ações sobre monumentos históricos) e leitura crítica de fontes iconográficas e documentais produzidas durante o *Estallido Social*. As imagens e os slogans urbanos são interpretados como dispositivos de

memória e ação coletiva, permitindo compreender como a arte se tornou uma linguagem política fundamental na produção de novos sentidos sobre identidade, justiça e democracia no Chile contemporâneo.

O artigo está estruturado em três seções: a primeira apresenta o contexto histórico e as principais demandas do *Estallido Social*; a segunda discute o papel do espaço público e das intervenções urbanas na contestação política; e a terceira propõe uma reflexão sobre o impacto dessas manifestações artísticas na construção de outras memórias e novos discursos sobre a identidade chilena.

### **O *Estallido Social***

Com o fim da ditadura e a restauração da democracia em 1990, o Chile manteve grande parte da arquitetura institucional e econômica herdada do regime de Pinochet. A Constituição de 1980 permaneceu em vigor, servindo de base jurídica para a consolidação de um sistema de mercado centrado na privatização de serviços essenciais e na minimização do papel do Estado. Embora esse arranjo tenha promovido estabilidade macroeconômica e crescimento, ele aprofundou desigualdades estruturais e restringiu o acesso da população a direitos básicos, como saúde, educação e moradia (Atria, 2013; Urzúa, Calderón, 2020).

Antes do *Estallido Social* de 2019, diversas mobilizações já haviam revelado o mal-estar social provocado por esse modelo. Entre elas, destacaram-se os protestos estudantis de 2006 e 2011<sup>2</sup>, protagonizados por estudantes secundaristas que denunciavam o alto custo da educação, a lógica mercantil do ensino e a exclusão social. Essas manifestações tiveram grande repercussão nacional e expuseram com nitidez as desigualdades educacionais e a precarização da vida cotidiana.

---

<sup>2</sup> O movimento estudantil tornou-se um dos maiores desafios ao regime vigente, com milhares de estudantes nas ruas, exigindo reformas no sistema educacional. As manifestações demonstraram que as tensões contra o sistema econômico e político estavam crescendo, refletindo o descontentamento com políticas públicas que perpetuavam as desigualdades estruturais (Cañas, 2016).

Em paralelo, as marchas feministas<sup>3</sup> também ganharam força, articulando reivindicações por direitos reprodutivos e igualdade de gênero. Ambas as frentes contribuíram para a politização das desigualdades e para o acúmulo de demandas sociais que iriam desaguar no *Estallido Social* (Dulci, Alvarado, 2023; Ganter *et al.*, 2022).

O estopim ocorreu em 18 de outubro de 2019, após o anúncio do aumento da tarifa do transporte público em Santiago. A medida foi rapidamente interpretada como mais um reflexo da lógica privatista vigente, que impunha custos elevados a uma população já desassistida por serviços públicos precários. A mobilização, iniciada por estudantes secundaristas, transformou-se em um movimento nacional de caráter interclassista, com milhares de pessoas exigindo reformas, especialmente nos sistemas de saúde, previdência, educação e a criação de uma nova constituição (Dulci; Alvarado, 2021).

A resposta do governo de Piñera foi a decretação do estado de emergência em várias cidades, acompanhada por uma escalada de violência policial. Entre outras ações, ocorreram incêndios e intervenções em monumentos enquanto as forças de segurança atuavam de maneira cada vez mais repressiva. A brutalidade da repressão provocou indignação nacional e internacional, especialmente após denúncias de torturas, abusos sexuais, mutilações oculares e mortes — amplamente divulgadas pela imprensa e pelas redes sociais (Dulci, Alvarado, 2021).

Diante da pressão popular crescente e da perda de legitimidade institucional, o governo chileno anunciou em 2020 a realização de um plebiscito para decidir sobre a elaboração de uma nova constituição. O plebiscito foi aprovado por ampla maioria e interpretado como uma oportunidade histórica de refundação democrática e de reconhecimento formal das demandas por justiça social.

---

<sup>3</sup> Os movimentos feministas chilenos se fortaleceram na década que antecedeu o *Estallido Social*, com destaque para o “Maio Feminista” de 2018, que mobilizou milhares de pessoas em resposta a casos de abuso sexual em universidades. Esses movimentos tiveram um grande impacto no espaço público. Coletivos feministas, como o “LasTesis”, se destacaram ao desafiar tanto a violência de gênero quanto as desigualdades do modelo neoliberal (Bello Navarro; Pinto Veas, 2022).

O processo constituinte que se seguiu resultou na eleição de uma convenção paritária, com 50% de mulheres e assentos reservados a representantes dos povos indígenas — uma composição inédita na história constitucional do país (Dulci, Alvarado, 2021).

Contudo, o entusiasmo inicial logo esbarrou em barreiras políticas. Em 2022, o texto elaborado pela convenção, de perfil progressista e plurinacional, foi rejeitado. Em 2023, uma nova proposta, desta vez redigida sob hegemonia conservadora, também foi reprovada. Esses dois reveses revelaram não apenas a polarização da sociedade chilena, mas também os limites das vias institucionais para responder de forma efetiva à intensidade e à complexidade das demandas sociais (Demattei, 2024; Dulci, Alvarado, 2023; Pleyers *et al.*, 2023).

Assim, o *Estallido Social* expôs as fissuras profundas do modelo de desenvolvimento chileno. Apesar da imagem internacional de estabilidade e modernização, a forte crise de 2019 revelou uma sociedade marcada por desigualdades históricas, deslegitimação das instituições herdadas da ditadura e urgência por transformações estruturais. Embora o processo constituinte não tenha alcançado seus objetivos formais, provocou reconfigurações duradouras no campo político e cultural, cujos efeitos ainda estão em disputa.

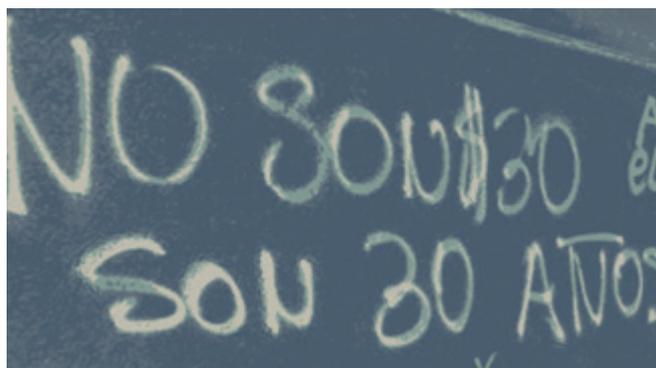
### **Arte e espaço público**

O espaço público tem sido amplamente debatido nas últimas décadas. Uma das maiores referências é a obra de Henri Lefebvre, que propôs a ideia da produção do espaço como uma construção social. Para Lefebvre (2001), o espaço não é algo neutro ou dado, mas sim um produto das relações de poder e das práticas sociais que nele se desenvolvem. O espaço público, assim, torna-se uma arena de disputa simbólica, onde diferentes grupos sociais lutam para afirmar suas identidades e poder.

A apropriação desse espaço pela arte — por meio de grafites, murais e outras intervenções visuais — integra-se a um processo de resistência simbólica que confronta as narrativas

hegemônicas e busca reconfigurar a memória coletiva. Nessa perspectiva, a arte emerge como uma prática política de contestação, que transforma o espaço público em arena de disputa por sentidos, desafiando as estruturas de poder e denunciando desigualdades sociais. Ao intervir em muros e monumentos históricos, essas expressões artísticas tensionam os usos oficiais da memória e convertem o tecido urbano em território de luta simbólica.

### Imagens 1 e 2 “*No son 30 pesos, son 30 años*”



Fonte: Instituto de la Vivienda, Universidad de Chile, 2019 / Foto de Luis Campos Medina.



Fonte: El Regionalista, 2023 / Foto de Rolando Cárdenas.

A frase “*No son 30 pesos, son 30 años*”, inscrita nos muros de Santiago, especialmente na Zona Cero (antiga Praça Itália, hoje Praça Dignidade, perto da estação de metrô Baquedano), tornou-se um dos símbolos centrais da insurreição chilena, evocando não apenas um despertar social, mas também um ato de reapropriação coletiva do espaço urbano. As intervenções se inserem na lógica da produção do espaço como campo de luta simbólica (Lefebvre, 2001), funcionando

como um enunciado visual que marca o rompimento com o conformismo neoliberal. A inscrição não é neutra: ela atua como um grito público e performático que denuncia o passado e projeta futuros possíveis — um gesto que pode ser entendido como uma forma de territorialização estética da esperança.

Como afirmam Campos e Bernasconi (2021), o *Estallido Social* também foi um *estallido gráfico*, o que não surpreende, já que uma das principais formas de expressão do sentimento coletivo daquele momento esteve nos muros da cidade, os grafites, os cartazes e as faixas foram a tônica visual da revolta. Nesse contexto, surgiam também outras importantes inscrições, como “Chile Despertó” e “Hasta que la dignidad se haga costumbre”, compondo um verdadeiro repertório de slogans insurgentes que transformavam a cidade em uma superfície de denúncia, memória e resistência.

Importa ressaltar que a arte não é apenas uma expressão estética, mas também um meio de dar visibilidade a movimentos que buscam transformar a sociedade, como no caso do *Estallido Social*, onde as intervenções urbanas se tornaram uma ferramenta poderosa de mobilização e de reconfiguração da memória histórica do país. Segundo Maurice Halbwachs (1992), a memória coletiva é um processo social que envolve a construção de uma narrativa compartilhada sobre o passado, mas essa memória pode ser manipulada para atender a interesses específicos. No contexto de sociedades profundamente desiguais, como o Chile, a arte emerge como uma forma de contestação dessa memória oficial, propondo novas formas de lembrar e reinterpretar o passado, muitas vezes negado ou distorcido (Huysen, 2003).

A memória urbana produzida pelas intervenções do *Estallido Social* não se manifesta apenas pela inscrição, mas também pelo seu apagamento sistemático. Como argumentam Campos e Bernasconi (2021), há uma verdadeira disputa gráfica entre agentes institucionais que buscam restaurar a “normalidade visual” da cidade e artistas que inscrevem contramemórias nos muros.

O vai-e-vem entre pintar e apagar revela a luta por visibilidade simbólica no espaço urbano, onde se confrontam a memória oficial e a insurgência estética popular. Essa tensão entre inscrição e silenciamento materializa a fragilidade do pacto social e a centralidade do espaço público como arena de conflito.

Assim, os grafites, murais e outras formas de intervenção atuam como práticas de contranarrativas, contramemórias ou de descolonização da memória, ao desafiar símbolos e narrativas oficiais impostas pela história dominante. Trata-se de um esforço de desobediência epistêmica e estética, que visa romper com os marcos coloniais de produção do conhecimento e da memória (Name, Dulci, 2023). Essas práticas constroem memórias alternativas que contestam as versões hegemônicas da história e revelam os processos de marginalização e silenciamento de grupos sociais e movimentos políticos. Elas buscam valorizar as memórias subalternas, oferecendo uma visão crítica do passado. A descolonização da memória, nesse contexto, refere-se ao questionamento das memórias impostas pela colonialidade, que frequentemente reforçam estruturas de poder e dominação. Assim, ao revisarem as histórias e os saberes colonizados, essas intervenções propõem uma reinterpretação do passado que visa romper com narrativas dominantes que perpetuam desigualdades (Mignolo, 2011).

O grafite também operou como ferramenta de fortalecimento do pertencimento territorial nas zonas periféricas de Santiago. Um estudo recente realizado em Maipú, região historicamente marcada pelo trabalho manual e exclusão urbana, demonstrou que muitos moradores veem o grafite como um instrumento de afirmação identitária e comunicação social, mesmo que tensionado entre a estética e o vandalismo (Segovia, Valdebenito, 2024). As inscrições nos muros funcionam como formas de visibilidade simbólica para grupos que historicamente tiveram seus discursos silenciados, especialmente juventudes populares e coletivos de base. Assim, o grafite consolida-se como expressão política das margens, afirmando o direito à cidade e à memória.

A produção de espaços urbanos e as intervenções artísticas também desempenham um papel central na transformação da memória coletiva e na contestação da identidade nacional. De acordo com Doreen Massey (2005), o espaço é relacional, o que significa que ele não é fixo, mas é constantemente moldado por diferentes forças e interações. A arte, portanto, ao intervir nos espaços urbanos, redefine as relações sociais e o significado desses lugares. Em vez de serem apenas locais de circulação ou consumo, os espaços tornam-se locais de produção simbólica, onde diferentes grupos podem afirmar suas identidades e reivindicar seus direitos.

Essas intervenções, especialmente em locais simbólicos como monumentos e edifícios históricos, também atuam como uma forma de ressignificação do espaço. A descolonização da memória não apenas questiona os símbolos do poder estabelecido, mas também propõe alternativas para a construção de uma identidade mais inclusiva e democrática (Duarte-Feitoza, Silva Sá, 2022). Deste modo, durante o *Estallido Social*, muitos monumentos associados à ditadura de Pinochet e ao legado colonial foram alvo de intervenções artísticas que procuraram desafiar a memória oficial imposta pelo Estado, criando novos significados para esses espaços e promovendo uma narrativa mais plural.

Isso nos ajuda a entender como o espaço não é apenas físico, mas também político, e como sua apropriação por meio de intervenções artísticas pode transformar não só o espaço, mas também as relações de poder dentro da sociedade. A arte, nesse contexto, torna-se um campo de resistência no qual as pessoas se apropriam do espaço público para contestar as estruturas de poder e para criar novas formas de memória e identidade. Essas práticas, ao desafiarem os simbolismos e as narrativas oficiais, não apenas ressignificam o espaço, mas também reconstróem as formas de pertencimento e de participação cidadã, como ocorreu durante o *Estallido Social* (Aravena Ortiz, 2023; Ganter *et al*; Molina, 2020).

A arte também se insere em um debate mais amplo sobre o papel das práticas culturais na

transformação social. Essas práticas não se limitam à estética ou ao entretenimento, mas têm um impacto direto nas estruturas sociais e políticas, ao oferecerem uma plataforma para a expressão de demandas sociais e políticas que, de outra forma, seriam marginalizadas ou silenciadas. Ao utilizar o espaço público para se expressar, a arte torna-se uma forma de fortalecimento social, permitindo que grupos subalternos e marginalizados possam afirmar sua presença e voz na sociedade (Ganter *et al.*, 2022; Pleyers *et al.*, 2023).

Em um nível mais amplo, a arte e as intervenções no espaço público também estão relacionadas ao conceito de democratização do espaço, ao desafiar a exclusão de certos grupos sociais de esferas de poder e representação. A arte, ao se apropriar desses espaços, se transforma em um meio de democratizar a cultura e o acesso ao patrimônio, reconfigurando as relações de poder e oferecendo uma nova visão de participação cívica (Venegas Adriazola, 2020).

Assim, a arte urbana produzida durante o *Estallido Social* pode ser compreendida como expressão viva da luta entre memória e esquecimento no espaço público. Como propõe Myrian Santos (2012), a memória coletiva não é apenas um acúmulo de recordações, mas um campo de disputa simbólica e política que define quem pode lembrar e o que pode ser lembrado. Ao intervir sobre monumentos e muros da cidade, manifestantes reconfiguram os marcos visuais da memória oficial e instauram narrativas outras, muitas vezes silenciadas pelos discursos dominantes. Essa ação estética assume o papel de resistência ativa contra o que a autora chama de “pesadelo da amnésia coletiva” — a perda dos vínculos históricos e do aprendizado acumulado ao longo do tempo.

Santos também enfatiza que a memória coletiva, longe de ser neutra, é atravessada por relações de poder, e sua construção envolve tanto processos reflexivos quanto estruturas coletivas que a antecedem. Assim, as práticas artísticas do *Estallido Social* não apenas denunciam injustiças atuais, mas disputam igualmente o direito de inscrever novas versões do passado no presente urbano.

Ou seja, a memória é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento (Santos, 2012, p. 31), o que implica que sua constituição está sempre em movimento, sendo continuamente negociada entre o vivido, o representado e o silenciado. Nesse sentido, murais, grafites e intervenções se tornam suportes de uma contramemória insurgente, performando o direito de existir e resistir no tempo e no território.

Por fim, a relação entre arte urbana e espaço público se insere em um debate contínuo sobre o papel da arte como um instrumento político e social. Ao transformar o espaço, a arte não apenas cria novas formas de visibilidade e de participação, mas também ajuda a moldar uma nova forma de se relacionar com o passado, desafiando as hierarquias de memória e propondo uma narrativa mais plural. A arte urbana, ao intervir no espaço público, torna-se assim um potente mecanismo de resistência política e uma forma de renovação das identidades sociais e culturais (Ganter *et al.*, 2022; Molina, 2019; Pérez, Martínéz, 2020; Ramiro, 2020, Olivari, 2021).

## **Grafites e intervenções artísticas em muros e em monumentos históricos**

### *Grafites e murais*

Os grafites e murais em Santiago e em outras cidades do Chile desempenharam um papel central no *Estallido Social*, funcionando como formas poderosas de resistência visual que deram voz às tensões sociais e políticas acumuladas ao longo dos anos. Esses elementos de arte emergiram como ferramentas de denúncia principalmente das desigualdades sociais, da violência estatal e do colonialismo, refletindo a insatisfação popular com um sistema que perpetuava a exclusão e a repressão. Durante as manifestações, as ruas se tornaram telas para a expressão de uma cidadania que buscava ressignificar o espaço público e afirmar suas demandas por justiça, igualdade e reconhecimento (Dittus, 2019; Molina, 2019; Segovia, Valdebenito, 2024; Venegas Adriazola, 2020).

Um exemplo dessa prática foi visto em murais de Santiago, onde o grafite foi utilizado para denunciar as desigualdades sociais exacerbadas por décadas de políticas neoliberais. Esses murais retratavam a violência estatal que marcou o *Estallido Social*, com imagens de pessoas sendo agredidas pelas forças de segurança e referências às violações de direitos humanos cometidas pelas autoridades. A violência policial foi amplamente representada, com figuras como os/as presos/as políticos/as e imagens de repressão sendo usadas para expressar a luta de muitos/as que foram silenciados/as pelo Estado (Ganter *at al.*, 2022; Dulci, Alvarado, 2023; Valenzuela, 2021).

Além disso, as intervenções artísticas frequentemente questionavam o legado colonial ainda presente nas estruturas sociais e culturais chilenas. Símbolos mapuche, por exemplo, foram recorrentes nos murais, fazendo referência à luta dos povos indígenas pela reparação histórica e pelo reconhecimento de seus direitos. O uso de figuras indígenas nas obras de arte não era apenas uma homenagem, mas também uma maneira de buscar reverter a marginalização histórica e cultural dos povos originários no Chile. Os mapuche, enquanto símbolo da resistência à colonização e à violência do Estado, foram representados como figuras de poder e dignidade, desafiando os estereótipos impostos pela narrativa dominante (Dulci, Alvarado, 2023; Ganter *et al.*, 2022; Pleyers *et al.*, 2023; Quesada, Alvarado, 2020; Venegas Adriazola, 2020).

O feminismo também ganhou destaque nos grafites e murais, refletindo a luta das mulheres, especialmente contra a violência de gênero. Muitas obras traziam imagens de mulheres indígenas, conectando as lutas feministas com a resistência dos povos originários. O feminismo interseccional ficou evidente, unindo as demandas das mulheres com as dos/as trabalhadores/as e das comunidades indígenas, e questionando o sistema patriarcal e neoliberal que oprime as mulheres, notadamente aquelas das classes populares. Em muitos casos, as figuras femininas foram retratadas como símbolos de força, luta e resistência, desafiando os estereótipos tradicionais de submissão (Aravena Ortiz, 2023; Dulci, Alvarado, 2023; Ganter *et al.*, 2022; Pleyers *et al.*, 2023;

Valenzuela, 2021; Vásquez-Bustos, 2022).

### Imagens 3, 4 e 5: Resistências



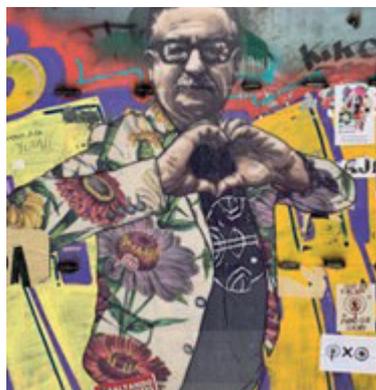
Fonte imagens 3 e 4: desInformememos, 2020 (foto de Diego Escobedo) e imagem 5: Revista Bache, 2021.

As imagens reunidas sob o título *Resistências* evidenciam a potência simbólica das intervenções visuais produzidas durante o *Estallido Social*. A Imagem 3 apresenta a frase “Governo assassino, estamos te olhando”, inscrita sob o desenho de um olho, em referência direta à violência policial que resultou em centenas de traumas oculares entre manifestantes. Trata-se de uma denúncia contundente da repressão estatal, mas também de uma afirmação de vigilância popular

e recusa à impunidade. A imagem 4 reúne alguns dos principais símbolos de luta que marcaram a sociedade chilena durante o ciclo de protestos em torno da constituinte: referências aos povos originários, a figura do *Negro Matapacos* — cão de rua que se tornou ícone da rebeldia popular —, mulheres com panelas evocando o *cacerolazo* como forma de protesto cotidiano, e a presença dos manifestantes da *Primera Línea*, que protegiam os demais nas ruas. A composição expressa a força de uma mobilização plural e interseccional. Já a Imagem 5 concentra-se na dimensão feminista das mobilizações, destacando o símbolo das mulheres encapuchadas como representação da radicalidade das lutas antipatriarcais. A estética da máscara e da insubmissão denuncia as múltiplas violências de gênero e reivindica, ao mesmo tempo, anonimato e coletividade como forma de enfrentamento. Juntas, essas imagens revelam como a arte de rua operou como linguagem política e como dispositivo de afirmação de identidades diversas em luta por justiça social e por um novo pacto democrático.

A presença do sistema de classes também foi uma temática central nas intervenções artísticas. A luta de classes foi representada por meio de figuras de trabalhadores/as, camponeses/as e outros grupos populares, como um reflexo da luta contra o neoliberalismo e as desigualdades estruturais. Muitos murais traziam imagens de figuras históricas, como Salvador Allende e outros/as líderes políticos/as que se opuseram à ditadura e às políticas neoliberais, destacando a conexão entre o *Estallido Social* e a história de resistência do país. Essas imagens de resiliência popular foram usadas para reafirmar a luta das classes trabalhadoras contra a concentração de poder e riqueza nas mãos das elites (Ganter *et al.*, 2022; Valenzuela, 2021; Vásquez-Bustos, 2022).

### Imagens 6 e 7 – “¿Piñera ou Pinochet?” e Allende revisitado



Fonte: The Walls of Santiago: Social Revolution and Political Aesthetics in Contemporary Chile, 2022 / Foto de Terri Gordon-Zolov e Eric Zolov.

Como observamos nas imagens acima, manifestantes recorreram a grafites e slogans que equiparavam Piñera a Pinochet, exigindo uma ruptura definitiva com o legado autoritário herdado da ditadura. Ao mesmo tempo, o *Estallido Social* produziu reinterpretações visuais de figuras históricas, como Allende, ressignificado como símbolo contracultural e utópico. Nesse processo, muitas das contradições e tensões de seu governo — como o dilema entre transformação institucional e ação direta popular — foram apagadas ou suavizadas na iconografia dos protestos. As intervenções visuais, portanto, revelam não apenas disputas de memória, mas também a coexistência de múltiplas subjetividades políticas, que vão desde a esquerda tradicional, com sua carga nostálgica, até coletivos juvenis marcados por um “ethos punk-pop”, irreverente e criativo (Salgado, 2023).

Esses grafites e murais, além de denunciarem injustiças, também funcionaram como formas

de fortalecimento social, ao dar “cara” a grupos historicamente marginalizados e ao criar um espaço para que suas lutas e histórias fossem contadas de forma visual e pública. Eles desafiaram a memória oficial imposta pelo Estado e ofereceram uma nova visão da identidade chilena, mais inclusiva e plural, onde as lutas de diferentes grupos sociais e étnicos foram ressignificadas (Aravena Ortiz, 2023; Valenzuela, 2021; Vásquez-Bustos, 2022).

A importância desses grafites e murais reside não apenas na forma como eles denunciavam, mas também na maneira como renovaram as narrativas coletivas de resistência e luta por justiça social. Ao integrar símbolos culturais indígenas, referências ao feminismo e à luta de classes, as intervenções urbanas contribuíram para a construção de memórias alternativas, isto é, contra narrativas ou contramemórias, que contestavam a versão oficial da história chilena e promoviam novas leituras do passado e do presente, bem como possibilitavam sonhar com outros devires (Aravena Ortiz, 2023; Dittus, 2019; Valenzuela, 2021; Vásquez-Bustos, 2022).

Por fim, a arte, especialmente durante o *Estallido Social*, mostrou-se como um potente meio de ressignificação do espaço público. Ao transformar os muros e monumentos da cidade em espaços de contestação e expressão política, os grafites e murais se tornaram símbolos de uma resistência viva e pulsante.

### **Intervenções em monumentos históricos**

A análise das intervenções artísticas durante o *Estallido Social* também se beneficia das contribuições teóricas sobre o território formuladas por Rogério Haesbaert (2021), que propõe um giro (multi)territorial articulado ao pensamento decolonial latino-americano. Para o autor, o território deve ser entendido não apenas como base física, mas como construção política, simbólica e existencial, profundamente enraizada em experiências de reexistência — ou seja, resistir para existir. Nesse sentido, os muros e monumentos chilenos se tornam territórios insurgentes, ativados por práticas artísticas que desestabilizam narrativas hegemônicas e instauram novos sentidos para

o espaço público como arena de disputa simbólica e histórica.

Haesbaert argumenta que o espaço latino-americano é atravessado por múltiplas territorialidades e que não se pode pensar a descolonialidade sem uma reinterpretação radical dos vínculos entre corpo, território e memória. Essa perspectiva nos permite compreender os grafites, murais e intervenções em monumentos históricos como parte de uma multiterritorialidade de luta, onde a arte urbana performa a geografia da resistência. Como afirma o autor, “a luta pela existência é, para muitos, em primeiro lugar, a luta por espaço (social e natural ao mesmo tempo), a defesa de um território” (Haesbaert, 2021, p. 31). A insurgência visual/gráfica do *Estallido Social*, portanto, deve ser lida como expressão concreta de um giro territorial descolonizador, que reconecta espaço, tempo e memória a partir das margens.

Durante o *Estallido Social* os monumentos históricos desempenharam um papel central nas manifestações, sendo alvo de intervenções artísticas e simbólicas. Os monumentos, tradicionalmente considerados símbolos de uma memória oficial e de um poder dominante hétero cis branco, foram reinterpretados como espaços de resistência, onde as figuras históricas que representam o colonialismo ou o militarismo, por exemplo, passaram a ser desafiadas e questionadas. Essas intervenções, como grafites, modificações e até mesmo destruição parcial de monumentos, refletiram a insatisfação da população com a continuidade das memórias que exaltam figuras controversas da história chilena, associadas a períodos de opressão e violência. O processo de ressignificação desses monumentos tornou-se uma forma de descolonização da memória, buscando reescrever a história e valorizar as lutas de grupos marginalizados (Dulci, Alvarado, 2023; Márquez, 2020ab, Venegas Adriaola, 2020).

Dois exemplos emblemáticos de monumentos ressignificados durante o *Estallido Social*, no marco do que ficou conhecido como a “guerra das estátuas ou dos monumentos” são a estátua de Pedro de Valdivia e o Monumento General Baquedano na Praça Itália, ambos em Santiago

(Dulci, Alvarado, 2023; Márquez, Osses, 2022; Pérez, Ramiro, 2020; Quesada, 2020; Riquelme Loyola, 2023).

A estátua de Pedro de Valdivia, figura colonial que desempenhou um papel importante na conquista do Chile, foi um dos alvos principais das manifestações. Pintada com grafites, a estátua foi transformada em um símbolo de resistência ao colonialismo. Durante as manifestações, a figura de Valdivia foi associada à opressão dos povos indígenas e ao processo de colonização que resultou na marginalização e violência contra as comunidades originárias. Ao intervir nesse monumento, manifestantes buscaram reconfigurar a memória oficial e dar visibilidade à história dos povos indígenas, desafiando a narrativa sobre os heróis coloniais (Dulci, Alvarado, 2023; Venegas Adriazola, 2020).

O Monumento General Baquedano foi outro local de intensa intervenção durante os protestos. Baquedano, um militar associado à guerra contra os mapuches (Ocupação da Araucanía), à Guerra do Pacífico (1879-1884) e à repressão interna durante a guerra civil do Chile (1891) tornou-se um símbolo da opressão militar e da continuidade do legado autoritário após a ditadura. Durante o *Estallido Social*, o monumento foi alvo de grafites, pinturas e até destruição parcial, com manifestações de repúdio à sua figura e ao legado que ele representa. As intervenções nesse monumento podem ser vistas como um ato de desmonumentalização, no sentido de questionar o valor simbólico de figuras históricas que são vistas como representantes de um passado colonial, autoritário e repressivo. A ação de ressignificar esses monumentos gerou um debate sobre como o Chile lida com o seu passado e sobre as figuras que merecem ser celebradas ou apagadas do espaço público (Márquez, Osses, 2022; Márquez, 2020ab; Olivari, 2021; Pérez, Ramiro, 2020; Quesada, 2020; Riquelme Loyola, 2023).

### Imagens 8 e 9 – Intervenção e remoção do monumento Baquedano



Fonte1: El País, 2020 / Foto de Luis Campos Medina e fonte 2: AFP, 2021/Foto de Javier Torres.

Este monumento, localizado na então chamada Praça Itália, renomeada pelos/as manifestantes como Praça da Dignidade, tornou-se um símbolo central de contestação. Pintada de vermelho para representar o sangue derramado nas repressões, coberta por grafites e, em uma ação emblemática, adornada com um grande olho, em homenagem às vítimas de traumas oculares causados por balas de borracha disparadas pela polícia. Essas ações transformaram o monumento em um espaço de disputa simbólica entre a memória oficial e as narrativas populares. Após sucessivas depredações, incluindo tentativas de incêndio e ataques com ferramentas, as autoridades decidiram remover a estátua em março de 2021 para restauração. No entanto, a base vazia permanece como um marco da resistência popular e da reconfiguração do espaço urbano como arena de luta por memória e justiça social (Márquez, Osses, 2022; Márquez, 2020ab; Olivari, 2021; Pérez, Ramiro, 2020; Quesada, 2020; Riquelme Loyola, 2023).

A discussão sobre desmonumentalizar figuras históricas coloniais ou militares não é apenas

uma questão estética, mas envolve uma reflexão sobre a memória coletiva e a identidade nacional, principalmente aquela pautada pela branquitude. Em uma onda anti-institucional, anticolonial e antirracista, a história do Chile foi desafiada (Dulci; Alvarado, 2023). É importante destacar que o racismo no Chile, cujas primeiras vítimas são os povos originários, se intensificou com as recentes migrações de afrodescendentes da nossa região. A identidade nacional chilena, assim como em muitos outros países da América Latina, é fundamentada na ideia de mestiçagem, ou o que Perla Valero denomina de “mestitud” (Valero, 2021). A identidade racial branca foi construída pelo Estado entre os séculos XIX e XX, e é um produto do branqueamento por meio de políticas racistas estatais (Amigo Dürre, 2023).

Os monumentos, como símbolos visíveis no espaço público, desempenham um papel crucial na formação da memória coletiva, funcionando como marcos de uma narrativa histórica oficial que pode marginalizar ou silenciar as vozes das vítimas da opressão. A desmonumentalização de figuras como Valdivia ou Baquedano levanta questões sobre qual história deve ser contada e quem tem o direito de definir essa história. Para muitos/as, essas figuras representam não apenas a opressão histórica, mas também a continuidade das estruturas de poder que ainda dominam a sociedade chilena. A resignificação desses monumentos, portanto, é vista como um ato simbólico de reivindicação de espaço para novas narrativas e memórias de grupos historicamente marginalizados (Olivari, 2021; Ferrada Aguilar, 2021; Pérez, Ramiro, 2020).

No entanto, a ação de destruir ou modificar monumentos também envolve implicações políticas e culturais significativas. Para outros/as, a destruição de monumentos pode ser vista como um ato de radicalismo que desrespeita a história e a memória nacional. A crítica a essas ações muitas vezes surge do temor de que a remoção ou a alteração dos monumentos apague parte do passado e destrua a herança cultural do país. No entanto, os/as defensores/as das intervenções argumentam que manter monumentos que celebram figuras vinculadas a processos de violência perpétua uma

visão distorcida da história, que marginaliza as vítimas e celebra os opressores. Deste modo, a reinterpretação desses monumentos por meio de intervenções artísticas oferece uma nova forma de reescrever a história, criando um espaço para narrativas e memórias outras e a valorização das lutas que, por muito tempo, foram silenciadas (Artaza *et al.*, 2020; Dulci, Alvarado, 2023; Pérez, Ramiro, 2020; Venegas Adriazola, 2020).

Essas discussões sobre desmonumentalizar figuras históricas estão intrinsecamente ligadas ao processo de construção de uma outra memória coletiva. Como já foi dito, no Chile, as intervenções em monumentos refletem uma tentativa de criar contra narrativas e contramemórias que contraponham a visão oficial da história imposta pelo Estado e pelas elites. Ao transformar os monumentos em espaços de resistência, a arte não só questiona as figuras históricas celebradas, mas também coloca em xeque a própria ideia de herança e memória nacional, propondo uma reflexão sobre os valores que deveriam ser ressignificados no contexto atual. Esse processo de descolonização da memória se torna um elemento crucial para a construção de uma sociedade mais justa e democrática, que reconhece as lutas daqueles/as que foram historicamente subalternizados/as (Dulci, Alvarado, 2023; Ferrada Aguilar, 2021; Venegas Adriazola, 2020).

A chamada “Zona Cero” de Santiago, onde ocorreram os principais protestos e intervenções artísticas *do Estallido Social*, se configurou e permanece até hoje, como um território performativo de disputa simbólica, constantemente ressignificado por meio de grafites, assembleias populares e ações coletivas (Dulci, Alvarado, 2023). Segundo Oliva Saavedra (2021), esse espaço operou como arquivo urbano insurgente, cuja memória se construía não apenas pela permanência das marcas visuais, mas também por sua intermitência — apagamentos, sobreposições e atualizações constantes que revelam a temporalidade viva da memória popular. A “Zona Cero” não foi apenas palco, mas agente, evidenciando como o território pode ser produzido como espaço de resistência estética e política (Márquez, 2020ab).

A desmonumentalização e a ressignificação de monumentos históricos, portanto, não são apenas questões de arte ou estética, mas envolvem um processo complexo de transformação social e política, no qual a arte desempenha um papel fundamental. As intervenções nos monumentos de Santiago e de outras cidades chilenas representam uma contestação ao passado autoritário, e uma forma de reescrever a história (“história desde abajo”) para refletir as demandas e as lutas contemporâneas. Esse movimento em direção à transformação do espaço público é uma parte essencial da resistência política e da busca por identidades contra hegemônicas (Bello Navarro; Pinto Veas, 2022, Cobos Pinochet, 2021; Venegas Adriazola, 2020).

### **Impactos e controvérsias**

O *Estallido Social* e as intervenções artísticas associadas a ele, geraram intensas reações do Estado e de setores conservadores da sociedade chilena. A repressão, tanto em termos de violência policial quanto de tentativas de limpeza simbólica, foi uma das respostas mais imediatas e visíveis a essas manifestações. A militarização das ruas, a violência das forças de segurança (especialmente os “carabineiros”) e a criminalização das intervenções artísticas tornaram-se ferramentas do governo para tentar deslegitimar o movimento. As imagens de grafites e murais nas ruas foram rapidamente associadas a um suposto vandalismo e desordem, sendo alvo de campanhas de remoção e censura. Para muitos setores conservadores, essas manifestações artísticas representavam uma ameaça aos valores tradicionais do país. Em muitos casos, o governo e os meios de comunicação descreveram as manifestações como uma guerra contra a ordem pública, enquanto tentavam remover fisicamente as intervenções artísticas, o que só alimentava o conflito simbólico entre a memória oficial e a memória popular contestadora (Bello Navarro; Pinto Veas, 2022, Cobos Pinochet, 2021; Venegas Adriazola, 2020).

Assim, o uso do espaço urbano como território de resistência estética também se articula como reação ao discurso institucional violento que classificou manifestantes como “inimigos/as

internos/as”. Durante os primeiros dias da revolta, o então presidente Piñera declarou que o país estava em guerra “contra um inimigo poderoso”, linguagem que, segundo Navarro e Tromben (2019), buscou criminalizar o dissenso e legitimar a repressão massiva. O grafite e as intervenções nos monumentos, nesse sentido, operam como resposta discursiva e visual à retórica de guerra, instaurando uma contranarrativa pacífica e simbólica no tecido urbano.

Esse conflito também se refletiu no debate sobre vandalismo versus memória coletiva. Como já indicamos antes, para o Estado e alguns setores da sociedade, as intervenções urbanas, como grafites e destruição parcial de monumentos, foram vistas como ato de vandalismo, uma violação da propriedade pública e do patrimônio histórico. Por outro lado, para os/as manifestantes e defensores/as da arte de rua, essas práticas representavam uma forma legítima de contestação e de ressignificação do espaço público. As críticas sobre o vandalismo escondem, muitas vezes, a natureza dessas intervenções: elas não eram apenas ataques à propriedade, mas também propostas de reinterpretação histórica, uma tentativa de ressignificar os símbolos do país que, ao longo da história, foram usados para justificar a opressão e a exclusão de vários grupos sociais. Nesse contexto, o que é muitas vezes rotulado como vandalismo é, na verdade, uma forma de descolonização da memória e da história (Ganter *et al.*, 2022; Pleyers *et al.*, 2023; Navarro, Tromben, 2019; Venegas Adriazola, 2020).

A permanência e efemeridade das intervenções urbanas também foram questões centrais nesse debate. Embora muitos grafites, murais e outras formas de arte tenham sido rapidamente apagados ou removidos, eles deixaram um impacto nas pessoas e nas narrativas e memórias sociais do país. A efemeridade dessas intervenções pode ser vista como uma característica intrínseca à arte: ela nasce, cresce e morre dentro do espaço público, respondendo rapidamente aos eventos e mudanças no cenário político (Ganter *et al.*, 2022; Pleyers *et al.*, 2023; Navarro, Tromben, 2019; Venegas Adriazola, 2020).

Contudo, o que foi preservado de algumas dessas intervenções? Muitos murais e grafites criados durante o *Estallido Social*, especialmente aqueles em locais centrais e simbólicos como o Monumento General Baquedano e a Praça de la Dignidad, foram apagados, mas não sem deixar um legado visual digitalmente registrado nas redes sociais. As imagens dessas obras, embora efêmeras no espaço físico, sobreviveram na memória coletiva digital, permitindo que a história do *Estallido Social* fosse preservada, inclusive no *Museo del Estallido Social* (Dulci, Alvarado, 2023). Ao mesmo tempo, muitos monumentos históricos, associados ao colonialismo e à ditadura, foram removidos ou transformados, como parte de um processo de limpeza simbólica que visava apagar ou ressignificar a memória de opressão. A remoção de símbolos opressores, por mais controversa que seja, representou, para muitos/as, uma forma de justiça histórica (Martínez, 2020; Navarro, Tromben, 2019; Venegas Adriazola, 2020).

Finalmente, essas práticas artísticas desempenharam um papel significativo na luta por um outro Chile. As intervenções no espaço público não apenas refletiam a insatisfação com a constituição de 1980 e o sistema neoliberal, mas também ajudavam a articular uma nova visão de país. Ao desafiar os símbolos do passado, os/as manifestantes estavam criando novos discursos sobre a identidade nacional, baseados na justiça social, no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, na igualdade de gênero e no fortalecimento da democracia. A luta pela nova constituição estava diretamente conectada a essas práticas, pois o processo de ressignificação dos monumentos e da memória coletiva era também um reflexo da necessidade de reescrever as bases legais do país, para que fossem mais inclusivas e representativas das diversas realidades sociais e culturais. Desse modo, as intervenções funcionaram como um “laboratório” sobre como o Chile poderia superar as marcas de sua história autoritária, criando uma sociedade mais justa e equitativa (Ganter et al., 2022; Pleyers et al., 2023).

### Algumas considerações finais

O *Estallido Social* revelou o profundo descontentamento da população chilena com as desigualdades estruturais do país. Nesse contexto, a arte emergiu como um poderoso veículo de contestação, utilizada não apenas para denunciar as injustiças do sistema, mas também para reescrever a memória coletiva. Intervenções em monumentos, grafites e murais passaram a ocupar os espaços públicos, transformando-os em locais de resistência, onde o passado foi desafiado por novas narrativas que incluem as lutas dos povos indígenas, movimentos feministas, classes populares, entre outros. A arte, assim, configurou-se como ferramenta central na descolonização da memória, no questionamento das figuras históricas associadas à opressão e na busca por outra identidade nacional.

Essas práticas também expressaram a potência política e cultural dos protestos, ao transformarem o espaço público em arena de resistência e reconfiguração da identidade chilena. As intervenções não apenas resistiram à narrativa oficial do Estado, mas propuseram novas formas de conexão com a história.

No cenário pós-*Estallido Social*, essas manifestações seguem influentes, ao evidenciarem a capacidade da arte de incitar mudanças sociais e políticas, além de afirmar vozes e corpos historicamente marginalizados. A resistência simbólica revelada por meio da arte mostra a força das práticas culturais na luta por justiça social, no reconhecimento de direitos e na construção de sociedades mais democráticas.

As intervenções surgidas durante o Estallido Social têm potencial para influenciar debates sobre história, memória, espaço público e democracia, tanto no Chile quanto em outros contextos latino-americanos, uma vez que a arte continua sendo uma plataforma poderosa para a expressão política e o questionamento das estruturas de poder.

Discussões sobre desmonumentalização e ressignificação do espaço público podem

provocar mudanças nas formas como as sociedades da região lidam com os legados de suas histórias. Ao desafiar os símbolos do poder e proporem novas formas de memória coletiva, essas intervenções contribuem para o fortalecimento da democracia e para a criação de espaços públicos diversos, onde a pluralidade de vozes e identidades seja reconhecida. As intervenções no Chile durante o *Estallido Social*, e seus ecos regionais, apontam para a futuros em que a arte exerça papel central na construção de novas narrativas históricas e na busca por outros modelos de sociedades.

### Referências bibliográficas

AMIGO DÜRRE, Ricardo. Blanquidades chilenas: elementos para un debate. *Tabula Rasa*, v. 45, p. 91-115, 2023. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892023000100091&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892023000100091&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 02 jan. 2025.

ARAVENA ORTIZ, Sebastián. Resistencia visual en los muros de Santiago: Protestas de Chile en 2019. *Cuad.inf.*, Santiago, n. 56, p. 44-65, 2023. Disponível em: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0719-367X2023000300044&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-367X2023000300044&lng=es&nrm=iso). Acesso em: 5 jan 2025.

ARTAZA, Pablo et al. *Chile despertó: desde la Historia del Estallido Social de Octubre*. Santiago: Universidad de Chile, 2020.

ATRIA, Fernando. *La Constitución Tramposa*. Santiago: LOM Ediciones, 2013.

BELLO NAVARRO, María José; PINTO VEAS, Iván. La revuelta performativa hacia una noción expandida de cuerpos e imágenes en el espacio público a partir del estallido social chileno. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, v. 17, n. 1, p. 192-219, 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8346191>. Acesso em: 20 dez. 2024.

CAMPOS, Medina; BERNASCONI, Oriana. Ciudad, estallido social y disputa gráfica. *Revista Atenea*, n. 524, 2021, p. 111–135. Disponível em: <https://doi.org/10.29393/At524-7LCCE20007>. Acesso em: 15 de fev. 2025.

CAÑAS, Enrique. Movimiento estudantil no Chile 2011: causas e características. *Revista de Historia y Geografía*, Santiago, n. 34, p. 109-134, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.29344/07194145.34.357>. Acesso em: 15 jan. 2025.

CHECCHIA, Cristiane; OLIVEIRA, Angela. Una carta de navegación para el Chile del futuro: el proceso constituyente chileno en la visión de la historiadora Claudia Zapata. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, v. 22, n. 34, p. 358–373, 2022. Disponível em: <https://revista.anphlac.org.br/anphlac/article/view/4118>. Acesso em: 12 jan. 2025.

COBOS PINOCHET, Carla. Disrupting Normalcy: Artistic Interventions and Political Mobilization Against the Neoliberal City (Santiago, Chile, 2019). *Social Identities Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, v. 27, n. 5, p. 1-17, 2021. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13504630.2021.1931091>. Acesso em: 20 dez. 2024.

DEMATTEI, Clarisa. Chronicle of the revolution that failed: Chile almost 5 years after the social outburst. *Latinoamérica21*, 12 July, 2024. Disponível em: <https://latinoamerica21.com/en/chronicle-of-the-revolution-that-failed-chile-almost-5-years-after-the-social-outburst/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

DÍAZ, Mónica; FUENZALIDA, Gabriel. El cuerpo es el mensaje. Hacia una cartografía de los cuerpos en el estallido chileno del 18-O en Plaza de la Dignidad. *Sobre*, v. 6, p. 85-94, 2020. Disponível em: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/sobre/article/view/11774>. Acesso em: 11 jan. 2025.

DITTUS, Rubén. Las paredes hablan en Chile: crisis social, grafiti y arte callejero. *Revista Chilena de Semiótica*, v. 12, p. 198-214, 2019. Disponível em: <https://www.revistachilenasemiotica.cl/numero-12/>. Acesso em: 15 jan. 2025.

DUARTE-FEITOZA, Paulo H.; SILVA SÁ, Rubens Pilegi da (Orgs.). *Arte e monumentos: entre o esquecimento e a memória*. Goiânia: Cegraf UFG, 2022.

DULCI, Tereza; ALVARADO, Vania. El Estallido Social en Chile: ¿rumbo a un Nuevo Constitucionalismo?. *Revista Katalysis*, v. 24, p. 43-52, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/73555>. Acesso em: 20 dez. 2024.

DULCI, Tereza; ALVARADO, Vania. La memoria octubrista: un estudio del Museo del Estallido Social de Chile. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, 23(35), 82–112, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.46752/anphlac.35.2023.4137>. Acesso em: 11 jan. 2025.

FERRADA AGUILAR, Mario. Estallido Social en Chile y procesos de patrimonialización: un paradigma de resignificación de las memorias. *Arquit. Sur; Concepción*, v. 39, n. 59, p. 44-67, jul. 2021. Disponível em: [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-64662021000100044&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-64662021000100044&script=sci_arttext). Acesso em: 28 dez. 2024.

GANTER, Rodrigo *et al.* *El despertar chileno: revuelta y subjetividad política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Concepción: Universidad de Concepción; Santiago: Escuela de Psicología, Universidad Bernardo O'Higgins; Escuela de Sociología - Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2022. GORDON, Terri; ZOLOV, Eric. *The Walls of Santiago: Social Revolution and Political Aesthetics in Contemporary Chile*. Oxford; New York: Berghahn Books, 2022.

HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s) colonial na "América Latina"*. Buenos Aires: CLACSO; Niterói: UFF, 2021. ISBN 978-987-722-832-8. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/25754/1/Territorio-y-descolonialidad.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2025.

HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

HUYSSSEN, Andreas. *Present pasts: media, politics, and identity in postwar Germany*. London: Routledge, 2003.

LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 2001.

MÁRQUEZ, Francisca; OSSES, Patricia. Por uma Antropología dos escombros: O Estallido Social na Plaza Dignidad, Santiago do Chile. *Revista Estado da Arte*, v. 3, n. 1, p. 411-429, 2022. Disponível em: [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-64662021000100044&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-64662021000100044&script=sci_arttext). Acesso em: 21 dez. 2024.

MÁRQUEZ, Francisca et al. Cuando las paredes hablan. Rastros del estallido social en el metro Baquedano, Santiago de Chile. *Praxis Arqueológica*, v. 1, n. 1, p. 98-118, 2020a. Disponível em: <https://praxis.uahurtado.cl/index.php/pa/article/view/10>. Acesso em: 23 dez. 2024.

MÁRQUEZ, Francisca. Por una antropología de los escombros. El Estallido Social en Plaza Dignidad, Santiago de Chile. *Revista 180*, Santiago, n. 45, p. 1-13, ago. 2020b. Disponível em: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-669X2020000100102](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-669X2020000100102). Acesso em: 20 dez. 2024.

MASSEY, Doreen. *For space*. London: Sage Publications, 2005.

MARTÍNEZ, José Luis. Entre Estatuas y Memorias: Rompiendo una(s) Historia(s) de lo Nacional. In: ARTAZA, Pablo et al. *Chile despertó: desde la Historia del Estallido Social de Octubre*. Santiago: Universidad de Chile, 2020.

MIGNOLO, Walter. Museums in the Colonial Horizon of Modernity: Fred Wilson's Mining the Museum (1992). In: WILSON, Fred; GLOBUS doró (ed.). *Fred Wilson, a critical reader*. London: Ridinghouse, 2011.

MOLINA, Raúl. *Hablan los muros. Grafitis de la Rebelión social de octubre de 2019*. Santiago: LOM Ediciones, 2019.

NAME, Leo; DULCI, Tereza. Às vezes é feio, mas tá na moda! Potências, adições e limites decoloniais. *VIRUS*, v. 26, p. 29-40, 2023. Disponível em: <https://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/882>. Acesso em: 03 de jan. 2025.

NAVARRO, Federico; TROMBEN, Carlos. “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable”: los discursos de Sebastián Piñera y la revuelta popular en Chile. *Literatura y lingüística*, (40), 295–324, 2019. Disponível em: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0716-58112019000200295&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-58112019000200295&lng=es&nrm=iso) .

OLIVARI, María Cecília. Usos y activaciones del patrimonio: formas de archivar y prácticas performáticas en el estallido social chileno. *Universidade Estadual Paulista; Patrimônio e Memória*, v. 17, n. 1, p. 134-156, jul. 2021. Disponível em: [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-64662021000100044&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-64662021000100044&script=sci_arttext). Acesso em: 14 dez. 2024.

OLIVA SAAVEDRA, Claudia. *154 días en la Zona Cero*. Santiago: Editorial La Pollera, 2020.

PÉREZ, Yumarí; RAMIRO, Diana. Monumentos confrontados: nuevos roles para el patrimonio ante los desencuentros sociales. *Arquitecturas del sur*, v. 38, n. 58, p. 44-61, 2020. Disponível em: <https://revistas.ubiobio.cl/index.php/AS/article/view/4332>. Acesso em: 03 de jan. 2025.

PLEYERS, Geoffrey *et al.* *Chile en movimientos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2023. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/248858/1/Chile-en-movimientos.pdf>. Acesso em: 15 fev., 2025.

QUEZADA, Ivette; ALVARADO, Claudio. Repertorios anticoloniales en Plaza Dignidad: desmonumentalización y resignificación del espacio urbano en la Revuelta. Santiago de Chile, 2019. *Aletheia*, v. 10, n. 20, p. e049, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.24215/18533701e049>. Acesso em: 05 jan. 2025.

RIQUELME LOYOLA, Manuel. Lo que aparece en la calle: contranarrativas visuales durante el estallido social en Santiago de Chile 2019, en Plaza Dignidad y en el Centro Cultural Gabriela Mistral. 2023. Tese de Doutorado. Universitat Politècnica de València. Disponível em: <https://doi.org/10.4995/Thesis/10251/198564>. Acesso em: 22 dez. 2024.

SALGADO, Alfonso. Durante os protestos chilenos, os muros de Santiago sonhavam com um mundo melhor. *Jacobino*, 30/08/2023. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2023/08/durante-os-protestos-chilenos-os-muros-de-santiago-sonhavam-com-um-mundo-melhor/>. Acesso em: 10 de março de 2025.

SANTOS, Myrian. *Memória coletiva e teoria social*. 2. São Paulo: Annablume; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

SEGOVIA, Alejandro; VALDEBENITO, Jorge. *Graffiti y estallido social en Chile: Un estudio de percepción*. *Revista Perspectivas*, n. 43, 2024, p. 43-70. Disponível em: <https://doi.org/10.29344/07171714.43.3819>. Acesso em: 10 de março de 2025.

URZÚA, José Miguel; CALDERÓN, Matías. Economía moral y estallido social: no son 30 pesos, son 30 años. La crisis del neoliberalismo en Chile. *Antropologías del Sur*, v. 7, n. 14, p. 283-298, 2020. Disponível em: <https://revistas.academia.cl/index.php/rantros/article/view/1821>. Acesso em: 05 jan. 2025.

VALENZUELA, Miguel Ángel. Grafitis y/o rayados en el estallido social chileno. La democratización del palimpsesto urbano como catarsis social. *DU & P: Revista de Diseño Urbano y Paisaje*, v. 39, p. 28-36, 2021. Disponível em: [https://dup.ucentral.cl/dup\\_39/valenzuela.pdf](https://dup.ucentral.cl/dup_39/valenzuela.pdf). Acesso em: 03 jan. 2025.

VALERO, Perla. El devenir-blanco del mundo: debates Sur-Norte sobre la blanquitud desde Latinoamérica. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, v. 18, 2021.

VARGAS, Sebastian. *Atacar las estatuas: Vandalismo y protesta social en América Latina*. Bogotá: Publicaciones La Sorda, 2021.

VÁSQUEZ-BUSTOS, Víctor Patricio. La protesta es una guerra: un análisis de grafitis referidos a la protesta social en Chile desde la metáfora conceptual. *Logos (La Serena)*, v. 32, n. 1, p. 173-190, 2022.

Disponível em: [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-32622022000100173&script=sci\\_arttext&tlng=pt](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-32622022000100173&script=sci_arttext&tlng=pt). Acesso em: 12 jan. 2025.

VENEGAS ADRIAZOLA, Fernanda. Museo callejero del estallido social en Chile. In: SOARES, Bruno (org.). Descolonizando la Museología: Museos, Acción Comunitaria y Descolonización. Comitê Internacional para a Museologia – ICOFOM. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2020.

## Os muros que guardam histórias: Cemitério das Polacas de Cubatão

Walls That Hold Stories: The Cemetery of the Polacas in Cubatão  
Los muros que guardan historias: Cementerio de las Polacas de Cubatão

Syntia Pereira Alves<sup>1</sup>

**Resumo:** Há inúmeras maneiras de se estudar uma sociedade humana. Os cemitérios se provam como parte indispensável para um estudo abrangente de uma sociedade, e portanto, seus estudos caracterizam parte inescapável e de importante lugar nas ciências sociais. Por serem os cemitérios um espelho das sociedades dos vivos que os produzem, o estudo de um cemitério pode iluminar muitos pontos de uma sociedade à qual não temos mais acesso. No presente trabalho, essa relação é evidenciada e aprofundada pelo Cemitério Israelita de Cubatão, na Baixada Santista, até pouco tempo esquecido ou ocultado pela sociedade.

**Palavras-chave:** Cemitério; Cubatão; polacas, judeus.

**Abstract:** There are a myriad of ways to study a human society. Cemeteries prove to be an indispensable part of a comprehensive study of a society and therefore their studies characterize an inescapable and most important part of social science. On the basis that cemeteries are nothing more than a mirror of the societies of the living that made it, the study of a cemetery can illuminate many points of a society we no longer have access to. In this work, this relationship is evidenced and deepened by the medium of the Cemitério Israelita de Cubatão, in Baixada Santista, until recently, forgotten or hidden by society.

**Keywords:** Cemetery; Cubatão; polacs, jewish.

**Resumen:** Hay inúmeras formas de estudiar a una sociedad. Los cementerios se muestran parte indispensable para un estudio amplio de una sociedad, y desde luego, se caracterizan como fundamentales en las ciencias sociales. Comprendiendo los cementerios como un espejo de la sociedad producida por los vivos, el estudio de un cementerio puede aclarar puntos de una sociedad a los cuales no hay acceso. En el presente trabajo, esa relación es evidenciada y profundizada por el Cementerio Israelita de Cubatão, en la Bajada Santista, hasta poco tiempo, olvidado o escondido.

**Palabras clave:** Cementerios; Cubatão; polacas; judios.

### Cemitérios como fonte de informação sobre os vivos

Segundo Geertz (2019), a morte, vista do ponto de vista social, é um elemento. Neste sentido, o tema é fonte de atenção de pesquisadores, de diversas áreas, que buscam nas “deposições intencionais” informações que caracterizam “[...] o comportamento dos humanos modernos (*Homo*

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciências Sociais (PUC - SP), coordenadora e docente do Bacharelado em Arqueologia da Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES). Email: [syntia.alves@gmail.com](mailto:syntia.alves@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7997-2918>.

*sapiens*), diferentemente das outras espécies de *Homo*” (Bartel, 1982, p. 3). Tal afirmação aponta para a constante de que, em qualquer sociedade a ser estudada, há ritos de passagem elaborados pelo próprio grupo. Os sepultamentos e seus ritos têm muito a aportar nas questões sobre organizações sociais, pois “a obtenção de informações sobre os sistemas socioculturais do passado passa necessariamente pelo estudo investigativo de antigas sepulturas humanas [...]” (Mignon, 1993, p. 4). Os ritos e elementos funerários nos permitem entender elementos sociais do passado e também assinalam mudanças no círculo social dos vivos, pois são “[...] representações e respostas humanas ao fenômeno morte, nas perspectivas sincrônicas e diacrônicas, na história humana de curta ou de longa duração” (Oliveira, 2018, p. 18).

Assim, estudar a morte, especialmente do ponto de vista dos remanescentes materiais, proporciona compreender outros elementos importantes da sociedade observada, como a economia, a política, as religiões, as questões de convenções sociais e *status*. Tanto do ponto de vista da arqueologia quanto da antropologia social, os mortos nunca são finitos em si mesmos, mas frequentemente se apresentam como uma janela pela qual podemos ver sua sociedade de outra forma. Neste caso, se encontram grupos extintos ou que foram apagados deliberadamente - como refugiados de guerra, grupos escravizados ou inimigos do Estado.

Pesquisar sobre a morte em uma sociedade, como ela é entendida, tratada, compartilhada entre os membros do grupo, é olhar o modo de vida de seus vivos, e muitas vezes se encontram informações em cemitérios ou sepultamentos que não estão registrados em documentos históricos, especialmente quando é algo que se tem o interesse em apagar. Desta forma, os lugares também podem ser observados como documentos não verbais de uma sociedade, em especial quando se busca compreender as ocupações ocorridas em determinada paisagem, considerando não apenas os artefatos arqueológicos, mas todo o contexto ambiental (Honorato, 2009). O cemitério e seu entorno são paisagens ricas em informações que nem sempre estão apresentadas de maneira evidente. “A

materialidade da relação entre lugar, pessoas e memória que se desdobra sobre aspectos sociais, políticos, econômicos e simbólicos da paisagem é o cerne da pesquisa arqueológica” (Forbes, 2007, p. 225). Assim como define Tânia Andrade de Lima (1994), os cemitérios são meios proeminentes pelos quais a sociedade é regradada, contida e segregada; em outras palavras, uma instituição. O local de deposição dos mortos é uma instituição que testemunha o período de sua construção, ou seja, o momento histórico no qual serviu à sua sociedade.

A modernidade vem acompanhada pela aversão ao fenômeno da morte, impondo e incentivando a ruptura nas relações entre mortos e vivos, entre sãos e doentes, e outros grupos marginalizados, como mendigos e imigrantes. Desta forma, é preciso ter claro que a organização espacial de uma sociedade nunca é indolente, e os mesmos sistemas de ilhamento que constituem as cidades dos vivos, definindo quem faz parte ou quem tem acesso a quê, também se impõem nos espaços dedicados aos mortos. A perspectiva geral das sociedades sobre a morte muda especialmente com o aumento dos movimentos higienistas do século XIX, momento no qual fatores biológicos em relação a contágios e insalubridade começam a ganhar força sobre os costumes relacionados aos ritos mortuários. O morto, que antes era familiar, e a morte, que antes era conhecida e esperada, tornam-se um grande incômodo para a sociedade. Como dito por Galiano (1991) no evento “Una Arquitectura para la Muerte – I Encuentro Internacional sobre los cementerios contemporâneos”,

A higiene escatológica que clareou o nosso rescaldo corre o risco, no entanto, de exagerar no seu zelo de limpeza, apagar os vestígios da morte para apresentar um trânsito leve e maquiado. Essa atitude leve corresponde, é claro, àquela observada em outras esferas do mundo contemporâneo, e a erosão das cerimônias e dos locais de morte não é diferente daquela sofrida pelas formas e espaços da vida (GALIANO, 1991, p. 35, tradução nossa).

Essa mudança forçada de comportamentos, visando à saúde dos vivos, causa interferência não apenas com um costume, mas muda a própria cultura da sociedade. A ocultação dos mortos passa a ser comportamento padrão, um certo receio em seu tratamento igualado ao tratamento de doentes infecciosos.

Ocultamos os mortos como ocultamos os doentes e os velhos; julgamos o

luto como uma patologia que pode ser curada, reduzimos os rituais funerários às caricaturas abreviadas e degradamos a arquitetura da morte até extremos desconhecidos na nossa cultura (GALIANO, 1991, p. 35).

Interferindo fortemente na cultura, ainda em tempos atuais permanece a aversão à morte e seus derivados, como se o ocultamento dos processos e dos corpos excluísse a morte como um todo. Não se dramatizam as lápides e os velórios, não se internaliza a perda (Motta, 2009), mas a partir do final do século XIX, encobre-se os ritos fúnebres nos quais o luto era anunciado - chegando a ser visto como algo com orgulho por quem o carregava - sendo trocados por velórios mais curtos, discretos e que requeiram menos movimentação ao redor da morte. O estudo de um cemitério pode suscitar reflexões sobre os valores do grupo que o produziu, bem como elucidar crenças e esperanças para o pós-morte. A memória permanece presente também no que diz respeito à morte em uma sociedade, suas manifestações e os elementos que as constituem. Os cemitérios se solidificam como lugares de memória por sua sinalização, mas também por guardar as memórias dos falecidos, suas histórias, suas relações, as diversas gerações de famílias diferentes que passam a ocupar um outro lugar após a morte.

Porém, a partir das ideias de “memórias em disputa”, colocada por Pollak (1989), os cemitérios também são territórios de memória de marginalizados, minorias ou grupos que a “memória oficial” não fez questão de preservar. Este é o caso do Cemitério Israelita de Cubatão (SP), popularmente conhecido como o “Cemitério das Polacas”, objeto de da pesquisa, ainda em andamento, que será apresentado a seguir. O cemitério, desativado pela Prefeitura de Cubatão (SP) em 1970, dispõe de túmulos tanto de homens quanto de mulheres, mas os sepultamentos são separados por gênero, em áreas distintas. Quanto à sua localização, o Cemitério das Polacas se encontra dentro do Cemitério Municipal de Cubatão – tendo seu portão de acesso em uma das ruas do Cemitério Municipal.

Para a pesquisa, foram utilizadas fontes bibliográficas sobre o tema dos cemitérios como

espaço de memória, somadas às fontes bibliográficas que tratam da migração de mulheres de orientação religiosa judaica para o Brasil e a atuação internacional da máfia de tráfico de mulheres *Zwi Migdal*. Visitas de campo ao Cemitério vem sendo realizadas desde 2018, o que nos tem permitido observar as alterações físicas no espaço, além da mudança do caráter histórico e social que o cemitério adquiriu nos últimos anos. Até o momento, foram realizadas entrevistas com os responsáveis pela administração do cemitério, tanto na Associação Cemitério Israelita de São Paulo (ACISP), quanto na Prefeitura de Cubatão (SP). Já o levantamento documental, ainda em fase inicial, é realizado no Arquivo Histórico de Cubatão, onde está o processo de tombamento do Cemitério, utilizado para esta pesquisa.

### **As histórias por trás dos muros do Cemitério das Polacas**

Entre 1918 e 1921 ocorre uma das maiores ondas de migração de judeus da Europa Oriental, migração essa que se mantém até a Segunda Guerra Mundial. Os judeus da Europa Oriental buscavam países fora da Europa, especialmente nos EUA, mas também Canadá, Argentina e Brasil, na expectativa de uma vida melhor nas Américas, fugindo da escassez de recursos e das perseguições presentes especialmente no leste europeu (Tolts, 2010). Com relação à vinda de judeus para o Brasil, são consideradas quatro ondas migratórias: a primeira no ano de 1904, a segunda no período da Segunda Guerra Mundial, a terceira ocorre logo depois da Segunda Guerra Mundial e a quarta coincide com a revolta húngara, em 1956 (Saval, 2011).

A partir de diversos acordos entre o Brasil e outras nações fora das Américas, incentivou-se a chegada de imigrantes italianos, portugueses, espanhóis, alemães, austríacos, russos, húngaros, poloneses, tchecos, japoneses, sírios e libaneses, desejosos de tentar a vida no Brasil<sup>2</sup>. O Brasil se interessou em receber um contingente populacional nos anos de 1920, a fim de concretizar

---

<sup>2</sup> Fonte: FGV – CPDOC, disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/IMIGRA%C3%87%C3%83O.pdf> Acesso em 25/04/2025.

contratos entre o governo brasileiro e polonês a partir da migração de agricultores europeus (ou seja, pessoas brancas) que confessassem a fé cristã. Neste acordo, porém, o governo polonês viu uma oportunidade de se livrar dos indivíduos indesejáveis que ocupavam os centros industriais, os bolcheviques e judeus. Com isso, mais da metade dos poloneses que entraram no Brasil entre 1924 e 1934 eram judeus, e não católicos, e se estabeleceram nas emergentes e industrializadas cidades brasileiras, tentando com isso escapar dos problemas causados pelo antissemitismo (Lesser, 1994).

Em 1920, muitos judeus saídos da Europa Oriental escolhem o Brasil como destino, e no início de 1930 a população judaica no país quase chegou a 60 mil pessoas (Lesser, 1994). Esses judeus da Europa Oriental se diferem dos demais por receber apoio de organizações internacionais destinadas a auxiliá-los a sair da Europa e se estabilizar no novo país. Assim, a entrada desses migrantes ocorre de forma acelerada pelos portos do Rio de Janeiro e Santos. A entrada desses judeus, em sua maioria poloneses, acontece em grupos familiares (tios, primos, etc.) dando a estes uma vantagem: uma força de trabalho maior e mais variada dentro do mesmo núcleo. A formação de tais grupos possibilitou a ascensão social e, conseqüentemente, oportunidade de serem fundadas sociedades funerárias, grupos para jovens de orientação religiosa judaica, sinagogas e escolas. Entre 1930-1935, mais judeus entram no Brasil do que em qualquer outro país americano à exceção dos EUA. Segundo Lesser (1994), o Brasil se torna um destino de interesse de judeus do leste europeu em virtude de algumas razões:

Uma das razões foi a localização. Para aqueles que desejavam se estabelecer na bem conhecida Argentina, o Brasil estava estrategicamente colocado e conveniente como uma estação no caminho fora da Europa Oriental. Um grupo judeu em São Paulo reclamou em 1921 que a maioria dos imigrantes estavam simplesmente “no caminho para a Argentina onde tem parentes” e muitos judeus poloneses planejavam trabalhar nas plantações de café do Brasil apenas até juntar dinheiro bastante para continuar para a Argentina. Porém pela metade dos anos 1920 judeus poloneses cada vez mais escolhiam não reemigrar pelo sul depois de descobriam as excelentes oportunidades econômicas no Brasil. Assim, enquanto judeus prosperavam em pequenas e grandes cidades ao longo dos estados do Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná durante 1920, eles enviam uma nova mensagem de volta a Polônia; Brasil não era mais

a “*land fun di mahples*” [terra dos macacos] mas uma terra de prosperidade e de poucos conflitos religiosos. Para os judeus que encontravam restrições sociais e econômicas na Polônia, o crescimento urbano do Brasil e seu desenvolvimento de economia industrial agiam como ímãs (LESSER, 1994, p. 185, tradução nossa).

Com o aumento da migração de judeus, o governo brasileiro impôs um número maior de regras migratórias, visando serem mais restritivas, como, por exemplo, que os migrantes provassem que poderiam se sustentar nas terras brasileiras. Alguns desses membros da família conseguiram empregos em plantações de café no Brasil, ou trabalhavam como mascates e comerciantes. Mas também houve aqueles que tiveram a sua vinda ao Brasil envolvida com atividades marginais e ilegais.

Neste contexto, as instituições-associações de judeus nas Américas se tornaram importantes, pois garantiam que os regulamentos e estipulações das novas leis de migração fossem cumpridas, assegurando a entrada dos migrantes. Assim, passou a agir uma organização criminosa, composta por homens judeus, conhecida inicialmente como Sociedade Israelita de Socorros Mútuos de Varsóvia, e que mais tarde se tornou a *Zwi Migdal*: máfia que recrutava, transportava e colocava em trabalho sexual moças oriundas em pequenas vilas de países do Leste Europeu (Valadares, Faiguenboim, Andreas, 2009). A *Zwi Migdal* foi responsável pela migração de grande número de prostitutas na América do Sul, fazendo com que Buenos Aires, entre 1880 e 1930, fosse conhecida como o terceiro centro do tráfico de mulheres mundial (Gruman, 2006). Segundo Gruman, a Sociedade de Varsóvia (Sociedade Israelita de Socorros Mútuos Varsóvia) era

uma organização de cafetões “polacos” que definia todas as regras de participação no negócio, desde os casamentos que deveriam realizar, os lugares onde deveriam recrutar as moças, os preços a serem pagos à família, as somas que deveriam ser entregues à polícia como forma de suborno. Era uma espécie de filial da organização fundada na Polônia (GRUMAN, 2006, p. 89).

Legalmente fundada em 1906, a Sociedade de Varsóvia foi desfeita em 1930, após o caso de corte de Raquel Liberman que acusava seu marido de forçá-la a prostituir-se, o que desencadeou uma investigação mais profunda sobre a Sociedade (Yarfitz, 2019). Durante seu

período de funcionamento, a *Zwi Migdal* fomentou um mercado de prostitutas europeias, vistas como mais desejadas na América do Sul, “[...] atração que exercia, seja ela polonesa, austríaca, russa ou judia, fundou-se na constituição de um imaginário voltado para a idealização das regiões distantes, povoadas por gente diferente” (Gruman, 2006, p. 88). Assim, as cidades portuárias e vilas operárias eram vistas como clientela em potencial pelo alto número de força de trabalho masculina. Na América do Sul, em particular na Argentina e no Brasil, a procura por prostitutas europeias era grande entre a alta burguesia, pois tratava-se de mulheres com características físicas muito distantes da maioria das mulheres e trabalhadoras do sexo encontradas no Brasil: predominantemente indígenas, negras e mestiças.

Dentre as mulheres europeias que se prostituíam, as mais procuradas eram as francesas, por sua nacionalidade e estereótipos culturais, e eram elas que cobravam preços mais altos. Já as prostitutas judias ficavam em um ponto intermediário entre as brancas europeias e as não-brancas brasileiras, podendo cobrar a mais se conseguissem se passar por francesas, especialmente no norte do país.

Considerações sobre a alvura judaica variam na América Latina. As primeiras comunidades de migrantes judeus-alemães possuem um *status* social mais alto do que os judeus do leste europeu que inundam as Américas a partir de 1890 até o fechamento dos portões em 1920. No Brasil, judeus residentes eram considerados não-negros, e permitidos de subir na hierarquia social enquanto judeus que chegam depois eram considerados não-brancos e indesejáveis (YARFITZ, 2019, p. 102, tradução nossa).

Independente de quais atividades essas pessoas desenvolviam nas Américas, os migrantes encontravam dificuldades em manter seus costumes ou praticar sua fé com os recursos das novas terras. Funerais e ritos fúnebres são exemplos de costumes que tiveram que sofrer adaptações, seja por sua própria funcionalidade, mas também para os tornarem mais palatáveis à sociedade já presente nas Américas. Até o século XIX, no Brasil, os enterros eram eclesiásticos, ou seja, de completa responsabilidade da Igreja e nestes cemitérios somente católicos poderiam ser enterrados. Todos os não-católicos (protestantes, judeus, muçulmanos, escravizados e indesejáveis) deveriam

ser enterrados em locais fora da Igreja católica e sua jurisdição, obrigando o governo brasileiro a criar cemitérios municipais e, no começo do século XX, a autorizar a fundação de cemitérios de orientação religiosa diferente da católica. Um dos problemas enfrentados por essas prostitutas judias era que, estas eram proibidas de frequentar sinagogas ou serem enterradas em cemitérios exclusivamente israelitas, em virtude de regras religiosas judaicas. Assim, no Brasil, a ação da *Zwi Migdal* proporcionou a formação de duas associações: a Sociedade Feminina Religiosa e Beneficente Israelita, em São Paulo; e a Associação Beneficente Funerária e Religiosa Israelita, no Rio de Janeiro.

As associações judaicas de ajuda mútua, em especial a de Santos, apresentaram-se como coletivos que se tornaram fundamentais para a formação e manutenção da identidade dos indivíduos que a ela pertenciam, em especial para os judeus que, ao chegar no Brasil, mantinham-se em uma situação de marginalidade. A Associação de Ajuda Mútua de Santos criava uma rede de sociabilidade entre judeus e judias que estavam envolvidos com prostituição, mas que buscavam manter suas raízes culturais e religiosas. Assim, a Associação de Ajuda Mútua de Santos foi a responsável pela construção de um cemitério no qual estas mulheres e homens pudessem seguir praticando suas crenças e religiosidade e deram ao grupo a organização do cotidiano. Ao se tornarem senhores do seu espaço religioso, seus membros não buscaram romper com o passado, mas ordenar o presente e construir o futuro nos rituais que consagram o sagrado, refazendo o pacto coletivo de construção de uma identidade religiosa (Le Goff, 1984).

### **Os muros que guardam histórias**

Na segunda metade do século XIX ocorrem as primeiras movimentações governamentais para a construção de cemitérios públicos em São Paulo, em decorrência dos movimentos higienistas que começam a se agitar nesse período. Nas novas diretrizes desses cemitérios públicos pode-se citar sua característica laica, as construções longe dos centros das cidades e principalmente

feitas fora de territórios retidos ou relacionados às igrejas, como frisado em 1801 em Carta Régia (Cytrynowicz, 2008, p. 13).

Com o passar dos anos e a intensificação dos movimentos migratórios, que incrementam a chegada de não-católicos de diversas partes da Europa às Américas, a pressão sobre os governos dos municípios aumenta até que, em 1828, os municípios brasileiros são obrigados a construir e manter esses cemitérios públicos e sem orientação religiosa definida. É só em 1842 que chega ao governo de São Paulo o primeiro pedido, por parte de civis, para a construção de um cemitério não apenas laico mas também não-católico: o cemitério dos alemães que se inaugura em 1851, abrindo as portas para outras religiões também requererem a construção de seus cemitérios específicos.

As movimentações em volta da criação de um Cemitério Israelita têm suas origens em 1915, com as ações de um grupo de 109 participantes da comunidade judaica encaminhando um abaixo assinado ao prefeito de São Paulo, Washington Luís. Nesse abaixo-assinado, solicitava-se a construção de um cemitério exclusivamente judaico na cidade de São Paulo. Enquanto essa reivindicação não foi a que levou à fundação do cemitério de Cubatão, foi ela que evidenciou a recente organização da comunidade judaica ainda em formação no estado, de onde saíam diversos outros pedidos em favor da comunidade judaica. Em 1923 é fisicamente inaugurado o Cemitério Israelita da Vila Mariana, resultado do requerimento, abrindo portas para outros cemitérios israelitas começarem a ser formados.

O primeiro Cemitério de Cubatão, público e laico, é fundado em 1902, momento em que Cubatão ainda era distrito de Santos e ocupava uma área que hoje pertence à Refinaria de Petróleo Presidente Bernardes (RPPB), terreno localizado junto à Serra do Mar. Em 1950, esse terreno foi comprado pela RPPB, forçando o traslado do Cemitério Municipal, entre os anos de 1951 e 1953, para outro local. Esse outro local, determinado por lei, é o terreno chamado de Sítio Cafezal, “...à margem esquerda da estrada que conduz à Piaçagüera” (Alves, 1991, p. 2), comprado

anteriormente da empresa *Light And Power Company Serviços de Eletricidade S/A*.

Segundo informações da Associação Cemitério Israelita de São Paulo (ACISP)<sup>3</sup>, a fundação do Cemitério Israelita de Cubatão se dá em 1929, pela Associação Beneficente e Religiosa Israelita de Santos. Segundo a historiadora Evania Martins Alves,

O Cemitério Israelita em Santos, que data de 1919, foi transferido para Cubatão em 1930, ficando assim os dois cemitérios - o dos israelitas e o dos cubatenses - lado a lado. Com a instalação da Refinaria Presidente Bernardes na cidade, houve a transferência dos dois cemitérios para o atual endereço, onde era o antigo Sítio Cafezal (ALVES, 1991, p. 6).

Até 1949 Cubatão ainda era um distrito de Santos, e o Cemitério Israelita era instalado colado ao Cemitério Municipal, no terreno no sopé da Serra do Mar. As razões para toda essa movimentação era bem simples: o terreno ao pé da Serra do Mar era necessário para a construção da Refinaria Bernardes em Cubatão, obrigando então aos dois cemitérios a se moverem, em 1952, para o local atual, no Sítio Cafezal, hoje Rua José Vicente s/n (Valadares, Faiguenboim, Andreas, 2009). Pela linha do tempo, o cemitério tem no total aproximadamente 25 anos de existência no sítio do sopé da Serra do Mar, e 14 anos no novo local do Sítio Cafezal. Ao todo, aproximadamente, 39 anos de funcionamento.

A data marcada no sepultamento mais recente no Cemitério Israelita de Cubatão é de 1966. Em 1970, a Prefeitura de Cubatão fecha esse cemitério, e mais nenhum enterro é feito nele. Os enterros dos judeus não envolvidos com a prostituição eram feitos, antes da construção do Cemitério Israelita da Vila Mariana, nos Cemitérios municipais de Santos, Cubatão e São Paulo. É apenas em 1991 que um processo é feito para a desativação legal do Cemitério Israelita em Cubatão.

O estado físico desse cemitério já preocupava a comunidade judaica, apesar de tudo; estava

---

<sup>3</sup> A Associação Cemitério Israelita de São Paulo também é chamada de *Chevra Kadisha* (CK ou ACISP-CK), nome dado a muitas instituições cemiteriais judaicas ao redor do mundo, expressão em aramaico que é traduzida para *irmandade sagrada*.

extremamente negligenciado, com plantas tomando conta e a poeira e contaminação de Cubatão cobrindo os túmulos em uma camada de poluição corrosiva negra<sup>4</sup>. Em 1995, a Sociedade Cemitério Israelita de São Paulo propôs uma parceria com a prefeitura para restauro e reativamento do cemitério, mesma proposta já feita pela “Associação Feminina Beneficente Religiosa Israelita de Santos”, mas ambas as propostas naquele momento não foram atendidas pela prefeitura.

Após anos fechado e sem receber a devida manutenção, o Cemitério Israelita se encontrava em estado de avançado de deterioração. Porém, em 1996, a ACISP assume a direção e as responsabilidades de proteção do Cemitério Israelita, causando mudanças que começam a ser empregadas visando a preservação do local, que ficou fechado de 1967 até 1996. Um ano depois, em 1997, a ACISP e a prefeitura de Cubatão iniciam o processo de restauração do Cemitério. Em 2010 o Cemitério foi tombado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Cultural de Cubatão (Condepac)<sup>5</sup>, se tornando assim o primeiro Cemitério Israelita do país a ser considerado como patrimônio histórico, além de um importantíssimo local para Cubatão e a comunidade judaica brasileira.

No momento da cerimônia de reinauguração, em 2019, foi requerido e concedido o “perdão” a essas mulheres judias envolvidas na prostituição. O historiador Nachman Falbel (USP) comenta que,

[...] a ética judaica mantém a condenação ao tráfico de mulheres e à prostituição, mas reconheceu que a situação de extrema miséria dos imigrantes do leste europeu no início do século XX foi um fator que facilitou a ação dos marginais responsáveis pelo tráfico de mulheres para o Brasil (Jornal Acontece, 5 de julho de 2019, p. 3).

A história dessas mulheres é parte do que faz desse cemitério um sítio arqueológico que

---

<sup>4</sup> Na década de 1980, a cidade de Cubatão foi considerada pela Organização das Nações Unidas (ONU) a cidade mais poluída do mundo, devido à intensa poluição industrial. Fonte: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2024/06/23/cidade-brasileira-que-ja-foi-a-mais-poluida-do-mundo-virou-simbolo-de-recuperacao-ambiental-apos-tragedia-que-matou-93-pessoas.ghtml>. Acesso em: 25/04/2015.

<sup>5</sup> Decreto N° 9588, de 25 de agosto de 2010. Arquivo histórico de Cubatão.

guarda histórias que não foram registradas, pelo contrário, que foram ocultadas. Apesar de pouca documentação e poucas produções científicas sobre o tema, é possível construir uma imagem das dinâmicas sociais em que estavam inseridas pela análise do cemitério em que descansam. A existência do Cemitério das Polacas materializa a necessidade deste grupo de mulheres de manter vivas suas tradições, mas também pode ser visto como forma de afrontar a marginalidade e exclusão pela via da solidariedade e da sociabilidade com base na religiosidade.

### **Considerações finais**

Grande parte dos judeus oriundos da Europa Oriental que imigraram para o Brasil no início do século XX fugiam de perseguições religiosas e difíceis condições de vida e, portanto, buscavam construir uma imagem positiva na nova pátria imigrada. Assim, quando conta-se a história de antepassados, busca-se ressaltar suas qualidades, sua resiliência frente às dificuldades, sua força e conquistas. Assim se fazem as “memórias oficiais”. Porém, nem todas as histórias são gloriosas, muitas são compostas por passagens que alguns querem esquecer - seus descendentes ou a própria pessoa que a viveu. Memórias que são traumatizantes muitas vezes são excluídas das memórias oficiais através do silêncio.

As histórias dessas mulheres enterradas no Cemitério das Polacas foram silenciadas e, junto com a deterioração do cemitério, correram risco de desaparecer. Ao longo de décadas, junto com o apagamento das lápides, apagavam-se as referências à Sociedade Beneficente e Israelita de Santos. Desta forma, as lápides das polacas mantêm evidente a existência desta associação que surgiu a partir da necessidade de sociabilidade e solidariedade deste grupo de mulheres, envolvidas com a prostituição e, por isso, excluídas da comunidade judaica no geral.

O último sepultamento realizado no Cemitério Israelita de Cubatão foi em 1966, e em 1970, a Prefeitura de Cubatão encerra as atividades funerárias no cemitério. Porém, é apenas em 1991 que se realiza o processo legal para a desativação legal do Cemitério Israelita em Cubatão.

Em 1996, a ACISP assume a direção e responsabilidade de proteção do Cemitério Israelita de Cubatão, mas apenas em 2010 aconteceu o processo de tombamento do mesmo. Tornando-se o primeiro Cemitério Israelita no Brasil a ser considerado patrimônio histórico, após reformas, o cemitério é reaberto para visitas em 2019, e atualmente faz parte de lugares históricos tanto da Baixada Santista quanto da comunidade judaica.

Quanto ao número de pessoas sepultadas no Cemitério, as fontes fornecem informações conflitantes. No processo de tombamento de 2010 contam 75 túmulos, 55 de mulheres e 20 de homens, já no trabalho de Evania Alves – o primeiro a ser realizado no local, antes mesmo do processo de tombamento – há 68 túmulos, 49 de mulheres, 13 de homens e 6 sem identificações. Ainda no trabalho de Alves (1991) é mencionada uma lista de nomes, datada de 1981, realizada pelo chefe do Cemitério Municipal de Cubatão, Luiz Paulo Mallen Barbosa, na qual constam 65 nomes, 45 mulheres e 20 homens. Porém, no livro *Os primeiros judeus de São Paulo* (2009) são mencionadas outras duas listas: uma possivelmente feita pelo município, datada de 1º de julho de 1994, na qual há 65 nomes, e a outra é a lista organizada pelos autores do livro na qual se contam 68 nomes, 49 mulheres e 13 homens. Os próprios autores mencionam que há discordância: “[...] faltam-nos treze nomes da relação municipal e dois nomes da lista publicada por Alves” (Valadares, Faiguenboim, Andreas, 2009, p. 283).

Quando se estuda a história do Cemitério das Polacas de Cubatão e se observa a vivência comunal experimentada nas sociedades de ajuda mútua, percebe-se que se tratava de um grupo que, ainda que marginalizado, não estava excluído da sociedade - prova disso é que foi possível a aquisição de um terreno para a construção de um cemitério próprio - e tampouco desejava apagar sua cultura e suas crenças, procurando manter suas tradições religiosas e fúnebres, além de reforçar sua identidade judaica, defendendo-se da comunidade mais ampla. Assim, preocupados em se proteger e manter sua identidade judaica, tanto do ponto de vista cultural quanto religioso, formou-se em Santos a Sociedade Beneficente e Religiosa Israelita de Santos, resguardando os preceitos

da religião nos ritos funerários de seus membros. O indivíduo não morre quando seu corpo perde seus sinais vitais, um indivíduo morre quando é esquecido, quando não deixa sementes. O Cemitério das Polacas mantém vivas as memórias dessas mulheres e preserva sua existência que se faz fundamental conhecer, não apenas pela sociedade judaica, mas pela sociedade brasileira que também tenta ocultar essa história.

### Referências bibliográficas

ALVES, Evania Martins. *O Cemitério Israelita de Cubatão: 1930 a 1967*. Monografia (Bacharel em História). UniSantos: Santos, 1991.

BARTEL, Brad. *A historical review of ethnological and archaeological analyses of mortuary practice*. *Journal of Anthropological Archaeology*. v. 1, p. 32-58, 1982.

CYTRYNOWICZ, Monica Musatti. CYTRYNOWICZ, Roney. *Associação cemitério israelita de São Paulo 85 anos: Patrimônio da história da comunidade judaica e da cidade de São Paulo*. São Paulo: Narrativa Um, 2008.

FORBES, Hamish. *Meaning and Identity in a Greek Landscape: An Archaeological Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GALIANO, Luis Fernandes. Memento mori. In: *Una arquitectura para la Muerte: I encuentro internacional sobre los cementerios contemporaneos*. Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Obras públicas y transportes. Dirección general de arquitectura y vivienda. 1991.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2019.

GRUMAN, Marcelo. *A Prostituição Judaica no Início do Século XX: desafio à construção de uma identidade étnica positiva no Brasil*. PPGAS-MN-UFRJ. Campos, 2006.

HONORATO, Laina da Costa. Arqueologia da paisagem e geoarqueologia: experiências em projetos de pesquisa. In: *Tópos*. São Paulo: v. 3, n. 1, p. 127 - 147, 2009.

JORNAL ACONTECE. Comunidade israelita pede perdão às mulheres judias injustiçadas, sepultadas em Cubatão. In: *Jornal Acontece*. Ano XIX. Nº 1024. Acontecigital.com.br: 05 de julho de 2019.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, Tânia de Andrade. De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: A representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX. In: *Estudo de identidade e mobilidade sociais*. Anais do Museu Paulista. São Paulo: v. 2, p. 87-150, 1994.

LESSER, Jeffrey. *The Immigration and Integration of Polish Jews in Brazil, 1924-1934*. The Americas, Vol. 51, n. 2, p. 173-191. Academy of American Franciscan History: 1994.

MIGNON, Molly Raymond. *Dictionary of Concepts in Archaeology*. London: Greenwood Press, p. 204-209, 1993.

MOTTA, Antônio. Formas Tumulares e Processos Sociais nos Cemitérios Brasileiros. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 24, n. 71, p. 73-93, 2009.

OLIVEIRA, Maria Aparecida da Silva. Práticas funerárias na arqueologia: Pluraridades e patrimônio. In: *Clio Arqueológica*. Pernambuco: v. 33, n. 2, p. 1-43, 2018.

PEREIRA, Rodrigo. *Arqueologia, patrimônio material e legislação: conceitos, aplicações e perspectivas*. Curitiba: InterSaber, 2017.

SÃO PAULO (Cubatão). Decreto Nº 9588, de 25 de agosto de 2010. Dispõe do tombamento do Cemitério Israelita de Cubatão e dá outras providências. Arquivo histórico de Cubatão.

SÃO PAULO (Cubatão). Lei Nº 55, de 8 de dezembro de 1950. Desapropria área de terras necessárias ao novo Cemitério Municipal. Arquivo histórico de Cubatão.

ROSKOSKI, John. *The Lions Of Judah*. St. Peter's University, Omega Bible Institute. v. 15 (18), 2014.

SAVAL, Malina. *Brazil Celebrates Century of Eastern European Jewish Immigration*. Chabad.org. 2011. Disponível em: <[https://www.chabad.org/news/article\\_cdo/aid/1530286/jewish/Brazil-Celebrates-Jewish-Century.htm](https://www.chabad.org/news/article_cdo/aid/1530286/jewish/Brazil-Celebrates-Jewish-Century.htm)>. Acesso em: 05/10/2020.

SOUZA, Ana Cristina. Arqueologia da paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais. In: *Habitus*. Goiânia: v. 3, n. 2, p. 291-300, jul./dez, 2005.

TOLTS, Mark. *Population and Migration: Population since World War I*. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. 2010. Disponível em: <[https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Population\\_and\\_Migration/Population\\_since\\_World\\_War\\_I](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Population_and_Migration/Population_since_World_War_I)>. Acesso em: 05/10/2020.

VALADARES, Paulo. FAIGUENBOIM, Guilherme. ANDREAS, Niels. *Os Primeiros Judeus de São Paulo: uma breve história contada através do Cemitério Israelita de Vila Mariana*. Rio de Janeiro: Fraiha, 336 p. 2009.

VENSON, Anamaria Marcon. PEDRO, Joana Maria. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. In: *História Oral*, São Paulo: v. 15, n. 2, p. 125-139, jul.- dez. 2012.

YARFITZ, Mir. *Impure Migration: Jews and Sex Work in Golden Age Argentina (Jewish Cultures of the World)*. London: Rutgers University Press, 203 p. 2019.

## Espaços sagrados e de memória: os antigos cemitérios indígenas de Manaus/AM

Sacred and memory spaces: the ancient indigenous cemeteries of Manaus/AM

Espacios sagrados y de memoria: los antiguos cementerios indígenas de Manaus/AM

Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa<sup>1</sup>

**Resumo:** A cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas, tem suas origens ligadas ao povoado formado ao redor da Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro, construída na segunda metade do século XVII. Essa comunidade era formada por alguns poucos portugueses e indígenas descendidos de diferentes etnias, como os manãos, baré, passé e tarumã. Cada grupo tinha sua forma de se relacionar cotidianamente, mantendo relações de trabalho, poder e sociabilidade distintas. Os cemitérios estavam entre os locais mais importantes para os indígenas que habitavam a região, pois neles faziam gerações de seus antepassados. No presente trabalho, fruto de pesquisa bibliográfica e documental, buscou-se apresentar e analisar os antigos cemitérios indígenas da cidade, destacando-os como espaços sagrados e de memória.

**Palavras-chave:** cemitérios; indígenas; morte.

**Abstract:** The city of Manaus, capital of the state of Amazonas, has its origins linked to the village formed around the São José da Barra do Rio Negro Fortress, built in the second half of the 17th century. This community was made up of a few Portuguese and indigenous people descended from different ethnic groups, such as the Manau, Baré, Passé and Tarumã. Each group had its own way of interacting on a daily basis, maintaining distinct work, power and social relationships. Cemeteries were among the most important places for the indigenous people who inhabited the region, as generations of their ancestors were buried there. This work, the result of bibliographic and documentary research, sought to present and analyze the old indigenous cemeteries of the city, highlighting them as sacred and memorial spaces.

**Keywords:** cemeteries; indigenous; death.

**Resumen:** La ciudad de Manaus, capital del Estado de Amazonas, tiene sus orígenes ligados al poblado formado alrededor de la Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro, construida en la segunda mitad del siglo XVII. Esta comunidad estaba formada por algunos portugueses e indígenas descendientes de diferentes etnias, como los Manau, Baré, Passé y Tarumã. Cada grupo tenía su propia forma de interactuar en el día a día, manteniendo distintas relaciones de

---

<sup>1</sup> Graduado em História e mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Tem experiência na área de História, com ênfase em História da Morte, atuando principalmente nos seguintes temas: ritos fúnebres, cemitérios e arte tumular. E-mail: historiadorcarvalho@gmail.com

trabajo, poder y sociabilidad. Los cementerios estaban entre los lugares más importantes para los pueblos indígenas que habitaban la región, ya que allí yacían generaciones de sus antepasados. En este trabajo, resultado de una investigación bibliográfica y documental, buscamos presentar y analizar los antiguos cementerios indígenas de la ciudad, resaltándolos como espacios sagrados y de memoria.

**Palabras clave:** cementerios; indígenas; muerte.

## A Amazônia indígena

Este trabalho é fruto de um diálogo interdisciplinar entre História, Antropologia e Arqueologia, e tem como base, entre outros, os estudos de José Ribamar Bessa Freire, Agnello Bittencourt, Helena Pinto Lima, Bruno Moraes, Camila Garcia Iribarrem e William Rodrigues Pereira. Antes de iniciar a análise sobre a morte entre os povos originários e dos cemitérios indígenas de Manaus e as disputas pelo reconhecimento e direito à memória desses espaços, é necessário refletir sobre a formação da Amazônia indígena.

Os cronistas e viajantes europeus que passaram pela região entre os séculos XVI e XVII deixaram interessantes e importantes relatos sobre as populações indígenas, auxiliando, em que pese a visão eurocêntrica de seus escritos, na reconstituição da demografia amazônica antes e durante a conquista. Frei Gaspar de Carvajal viu na província de Machifaro, ou Machiparo, na margem direita do Solimões, “[...] muitas e grandíssimas povoações que reúnem cinquenta mil homens, entre os trinta e setenta anos”. A abundância de comida – tartaruga, carne, peixe e biscoito – era tanta que “[...] daria para sustentar um batalhão de mil homens durante um ano” (CARVAJAL, 1941, p. 37-39).

No século XVII, o jesuíta espanhol padre Cristóbal de Acuña registrou que “São tão seguidas estas Nações, que dos últimos povoados de umas, em muitas delas, se ouvem lavrar os paus nas outras” (ACUÑA, 1941, p. 199). O militar português Pedro Teixeira descreveu a Amazônia como uma região de “[...] ríos todos muy caudalosos, y con tanto número de indios de diferentes naciones que es imposible poderlos nombrar (LIMA; COUTINHO, 2016).

Esses relatos demonstram que a Amazônia foi densamente povoada, sofrendo um catastrófico decréscimo populacional nos dois primeiros séculos da colonização, causado pela violência da escravidão e pela letalidade das doenças trazidas pelos europeus. E quando começou a ocupação do território? Segundo o arqueólogo Eduardo Góes Neves, ele começou a ser ocupado há cerca de 11 mil anos, mas essa presença pode ser ainda mais antiga. Em uma gruta na bacia do Guaporé, no Mato Grosso, foram encontrados resquícios de 12 mil a. C. O pesquisador destaca que:

De qualquer modo, diferentes partes da Amazônia já eram ocupadas em torno de 7000 a. C. As evidências vêm de locais tão diversos como a serra dos Carajás, no Pará; a bacia do rio Jamari, em Rondônia; a região do rio Caquetá (Japurá), na Colômbia; o baixo Rio Negro, próximo a Manaus, e o alto Orinoco, na Venezuela (NEVES, 2006, p. 24).

Apesar de os grupos nativos terem diferentes culturas e formas de sociabilidade, eles compartilhavam entre si a exploração sustentável da fauna e da flora, pescando, coletando, cultivando o solo e caçando animais de pequeno porte. De suas atividades restaram artefatos de pedra polida, fragmentos de pontas de lança, potes, vasilhames e urnas funerárias.

A arqueóloga estadunidense Betty Meggers defendia a tese de que o ambiente amazônico, pobre em nutrientes e sem animais de grande porte, teria impedido a formação de grandes contingentes populacionais, contribuindo para a “degeneração” de seus habitantes (MEGGERS, 1987). Em contrapartida, a também arqueóloga e sua conterrânea Anna Roosevelt defende que as terras baixas da região, conhecidas como várzeas, ricas em nutrientes e com grande fartura, foram o polo irradiador da povoação da Amazônia, abrigando cacicados complexos e sofisticados:

Desta forma, enquanto habitat da ocupação humana pré-histórica, a Amazônia surge como mais rica, complexa e variada do que pensávamos. Mais significativo para a compreensão dos padrões da adaptação nativa e desenvolvimento cultural é, provavelmente, o fato de que existiram determinadas áreas nas quais a abundância de recursos sustentava populações caçadoras-coletoras, horticultoras e agricultoras durante longos períodos, e que nestas áreas se desenvolveram grandes populações indígenas (ROOSEVELT, 1992, p. 57).

A Pré-História da Amazônia, conforme Roosevelt, compreende o período que vai de 11 mil a. C. a 1000 d. C. Os primeiros habitantes da região eram nômades que viviam da coleta de frutos, moluscos, da agricultura rudimentar e da caça de animais de pequeno porte. A partir de 7.500 a. C. e 1000 a. C., tem início a transição para grupos sedentários que praticavam a agricultura de subsistência. Entre 1000 a. C. e 1000 d. C., se desenvolvem à margem dos rios sociedades bastante complexas em aspectos demográficos, econômicos e políticos, com um nível de organização avançado (ROOSEVELT, 1992).

Quantos eram os indígenas antes da conquista? O professor William M. Denevan (0000), do Departamento de Geografia da Universidade de Wisconsin-Madison, estimou para a Grande Amazônia (bacia Amazônica, leste e sul dos Andes e Amazônia Legal) uma população de 6 milhões e 800 mil, dos quais 5 milhões habitavam a bacia Amazônica. O historiador John Hemming, no final da década de 1970, calculou a população da bacia Amazônica no período pré-colonial em 3 milhões e 625 mil indivíduos (FREIRE et al, 1991, p. 10). Segundo o antropólogo Antônio Porro, os grupos linguísticos que compunham a Amazônia antes da chegada dos europeus eram oito: Aruak, Karib, Tupi, Jê, Katukina, Pano, Tukana e Xiriana. Os povos que formam esses grupos, cerca de 90, encontram-se distribuídos pela bacia hidrográfica da região (PORRO, 1995).

Os cemitérios indígenas, dessa forma, são vestígios da milenar presença indígena que se tenta apagar na sociedade brasileira. Não há nenhum exagero quando a antropóloga Sandra Benites, da etnia Guarani Nhandewa e curadora adjunta de arte brasileira do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand – MASP, em entrevista à revista de arte *Contemporary And América Latina*, afirmou que “As cidades são cemitérios indígenas” (GONZATTO, 2021.). A partir do estudo dessas necrópoles é possível reconstituir os modos de vida e o cotidiano dos povos originários, bem como compreender as disputas pela memória em nossa sociedade.

## **A morte nas sociedades indígenas**

Cada grupo humano possui suas formas de encarar a finitude. Nenhum deles, afirma Edgar Morin, abandona seus mortos sem ritos que traduzem e amenizam esse momento (MORIN, 1970). Essas particularidades se fazem ainda mais presentes nas sociedades indígenas brasileiras, bastante diversificadas. A morte, na cosmologia de vários povos nativos, como aponta o antropólogo Robin M. Wright, tem papel central como força “geradora-de-vida”. O mundo, nessas culturas, surge através da morte e desmembramento de um ser/divindade primordial, cujas partes dão origem às terras férteis, aos rios e às plantas (WRIGHT, 2008).

Os relatos de viajantes e cronistas europeus, produzidos entre os séculos XVI e XIX; e os relatórios e estudos de indigenistas, antropólogos e arqueólogos, a partir do século XX, possibilitam a análise das atitudes dos povos originários diante da morte.

Os indígenas do litoral, no período Colonial, escreveu Frei Vicente do Salvador (1564-1635), embrulhavam os cadáveres nas redes em que dormiam e os sepultavam em covas profundas com comida, tabaco, água e armas. As mulheres e filhas se pintavam e choravam dias a fio. Se o morto era o principal da aldeia, seu corpo era embebido em mel e coberto com penas de pássaros, sendo colocada uma carapuça de penas em sua cabeça e outros enfeites.

Na oca em que habitava era aberta uma cova e nela armada uma rede, onde era deitado e sepultado com água, comida, tabaco, armas e uma pequena fogueira. A cova era fechada com madeira e terra. Em sinal de respeito e dor, as mulheres cortavam seus cabelos e tingiam-se de jenipapo. Caso o falecido fosse a mulher, o marido também passava pelo mesmo processo. As crianças eram colocadas em posição fetal em potes e sepultadas em suas casas. Em memória ao morto, eram realizadas grandes cerimônias onde seus feitos eram cantados (SALVADOR, 1982, p. 83-84).

Ainda no período Colonial, diversos viajantes e cronistas, como Hans Staden (1525-1576),

Pero de Magalhães Gândavo (1540-1580), André Thevet (1516-1590) e Jean de Léry (1534-1613), registraram que entre diferentes povos nativos era comum a prática ritual da antropofagia, que consistia, conforme estudos da cientista social Eliane Knorr de Carvalho e do historiador Adone Agnolin, no consumo da carne de inimigos capturados em guerras e a de parentes falecidos como forma de vingança, incorporação da vitalidade do inimigo e tributo e manutenção dos laços familiares (CARVALHO, 2008; AGNOLIN, 2002). Para Wright, ela representa, junto de outras práticas, a centralidade da morte na formação sociorreligiosa dos indígenas da Amazônia (WRIGHT, 2008, p. 37).

Refletindo sobre a antropofagia, seus significados religiosos, sociais e culturais e as práticas funerárias no Brasil Colonial, o pesquisador Clarival do Prado Valladares afirmou que os estômagos dos indígenas foram nossos “primeiros cemitérios”, cumprindo a função de sepultar os habitantes pregressos do território (VALLADARES, 1972, p. 115). Essa afirmação está relacionada à visão que alguns povos, como os Tupinambá, tinham da morte, considerando a decomposição, explica Agnolin, um sinal de má sorte, sendo “[...] mais honesta sepultura o estômago do homem” (AGNOLIN, 2002, p. 134).

Entre os Omágua, habitantes dos rios Napo e Solimões entre os séculos XVI e XVIII, era corrente a prática, quando uma criança nascia com má formação ou outros problemas, do infanticídio por enterramento. Inclinados à guerra e conquistadores de territórios, fincavam as cabeças de seus inimigos em estacas. No tocante à prática de sepultamento, realizavam um enterro secundário, recolhendo os ossos após o enterro, os lavando, pintando e depositando em uma urna que era jogada no rio (RAPP PY-DANIEL, 2015, p. 358).

Os Tikuna, do Alto Solimões, depositavam os mortos, seus ornamentos e colares feitos com os dentes de seus inimigos em vasos de chicha, levando alimentos e bebidas periodicamente às suas sepulturas, onde mantinham fogueiras acesas. Sobre o local de sepultamento, Anne Rapp

Py-Daniel assinala a existência de cemitérios de vasos, além de enterros, no caso de “pessoas queridas”, feitos em casa (RAPP PY-DANIEL, 2015, p. 359).

O Kaapor, do Maranhão, na Amazônia Oriental, estudados por Darcy Ribeiro, tem especial cuidado com os doentes, os medicando e alimentando. Isso, no entanto, só ocorre quando a doença é conhecida, não oferecendo maiores riscos para os outros. Se a enfermidade é desconhecida e contagiosa, tendo origem no contato com os brancos, o enfermo corre o risco de ser abandonado por amigos e conhecidos, restando apenas o socorro dos familiares.

Se a aldeia for contaminada, ela é logo abandonada, pois eles acreditam que a doença é uma entidade maléfica. Em alguns casos os mortos são apenas enrolados em suas redes e abandonados na mata. Para o sepultamento, é cavada uma cova profunda que caiba o morto em sua rede. Ele é pendurado com dois paus e coberto com folhas. São deixados no local, água, farinha, tabaco, uma pequena fogueira e, para os homens, armas. Temendo a perseguição do espírito do falecido, os vivos abandonam a aldeia e criam, pela mata, obstáculos para atrapalhá-lo (RIBEIRO, 1996, p. 120-121).

Na região do Xingu os indígenas realizam o Kuarup, ritual em homenagem aos mortos ilustres. Ele tem como base a figura lendária de Mawutzinin, o primeiro homem. Nos primórdios da humanidade, ele desejou trazer os mortos de volta à vida. Para isso, cortou três troncos de árvore kuarup, os levou para a aldeia, fincou-os na terra e os pintou e decorou com penas e colares. Os habitantes foram avisados de que deveriam ficar em suas ocas até que os troncos se transformassem nas pessoas falecidas. Perto da conclusão da transformação, Mawutzinin advertiu que aqueles que tivessem mantido relações sexuais na noite anterior não poderiam participar. Um indígena que havia sido proibido, curioso, viu a transformação dos kuarup, quebrando o encanto. Com isso, o ritual se tornou uma grande festa de rememoração dos mortos (ZARUR, 2003).

Os Marubo, do Amazonas, tinham, no passado, o costume de cremar seus mortos,

abandonando a prática após terem contato com os colonizadores. Conforme relatório elaborado por Delvair Melatti, da FUNAI, e Júlio Melatti, da Universidade de Brasília (UnB), eles pegavam uma parte do peito que não queimava e guardavam em um pote. Essa parte passava a representar o espírito do morto, agora guardado dentro da maloca. As cinzas eram misturadas com mingau e ingeridas. Era realizado um ritual em que as pessoas não dormiam por cinco dias.

Após abandonarem essa prática, passaram a enterrar os mortos em cemitérios. Cada maloca tinha os seus para crianças e adultos. Os adultos eram velados por um dia e uma noite, e as crianças por uma noite. O espírito do adulto era temido. O cadáver era posto em um jirau e sepultado sem adereços e com pertences pessoais. A cova era selada com paus e terra (MELATTI; MELATTI, 1975).

Um personagem é central nas atitudes das sociedades indígenas diante da morte: o Pajé, líder espiritual, curandeiro e detentor dos segredos ocultos. O médico João Bosco Botelho e a historiadora Vânia Novoa Tadros, em artigo sobre sua resistência contra os conquistadores europeus, registram que desde o início da colonização sua figura era destacada pelos cronistas por conta de seus poderes sobre o mundo dos mortos:

Nos registros produzidos pelos viajantes que regressavam do continente americano, tenham eles sido escritos pelos representantes da Igreja ou da realeza, foi constante a citação da existência de um personagem especial – o pajé –, entre os povos nativos, respeitado por todos pelo poder de comunicar-se com os espíritos e aplacar a fúria dos deuses, com os objetivos de curar doenças, evitar ou provocar mortes, predizer a tragédia e indicar a época própria para as guerras (BOTELHO; TADROS, 2000, p. 274).

O antropólogo Renato Sztutman explica que os rituais fúnebres indígenas visam separar os vivos dos mortos, possibilitando que estes últimos sejam integrados ao além (SZTUTMAN, 2008). Por isso os cuidados com o cadáver, com as etapas de decomposição e com o enterro definitivo são tão importantes, pois caso sejam mal realizados, fazem com que o espírito do morto permaneça circulando no mundo dos vivos.

## Os antigos cemitérios indígenas de Manaus

Ao caminhar pelos chãos da cidade, entramos em contato com diferentes temporalidades. Por onde andamos, muitas vezes desatentos, gerações anteriores caminharam, deixando suas marcas e visões de mundo. Um local de trânsito, habitação, comércio e divertimento, pode ter tido outros usos para os povos originários. Esse é o caso dos antigos cemitérios indígenas de Manaus, há tempos transformados em praças públicas e abrigando monumentos que homenageiam os colonizadores.

Antes da chegada dos europeus, o território que viria a ser conhecido como Manaus era habitado, desde tempos imemoriais, por diferentes povos indígenas, como os Baré, Passé, Manáos, Mura e Tarumã. Aqui estabeleceram suas comunidades, vivendo da caça, da pesca, da coleta e da agricultura. A conquista portuguesa, no século XVII, desagregou seus modos de vida, impondo, dentro de uma lógica mercantilista e por meio da violência, uma nova cultura.

Por volta de 1669 os portugueses construíram a Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro, erguida na margem esquerda do Rio Negro, cujas funções era assegurar o domínio português nessa distante região da América Portuguesa e resguardá-la das pretensões expansionistas de espanhóis, franceses, ingleses e holandeses. De acordo com o historiador José Ribamar Bessa Freire, “A fortaleza, que deu origem à atual cidade de Manaus, foi construída em cima de um cemitério indígena – fato sugestivo, carregado de simbolismo que, como imagem, sintetiza por si só todo o processo colonial” (FREIRE, 1994, p. 168).

A fortaleza, símbolo do poder do invasor, foi construída com a mão de obra dos indígenas escravizados, e “O barro por eles usado foi retirado, ironicamente, dos potes destruídos e das sepulturas violadas. Profanaram assim a memória dos mortos, perturbando seu descanso eterno e tripudiando sobre os restos mortais” (FREIRE, 2021). Impossível mensurar o peso dessa violência, uma verdadeira pedagogia do medo utilizada como instrumento de dominação. Além da fortaleza,

foi construída em 1695 a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, ao redor da qual os moradores “cariuas” (brancos) do povoado passaram a ser enterrados, e uma praça conhecida como Largo da Trincheira (BITTENCOURT, 1969).

O cemitério citado por Bessa Freire se estendia da fortaleza até a atual Praça Dom Pedro II, no Centro Histórico. O historiador e geógrafo Agnello Bittencourt, em trabalho memorialístico, lembra que quando foram realizadas obras na praça e arredores no governo de Eduardo Gonçalves Ribeiro (1892-1896),

Grande número de igaçabas (urnas funerárias) foi encontrado, levando à conclusão de que o núcleo principal do cemitério ficava sobre a praça e onde hoje se acham o Palácio Rio Branco e o grande edifício ao seu lado. Centenas de urnas ali estavam, naquela miracanguera dos aborígenes (BITTENCOURT, 1969, p. 32-33).

Dessa necrópole existem as igaçabas preservadas no Museu da Cidade de Manaus (Paço Municipal), no Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), no Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA), os relatos dos viajantes e uma interessante gravura publicada no livro *Viagem através da América do Sul, do Oceano Pacífico ao Atlântico*, do explorador francês Paul Marcoy, que visitou a cidade em 1847.

Figura 1 – Cemitério indígena de Manaus, atual Praça Dom Pedro II.



Fonte: MARCOY, Paul. *Voyage à travers l'Amérique du Sud, de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique*. Paris: Librairie de L. Hachette etc Co, 1869.

Mário Ypiranga Monteiro afirma que esse cemitério “corresponde atualmente ao trecho ocupado pela praça de Nove de Novembro, praça Dom Pedro Segundo, edifício do I. A. P. E. T.

E. C.” (MONTEIRO, 1998, p. 145). A localização corresponde ao antigo bairro de São Vicente de Fora, local de nascimento da cidade, limitado pelas ruas 5 de Setembro, Bernardo Ramos, Frei José dos Inocentes, Visconde de Mauá, Monteiro de Souza, Tamandaré e Itamaracá.

Além desse cemitério, o historiador Robério dos Santos Pereira Braga cita a existência de outro no bairro dos Remédios, onde foi construída, no início do século XIX, a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, seu cemitério e sua praça. Ele descreve esses espaços como locais sem o mínimo de organização “[...] em que mesclavam enterros de brancos, negros e índios, cada um conforme os seus costumes” (BRAGA, 2003, p. 01). Sobre essa necrópole, Monteiro afirma que dela foram retiradas várias igaçabas (MONTEIRO, 1998, p. 589).

A construção das igrejas e suas praças sobre os cemitérios indígenas, assim como a fortaleza, é um ato simbólico do processo de colonização. Muito mais que um elemento voltado apenas para o campo espiritual, a religião estava intimamente ligada à guerra. A dominação religiosa, que mexe com as mentalidades, facilita a penetração do conquistador. A evangelização também é agressão, na medida em que modifica e desintegra toda uma estrutura ancestral de práticas nativas. De acordo com o historiador Ruggiero Romano, ao facilitar a penetração na sociedade nativa, a desestruturando espiritual, cultural e psicologicamente, a cruz se tornou elemento complementar da espada na conquista da América (ROMANO, 1972). O colonizador expropriou os indígenas de suas terras, os converteu à força a uma nova fé e, para completar o extermínio, escreveu sua história e ergueu monumentos em cima de culturas milenares.

Os cemitérios indígenas, assim como os campos santos ocidentais, são espaços sacralizados carregados de significados para suas comunidades. O local escolhido para o enterro, a posição em que o corpo era sepultado e os rituais de despedida fazem parte de um rico universo simbólico. Os nativos, com forte conexão com a natureza, também acreditavam na força dos espíritos de seus antepassados, que os ajudariam no plano terreno.

Em pouco tempo essa população indígena foi subjugada social e culturalmente pelos colonizadores, abandonando o uso de seus tradicionais cemitérios. Nos dois séculos seguintes já temos registros dessa mudança. Marcoy escreveu que nada restou dos primitivos habitantes do lugar. Nem uma casa ou outra construção de porte. A cidade que visitou por volta de 1847 foi erguida em cima dos rastros desses povos. A conquista foi extremamente violenta. O viajante tomou nota sobre as igaçabas, urnas funerárias utilizadas pelos indígenas:

O local ocupado pela cidade é reconhecível por escavações circulares que se estendem até o sopé da fortaleza. Essas escavações são sepulturas. Alguns ainda guardam, intactos ou partidos, os jarros de terracota em que os Manáos depositavam os seus mortos. Esses vasos, de pasta grossa e de cor marrom avermelhada escura, estão no térreo. Sua altura varia de setenta centímetros a um metro; o diâmetro de seu orifício é de cerca de quarenta centímetros. Desenhos sem forma, losangos, zigue-zagues, galões, etc, são traçados em preto em seus lados. Alguns têm tampa; mas a maioria está escancarada e vazia. Dos corpos que continham, resta para o ensino dos curiosos apenas uma mistura de cinzas humanas e poeira trazida pelo vento (MARCOY, 1869, p. 421).

**Figura 2 – Igaçaba.**



Fonte: MARCOY, Paul. *Voyage à travers l'Amérique du Sud, de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique*. Paris: Librairie de L. Hachette etc Co, 1869.

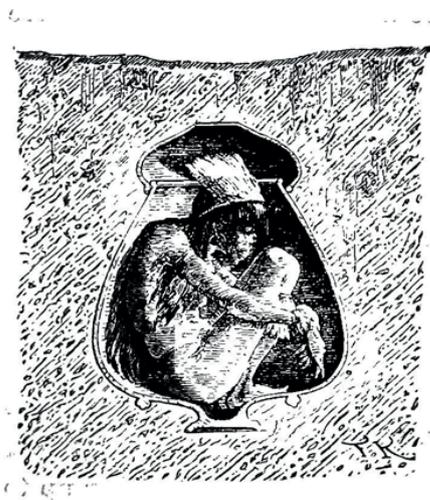
Àquela altura o cemitério indígena já não tinha mais uso. Havia se transformado em espaço de trânsito para a população. Exemplo disso é o relato do viajante italiano Gaetano Osculati, que esteve na cidade em 1848. Ele viu, no Largo do Quartel (atual Praça Dom Pedro II), um pelotão de soldados marchando sobre as igaçabas – que afloravam do solo durante as chuvas – quebrando

suas bordas com os pés durante o treinamento (FREIRE, 2004). Uma clara demonstração de apagamento cultural. Em 1867 o desenhista, pintor, fotógrafo e engenheiro alemão Franz Keller-Leuzinger, durante expedição pela região amazônica, esteve em Manaus, deixando um breve relato sobre o cemitério indígena e a gravura de uma dessas peças:

As ruínas do pequeno forte português, São José da Barra do Rio Negro, – registra – são vistas à esquerda. Mas elas despertam muito menos interesse que um velho cemitério indígena, recentemente descoberto ao nivelar-se o terreno na vizinhança de suas muralhas. Centenas daquelas urnas de argila vermelha (igaçabas), que os aborígenes usam para enterrar seus mortos, são vistas em longas fileiras, e a não grande profundidade da terra. Em várias delas, os restos de ossadas humanas têm sido encontradas, e o seu estado de decomposição mostra que elas são de data bem antiga (KELLER-LEUZINGER apud BITTENCOURT, 1949).

Através do relato de Keller-Leuzinger, citado por Bittencourt, assim como de outros que veremos a seguir, percebe-se que as igaçabas foram sendo encontradas, principalmente, durante intervenções urbanísticas na área antiga de Manaus, o mesmo ocorrendo nas vilas e povoados do interior. Ironicamente, as políticas de embelezamento, que tentavam dotar a capital de ares europeizados, acabaram revelando as origens nativas de sua população. Cada urna representava o fragmento de um passado que teimava em se fazer presente, lembrando quem eram os verdadeiros donos da terra.

**Figura 3 – Igaçaba com restos mortais. Gravura de Franz Keller-Leuzinger.**



Fonte: KELLER-LEUZINGER, Franz. **The Amazon and Madeira Rivers: sketches and descriptions from the note-book of an explorer.** Philadelphia: J. B. Lippincott and Co., 1875, p. 40. Biblioteca

Brasília Guita e José Mindlin.

João Coelho da Gama e Abreu, Barão do Marajó e então presidente da província do Amazonas, em passeio nos arredores das ruínas da fortaleza por volta de 1867, teve sua atenção desviada para “[...] um grande número de pequenas poças de água formando linhas quasi regulares e paralellas” (GAMA E ABREU, 1895, p. 228). Mandando escavar uma delas, foi encontrada uma grande urna vermelha de 1 metro de altura. Contendo alguns fragmentos de ossos, a peça não pôde ser removida inteiramente, pois estava enfraquecida pela água e pela terra.

Outra escavação revelou nova urna, removida, posta ao sol para endurecer e posteriormente levada para a residência presidencial para averiguação. Nela foram encontrados

[...] um craneo partido no sentido longitudinal, muitos fragmentos de ossos, alguns pertencentes ao craneo, mas todos tão molles que cediam desfazendo-se á menor pressão, um fémur quasi inteiro pois lhe faltava a cabeça superior e que indicava ser de um homem de elevada estatura (GAMA E ABREU, 1895, p. 228).

Ao deixar a presidência, o Barão do Marajó entregou a peça ao seu sucessor, Jacintho Pereira Rego, para que a enviasse ao Museu Nacional do Rio de Janeiro, onde serviria como material “[...] aos estudiosos de assumptos anthropologicos e ethnographicos” (GAMA E ABREU, 1895, p. 228).

Tal situação também ocorria, como dissemos, no interior da província. O Cônego Francisco Bernardino de Souza, em suas memórias sobre o Vale do Amazonas publicadas em 1873, lembra de ter visto na Vila de Serpa (Itacoatiara) grande número de igaçabas, que caíam dos barrancos durante fortes chuvas. Ele informa que “Muitas dessas urnas tem sido recolhidas pelos tranzeuntes, como objectos de curiosidade, sem contudo lhes darem importância alguma, e d’est’arte vão às reliquias venerandas de uma geração inteira, um fim para que nunca se destinaram” (SOUZA, 1988, p. 24).

Essas necrópoles foram redescobertas a partir do final do século XIX e ao longo de todo o século XX. Em 1882, em meio às obras do Passeio Público, na atual Praça IX de Novembro, foi

descoberta uma içaçaba, que por falta de tempo não foi enviada pela presidência da província para a Exposição Antropológica Brasileira, realizada no Museu Nacional do Rio de Janeiro (EXPOSIÇÃO, 07/03/1882). Uma das peças da seção de etnografia do Museu Botânico do Amazonas, criado em 1883 e inaugurado em 1884, era uma içaçaba vinda de Carvoeiro (A PROVÍNCIA, 06/08/1885).

Em 1907, durante escavações realizadas no Paço Municipal, na Praça Dom Pedro II, operários encontraram três grandes içaçabas contendo restos mortais. Conforme matéria do *Jornal do Commercio*, elas não puderam ser retiradas de forma intacta dada a fragilidade do material. Esses achados, de acordo com o periódico, confirmavam que o cemitério não ficava restrito à área da fortaleza, se estendendo pela Praça Tenreiro Aranha, passando pela rua Municipal, rua Demétrio Ribeiro, Praça da Matriz e chegando ao Hotel Cassina (JORNAL DO COMMERCIO, 12/01/1907, p. 01). Uma delas ficou em poder do Coronel Caetano Monteiro, colecionador de artefatos arqueológicos. Não tardaram a aparecer propostas para a sua compra, como a de um francês que pretendia entregá-la a um museu de Paris. Monteiro, no entanto, preferiu entregar a içaçaba ao Museu Nacional-RJ (JORNAL DO COMMERCIO, 10/08/1907, p. 01).

Nesse momento, entre 1880-1900, o interesse por esses objetos está ligado, como aponta Rapp Py-Daniel, a uma nova fase dos estudos arqueológicos e antropológicos, influenciados pelo darwinismo social e suas premissas de superioridade cultural e racial (RAPP PY-DANIEL, 2015, p. 37). Arcos, flechas, lanças, máscaras e urnas funerárias eram catalogados, estudados e expostos como resquícios de povos que ficaram no passado – romanticamente idealizado – não tendo lugar na marcha do progresso. Em síntese, personagens tratados como a-históricos.

Em 1949, durante as obras do Edifício do Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Estivadores e Transportes de Cargas – IAPETEC, foi encontrada uma içaçaba com 2,66 metros de circunferência e boca de 38 centímetros. O Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA) foi contatado, enviando ao local o membro e historiador Mário Ypiranga Monteiro. O artefato, que

estava com a boca virada para baixo, possivelmente por conta da caída da terra, foi retirado sob sua supervisão e com a ajuda dos operários, com o máximo cuidado para não danificá-lo. Dentro foram encontrados vários ossos, como o crânio, as tíbias, os fêmures e fragmentos menores. Sua idade foi estimada entre 400 e 500 anos (JORNAL DO COMMERCIO, 16/12/1949, p. 06). Ela foi levada para o IGHA, estando atualmente exposta no Museu Crisanto Jobim.

Entre 1955 e 1961 o arqueólogo e etnólogo alemão Peter Paul Hilbert, do Museu Paraense Emílio Goeldi, realizou escavações arqueológicas na cidade. Estudando as igaçabas encontradas na Praça Dom Pedro II, chegou à conclusão de que o local era um grande sítio arqueológico, o qual denominou Sítio Manaus, e que elas pertenciam à fase cerâmica Paredão, da tradição Borda Incisa/Barrancóide, com idade estimada entre os anos 100 e 800 d. C. Além desse, identificou sítios na Refinaria de Manaus (REMAN) e no Aeroporto de Ponta Pelada. Helena Pinto Lima e Bruno Moraes falam da importância do trabalho de Hilbert:

Este pesquisador se tornou um importante nome da arqueologia amazônica, uma vez que seus trabalhos o auxiliaram a estabelecer uma primeira – e pioneira – cronologia da ocupação pré-colonial da cidade de Manaus e da Amazônia central, definindo e nomeando os principais conjuntos artefatuais encontrados na região (LIMA; MORAES, 2010, p. 93).

Nas décadas de 1970 e 1980, de acordo com Helena Pinto Lima e Bruno Moraes, o arqueólogo Mário Simões desenvolveu importantes trabalhos, identificando “mais de duas dezenas de sítios na área rural e periférica da capital do Estado do Amazonas”, tendo parceria com o Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica na Bacia Amazônica (PRONABA). Simões foi responsável por padronizar as nomenclaturas do acervo dos sítios e fases arqueológicas, utilizando o Índice das Fases Brasileiras e cadastrando vários sítios amazônicos (LIMA; MORAES, 2010, P. 93).

Em 1995 tem início o Projeto Amazônia Central (PAC), do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP), com atuação principalmente em Manaus, Iranduba e Manacapuru. Foram identificados centenas de sítios arqueológicos, amplamente explorados, “o

que permitiu o estabelecimento de uma cronologia segura para a ocupação pré-colonial da área” (LIMA; MORAES, 2010, p. 93).

A pesquisa arqueológica em Manaus, no início dos anos 2000, teve grande avanço, como visto nas pesquisas dos antropólogos William Rodrigues Pereira e Camila Garcia Iribarrem, e dos arqueólogos Helena Pinto Lima e Bruno Moraes. Em 2002, o Governo do Estado do Amazonas, objetivando encontrar resquícios da fortaleza de São José da Barra do Rio Negro e de ocupações pré-coloniais, contratou uma equipe de arqueólogos, coordenada por Paulo Eduardo Zanettini, Eduardo Góes Neves e Erika Gonzalez, que desenvolveu o projeto ArqueoUrbs – Arqueologia Urbana no Centro Histórico de Manaus (PEREIRA, 2021; IRIBARREM, 2017; LIMA, MORAES, 2010).

Foram encontrados na Praça Dom Pedro II 5.651 fragmentos, a maior parte de origem pré-colonial das fases Paredão (400), Manacapuru (323) e Guarita (6). 3.416 não foram identificados, e 400 foram datados de períodos posteriores à colonização. Esses fragmentos são, em ordem: “421 de material construtivo, 260 são vidros, 182 de louça, 2 de plástico, 65 de metais, 59 ossos, 68 líticos, 7 de lamparinas, 1 de carvão e 1 não identificado” (PEREIRA, 2021, p. 78).

Durante a realização do ArqueoUrbs, iniciou-se, em 2003, o restauro da referida praça, sendo encontradas quatro igaçabas da fase Paredão datadas de 1.500 anos. Em relação às disputas pela memória, lideranças indígenas foram contrárias à remoção dessas urnas, considerando o ato um desrespeito aos espíritos de seus antepassados. Os arqueólogos e demais profissionais envolvidos, por outro lado, defendiam que elas deveriam ser resgatadas para serem preservadas (PEREIRA, 2021; IRIBARREM, 2017). Nas falas dos indígenas fica bastante claro que não se tratavam simplesmente de peças arqueológicas, mas de relicários sagrados e caros às suas culturas. Saberes tradicionais e a ciência Ocidental entraram em choque.

A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB defendeu

que, caso não fosse possível evitar a remoção, que as urnas fossem entregues ao movimento indígena. As lideranças indígenas e o IPHAN, após longos debates, entraram em consenso. Para dar prosseguimento aos trabalhos de remoção, foi realizada uma cerimônia de autorização por Pajés de diferentes etnias: Tukano, Apurinã e Dessana (PEREIRA, 2021; IRIBARREM, 2017). Em entrevista à *Folha de São Paulo*, Genival de Oliveira, da COIAB, comentou que “O terreno onde estão as urnas é sagrado. Daí a necessidade da pajelança, faz parte da nossa cultura” (FOLHA DE SÃO PAULO, 08/08/2003).

Elas foram entregues ao Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), estando uma em exposição e as demais na reserva técnica da instituição (LIMA; MORAES, 2010; IRIBARREM, 2017; PEREIRA, 2021). A História, a Antropologia e Arqueologia, enquanto ciências metodologicamente e teoricamente organizadas, não levaram em conta os laços que uniam as igaçabas e os grupos que as reivindicavam na hora de decidir a quem cabia a tutela, priorizando a patrimonialização e a musealização dos artefatos. Isso nos lembra, como afirma o historiador Jacques Le Goff, que:

De fato, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores (LE GOFF, 2013, p. 535).

A afirmação de Le Goff vai ao encontro das reflexões de Pierre Nora, que também se dedicou ao estudo da memória. Ao comentar a relação entre memória e História, Nora é categórico ao declarar que enquanto a primeira “emerge de um grupo que ela une”, sendo plural, a História “pertence a todos e a ninguém” (NORA, 1993, p. 09). No momento em que foram resgatadas, as urnas funerárias deixaram de ser vistas, pela ciência Ocidental, apenas como elementos que uniam culturalmente grupos específicos, tornando-se patrimônios públicos.

A peça em exposição foi possivelmente utilizada no enterro de um chefe indígena. Após a análise de especialistas, constatou-se que se trata de um exemplar da tradição Borda Incisa/

Barrancóide. A arqueóloga Helena Pinto Lima informa que essa tradição é representada, na Amazônia Central, pelas fases Manacapuru e Paredão:

A primeira, caracterizada por grande variabilidade formal, mas sempre com as bordas expandidas características à tradição. O vasilhame é temperado com o cauxí, uma esponja de água doce comumente encontrada em rios de águas pretas. A decoração, um tanto rebuscada, consistiria essencialmente na modelagem de figuras abstratas, zoomorfas e antropomorfas, em incisões de todos os tipos e também no engobo. Já a fase Paredão teria uma variabilidade formal pequena, principalmente quando comparada com outras fases cerâmicas da Amazônia. As formas mais comuns seriam os vasos com alça (fruteiras), cuias, grandes urnas funerárias e panelas sem decoração. A decoração, mais rara, era feita através de pintura vermelha com motivos geométricos em espiral e em gregas, e apêndices antropomorfos (sempre aplicados nas urnas). O tempero mais utilizado seria também o cauxí (LIMA, 2008).

**Figura 4 - Igaçaba da tradição Borda Incisa/Barrancóide. Acervo do Museu Amazônico.**



Fonte: autor.

Nas escavações realizadas entre 2007 e 2012 no Paço Municipal, foram encontradas igaçabas nas fundações do prédio. Os arqueólogos, dessa vez, possivelmente influenciados pelas reivindicações das lideranças indígenas feitas anteriormente (2003) e com a intervenção do Ministério Público, decidiram não realizar a remoção, as deixando expostas como foram

encontradas (IRIBARREM, 2017).

No início de 2021, o vereador Marcelo Serafim, tendo como base as reivindicações dos movimentos e organizações indígenas, enviou ao prefeito de Manaus uma proposição para a criação de um memorial indígena na Praça Dom Pedro II:

A presente proposição objetiva o reconhecimento da atual Praça Dom Pedro II, localizada no Largo Paço da Liberdade, como local sagrado dos povos originários que habitaram esse mesmo espaço no período pré-colonial, sendo utilizado como cemitério indígena comprovado por escavações realizadas naquele sítio arqueológico. Dessa forma, propõe-se a criação do MEMORIAL ALDEIA DA MEMÓRIA INDÍGENA DE MANAUS, haja vista o alto valor histórico e arqueológico desse espaço sagrado dos povos indígenas originários. A criação do referido MEMORIAL, além do relevante interesse cultural, atende aos anseios dos representantes e estudiosos das várias etnias existentes no Amazonas, bem como reconhece a maior concentração e diversidade étnica do país e do mundo, atualmente concentrada nas regiões do alto Rio Negro e Solimões, devido ao massacre que se deu ao longo da História, a partir desse Marco Zero do processo civilizatório originado nessa praça, que está localizada no centro do Largo do Paço da Liberdade. Em anexo, segue sugestão de placa para o Memorial a ser criado (GARCIA, 2022).

Naquele mesmo ano a proposição foi aprovada e a prefeitura inaugurou na praça, em 19 de abril, a ‘Aldeia da Memória Indígena de Manaus’, um memorial em homenagem aos povos indígenas que habitaram a região e sepultaram seus entes nesse sítio histórico. Na ocasião o prefeito fez um pedido de perdão histórico:

Às margens do Rio Negro, onde nasceu a cidade de Manaus, aos povos indígenas peço PERDÃO HISTÓRICO com este reconhecimento, após 351 anos. Desde 1542, quando aqui chegou o primeiro homem branco, vocês já estavam aqui. O que é de vocês a vocês retorna – com o reconhecimento do poder público municipal (GARCIA, 2022, p. 22).

Essa ação, fruto de anos de reivindicação de grupos indígenas, tendo à frente João Paulo Barreto, doutor em antropologia social, e Ivan Tukano, da Associação Indígena Yepamahsã dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, nos lembra que todos buscam o direito à memória, pois como registrou o historiador Charles-Olivier Carbonell,

[...] “nenhum grupo é amnésico. Para qualquer grupo recordar-se é existir; perder a memória é desaparecer. Não ultrapassou o homem a animalidade quando

com o auxílio das palavras conseguiu acrescentar a uma memória instintiva, programada mesquinamente para a ilusória eternidade da espécie, a memória cultural única capaz de exorcizar a morte e fundar a hereditariedade dos saberes? (CARBONELL, 1992, p. 07).

Ponderando sobre a importância desse cemitério, o professor Agnello Bittencourt, no final da década de 1960, escreveu que “A atual geração que hoje habita Manaus ignora o fato, mal podendo avaliar que ali foram sepultados muitos antepassados nossos, de raça e mesmo de sangue” (BITTENCOURT, 1969, p. 32). Tal afirmação, passadas mais de cinco décadas, têm um quê de atual, dado o preconceito contra as origens nativas da população.

Nesse sentido, a artista plástica e pesquisadora Bernadete Andrade considera a Praça Dom Pedro II um espaço sagrado, de memória e esquecimento. Sagrado para os indígenas do período pré-colonial, que ali sepultavam e cultuavam seus antepassados, e também para os seus descendentes. De memórias das diferentes cidades, da indígena, da do Largo do Pelourinho e da *fin-de-siècle* com a Belle Époque. De esquecimento da nossa identidade, da má conservação e vilipêndio ao patrimônio (ANDRADE, 2004, p. 37).

Distante da região central, na zona Norte, as disputas pela memória em torno de antigos cemitérios indígenas também são intensas. Em 2001 foi descoberto no Conjunto Nova Cidade um grande cemitério de 250 mil metros quadrados, distante 15 quilômetros da margem esquerda do Rio Negro. As terras são propriedade da Superintendência Estadual de Habitação (Suhab). Cerca de 14 urnas foram recuperadas e os restos mortais analisados. Foi constatado que as peças possuem mais de 700 anos. Infelizmente o local encontra-se abandonado, com muitas urnas degradadas (MEDEIROS, 2012). Também é recorrente o roubo desses materiais, vendidos a peso de ouro para colecionadores locais e internacionais.

Anos mais tarde, em 2018, cerca de 120 famílias indígenas de pelo menos 13 etnias ocuparam a região, dando origem à comunidade Cemitério dos Índios, hoje denominada Nova Vida. Atualmente com mais de 2.400 famílias, nela habitam indígenas dos povos: Munduruku,

Kambeba, Baré, Apurinã, Mura, Kokama, Dessano<sup>2</sup> e outros povos.

Um dos líderes da ocupação afirmou que “Estamos nesse lugar pelos nossos antepassados, queremos preservar isso e da melhor forma possível. A ideia é que a gente fique aqui porque, na verdade, este lugar é direito de todos nós, indígenas”. Além do acesso à moradia, eles também buscam a preservação da memória de seus antepassados, preocupando-se com a preservação do antigo cemitério indígena, apesar de o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ter constatado que foram causados danos ao sítio histórico (ROCHA, 2018).

Infelizmente, como vários lugares da cidade, a comunidade foi tomada pelo tráfico de drogas e pela briga entre facções criminosas. Pelo menos três lideranças indígenas foram assassinadas nos últimos quatro anos. Passou a imperar a lei do silêncio. Pode-se dizer que essa é a triste continuidade de um violento processo de apagamento cultural, que causou e continua causando a morte milhares de povos indígenas, o abandono e profanação de seus espaços sagrados e de sociabilidade.

De Norte a Sul, do Ocidente ao Oriente, são travadas todos os dias disputas pela memória. De um lado temos as classes dominantes, que lutam para manter o *status quo* e um passado idílico que possibilita sua legitimação. Do outro, grupos historicamente marginalizados, por muito tempo sem voz, e que só nas últimas décadas, após lutas renhidas, conseguiram ocupar espaços antes inalcançáveis. Os embates são violentos, transformando-se, nos dizeres do historiador catalão Josep Fontana, em guerras da história (FONTANA, 2004). A mudança dos nomes de ruas e praças que homenageavam colonizadores e torturadores, e, no caso do presente estudo, o reconhecimento e preservação de um cemitério indígena, são vitórias que devem ser comemoradas efusivamente.

---

<sup>2</sup> Forma como esse povo se referência internamente.

## Considerações finais

Nas sociedades indígenas, a morte é vista como uma etapa importante da trajetória humana na terra. Em algumas etnias, ela é comemorada efusivamente, com rituais que levam meses para ser concluídos. Tupinambá, bororo, marubo, kaingang, caapores. Cada um tem sua forma de se relacionar com a morte e com os mortos. Dessa feita, os cemitérios indígenas são espaços de importância imensurável, palco de rituais de recordação dos antepassados, cujos espíritos são caros a esses homens e mulheres.

Os indígenas que habitavam desde priscas eras o território onde Manaus foi fundada na segunda metade do século XVII – Baré, Passé, Tarumã, Manáos e Baniwa – enterravam seus mortos em locais específicos. Seus cemitérios estavam localizados onde os colonizadores construíram a fortaleza, símbolo do poderio da metrópole na região e, de forma simbólica, do domínio sobre o outro, que teria sua sociedade, cultura e lugares de referência desestruturados. O processo foi tão violento que, já no século XIX, os cemitérios indígenas já estavam sem uso, transformados em locais de passagem e objetos de curiosidade da população e viajantes, estes últimos fazendo importantes registros desses espaços.

Nas últimas décadas organizações indígenas localizadas em Manaus lutaram pelo reconhecimento dos cemitérios indígenas como espaços sagrados e de memória. Em 2021 foi inaugurada na Praça Dom Pedro II, construída sobre um grande cemitério, a ‘Aldeia da Memória Indígena de Manaus’, um marco no reconhecimento do extermínio promovido por séculos contra os povos nativos. Em meio a essa luta foram descobertos novos cemitérios indígenas, localizados na zona Norte da cidade. A descoberta veio acompanhada da reivindicação de direitos ancestrais sobre essas terras, com o estabelecimento de comunidades de diferentes etnias que buscam o acesso à moradia e a preservação da memória de seus antepassados, dando novo fôlego a antigas lutas e alertando a população sobre a importância da preservação patrimonial e cultural.

## Referências bibliográficas

ACUÑA, Cristóbal de. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1941.

AGNOLIN, Adone. *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2002, v. 45, n° 1.

ANDRADE, Maria Bernadete Mafra. *Praça D. Pedro 2°*: Tesouros arqueológicos ressuscitam passado. Jornal do Commercio, Manaus, 24 e 25 de outubro de 2004, p. 37-37. A PROVÍNCIA, 06 ago 1885.

BITTENCOURT, Agnello. *Fundação de Manaus – Pródromos e Sequências*. Manaus: Artenova, 1969.

\_\_\_\_\_. *Manaus – sua origem e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Boletim Geográfico – IBGE, v. 7, n. 76, p. 385-395, jul. 1949.

BOTELHO, João Bosco; TADROS, Vânia Maria Tereza Novoa. *A histórica resistência do Pajé*. In: *Amazônia em Cadernos*, n. 6, jan/dez, 2000.

BRAGA, Robério. *Os primeiros cemitérios de Manaus*. Série Memória, SEC-AM, 2003.

CARBONELL, Charles-Olivier. *Historiografia*. Lisboa: Teorema, 1992.

CARVAJAL, Frei Gaspar de. *Descobrimento do Rio das Amazonas*. Traduzidos e anotados por C. de Melo-Leitão. São Paulo; Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941.

CARVALHO, Eliane Knorr. *Canibalismo e antropofagia: do consumo à sociabilidade*. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP – USP, 08 a 12 de setembro de 2008.

EXPOSIÇÃO, 07 mar 1882.

FOLHA de São Paulo, 08 ago 2003.

FONTANA, Josep. *A História dos Homens*. Bauru (SP): EDUSC, 2004.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Barés, Manãos e Tarumãs*. *Amazônia em Cadernos*, v. 2, n°s 2/3, Universidade do Amazonas – Museu Amazônico, 1993/1994.

\_\_\_\_\_, José Ribamar Bessa. *O Lugar Sagrado da Barra*: Manaus. Taquiprati, 15/02/2004. Disponível em: <https://www.taquiprati.com.br/cronica/302-o-lugar-sagrado-da-barra-manaus>.

\_\_\_\_\_, José Ribamar Bessa. *Tenório: o Memorial indígena e o Pirarucu-de-Casaca*. Taquiprati, 28/02/2021. Disponível em: <https://www.taquiprati.com.br/cronica/1570-tenorio-o-memorial-indigena-e-o-pirarucudecasaca>.

\_\_\_\_\_, José Ribamar Bessa (coord.); PINHEIRO, Geraldo Pantaleão Sá Peixoto; TADROS, Vânia Maria Tereza Nova; SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo; COSTA, Hideraldo Lima da. *A Amazônia Colonial (1616-1798)*. 5º ed. Manaus: Editora Metro Cúbico, 1991.

GAMA E ABREU, José Coelho da, Barão de Marajó. *As Regiões Amazônicas – estudos chorographicos dos Estados do Gram Pará e Amazonas*. Lisboa: Imprensa de Libanio da Silva, 1895.

GARCIA, Etelvina. *Manaus e seus Cemitérios: histórias de vidas e legados*. Manaus: Concultura/Norma Editora, 2022.

GONZATTO, Camila. Conversa com Sandra Benites: “As cidades são cemitérios indígenas”. C& América Latina, 03/03/2021.

IRIBARREM, Camila Garcia. *Visões de mundo: uma etnografia do fazer arqueológico no Paço da Liberdade – Manaus-AM*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2017.

JORNAL do Commercio, 12 jan 1907.

JORNAL do Commercio, 10 ago 1907.

JORNAL do Commercio, 16 dez 1949.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. 7º ed. revista – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LIMA, Helena P.; MORAES, Bruno. *Produção de conhecimento e preservação em debate: aspectos da arqueologia na cidade de Manaus*. Revista de Arqueologia, volume 23 – n.1. 90-107, 2010.

LIMA, Sérgio Eduardo Moreira; COUTINHO, Maria do Carmo Strozzi (orgs.). *Pedro Teixeira, a Amazônia e o Tratado de Madri*. Brasília: FUNAG, 2016.

MARCOY, Paul. *Voyage à travers l’Amérique du Sud, de l’Océan Pacifique à l’Océan Atlantique*. Paris: Librairie de L. Hachette etc Co, 1869.

MEGGERS, Betty J. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Trad. Maria Yedda Linhares. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

MEDEIROS, Girlene. *Cemitério indígena de 700 anos está abandonado há uma década no AM*. G1 Amazonas, 21/09/2012. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2012/09/cemiterio-indigena-de-700-anos-esta-abandonado-ha-uma-decada-no-am.html>.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Roteiro Histórico de Manaus*. Vol I. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1998.

- MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Portugal: Publicações Europa-América, 1970.
- NEVES, Eduardo Goes. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2006.
- NORA, Pierre. *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. Trad. Yara Aun Khoury. Proj. História. São Paulo (10), dez. 1993.
- PEREIRA, William Rodrigues. *Entre o Passado e a “Modernidade”*: Uso e Ressignificação do Espaço Público Praça Dom Pedro II – Manaus/AM. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2021.
- PORRO, Antônio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- RAPP PY-DANIEL, Anne. *Os contextos funerários na arqueologia da calha do Rio Amazonas*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Universidade de São Paulo – USP, 2015.
- RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ROCHA, Karol. *Índigenas ocupam área arqueológica e afirmam ter direitos sobre terra em Manaus*. A Crítica, 31/08/2018. Disponível em: <https://www.acritica.com/manaus/indigenas-ocupam-area-arqueologica-e-afirmam-ter-direitos-sobre-terra-em-manau-1.196875>
- ROMANO, Ruggiero. *Os Mecanismos da Conquista Colonial*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. Revisão de Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e frei Venâncio Willeke, OFM; apresentação de Aureliano Leite. 7º ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982.
- SOUZA, Francisco Bernardino. *Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, 1988.
- SZTUTMAN, Renato. *Rituais*. Povos Indígenas do Brasil. Agosto de 2008. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Rituais>. Acesso em 09/04/2023.
- VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros*. 2 vols. Rio de Janeiro/Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1972.
- WRIGHT, Robin Michael. *As formações sociorreligiosas da Amazônia indígena e suas transformações históricas*. Cienc. Cult. vol. 60, nº 4. São Paulo, out. 2008.
- ZARUR, George de Cerqueira Leite. *Kuarup*. Rota Brasil Oeste, 25/08/2003. Disponível em: <http://www.brasil Oeste.com.br/2003/08/kuarup-4/>. Acesso em 09/04/2023.1

## “Lá vem os negros de Curral de Fora”: memórias trançadas na formação de um quilombo baiano

“Here it comes the black people from Curral de Fora”: entangled memories in the formation of a quilombo baiano  
“Aquí viene los negros de Curral de Fora: recuerdos trenzados en la formación de um quilombo baiano

Manuel A. Malvar Neto<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo conduz a proposta de apontamentos teóricos, divididos em três tópicos e apoiados nos saberes do quilombo de Curral de Fora assim, como nos autores que ofereceram suas reflexões sobre o tema, com o objetivo de compreender como as identidades e as memórias da comunidade vem sendo construídas historicamente

**Palavras-chave:** Memória; Identidade; Quilombola;

**Abstract:** This article conducts the proposal of theoretical appointments, divided in three topics, and based on the knowledge of the quilombo Curral de Fora and in the authors that offered their reflections on the subject, with the goal of understanding how identities and memories from the community are being built historically.

**Keywords:** Memories; Identities; Quilombola;

**Resumen:** Este artículo propone apuntes teóricos, divididos en tres temas, y sustentados en el conocimiento del quilombo Curral de Fora así como de los autores que ofrecieron sus reflexiones sobre el tema, con el objetivo de comprender cómo se han construido históricamente las identidades y memorias de la comunidad.

**Palabras clave:** Memorias; Identidad; Quilombola

### Introdução

Localizada nas proximidades do município de Água Fria, a comunidade reconhecida legalmente como quilombola em 2013 pela Fundação Cultural Palmares foi contemplada, através do edital Makota Valdina em 2023, com a produção de um documentário sobre sua história. Em parceria com a Escola Estadual João Durval Carneiro, o Grupo de Estudos e Pesquisa em Ensino de

---

<sup>1</sup> É licenciado em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS. Professor na rede privada de ensino na cidade de Feira de Santana - BA, atuou como pesquisador no Grupo de Estudos e Pesquisa em Ensino de História e o Grupo de Pesquisa Artes do Corpo, Memória, Imagem e Imaginário da Universidade Estadual de Feira de Santana. E-mail: manuelmalvar7@gmail.com

História e o Grupo de Pesquisa Artes do Corpo, Memória, Imagem e Imaginário da Universidade Estadual de Feira de Santana iniciaram os trabalhos teóricos e práticos no mês de maio de 2024. Inserido no contexto de uma equipe interdisciplinar que contou com dois técnicos audiovisuais, três estudantes de graduação e dois coordenadores, atuei como professor pesquisador até o fim das atividades em novembro do mesmo ano.

Como parte de um grupo, estive entrelaçado pela dialética inerente ao saber histórico-científico produzido na coletividade. Enquanto professor pesquisador, lancei mão de sugestões metodológicas e conceituais que nem sempre foram contempladas pela coordenação do projeto, ao passo que outras encontraram livre caminho para buscar respostas, o que não constitui nenhuma anormalidade no processo acadêmico. No entanto, durante as gravações da obra audiovisual, as intenções do pesquisador foram pouco a pouco se afastando daquelas que estruturaram o roteiro geral do filme.

A partir da inquietação gerada pelo cenário, comecei a elaborar a ideia de um artigo que, longe de constituir um distanciamento integral do trabalho efetuado nos grupos, iria propor discussões teóricas que não tiveram espaço na produção audiovisual, seja pelo formato, pela duração esperada do projeto ou por discordâncias conceituais no campo de estudos da cultura popular, da identidade e da memória coletiva. Tendo em vista que toda pesquisa é composta pelos elementos do desencontro, da frustração e dos erros, gostaria de deixá-los a vista nesta introdução.

Depois de um debate envolto por muitas semanas de organização e levantamentos, o cronograma de atividades da equipe estava definido. No corpo do itinerário, uma questão imprescindível entre as outras. Quantas viagens de campo? O número exato nos fugiu da ponta da caneta. Diante da complexidade do tema estudado, e por se tratar na prática de um trabalho de pesquisa oral, sugeri que no mês de Julho, acordado pelos integrantes do grupo como sendo o período escolhido para a confecção das filmagens, fossem feitas 4 viagens de campo após a de

reconhecimento concluída em maio, ainda que o ideal circulasse por uma quantidade maior. Contudo, em face das dificuldades de transporte, de agenda dos membros da equipe e do entendimento da coordenação de que o trabalho deveria ser breve, haja vista a data limite de entrega de material ao fim do ano, foram efetuadas ao todo 3 viagens de campo, nos meses de maio, julho e agosto.

Considero uma quantidade de viagens insuficiente para uma proposta de análise exaustiva de fontes orais, e portanto, o artigo não se configura como tal. Em contribuição para essa escolha também se fazem presentes a pouca variedade de fontes, que em sua maioria foram selecionadas ou pela liderança da comunidade ou pela coordenação do projeto, e as estruturas e objetivos distintos entre as perguntas efetuadas aos entrevistados. Atuando ao lado de um dos coordenadores nos questionamentos aos entrevistados, não houve diálogo acerca dos formatos das perguntas, dos tópicos que seriam tocados ou dos caminhos a se tomar em conjunto naqueles relatos mais difíceis de serem instigados. Em outras palavras, duas pesquisas estavam em curso simultaneamente. Considero isso um importante aspecto que influenciou no tratamento que fiz das fontes estabelecidas.

Diante do desenhado acima, das escolhas possíveis para o professor pesquisador no contexto de seu trabalho em grupo e das contribuições que estão no seu campo de ação, discuto, no primeiro tópico, como em Curral de Fora o trabalho de laborar a identidade cultural e a memória coletiva passa por estuciar a partir dos silêncios dos mais velhos. No segundo, analiso as fontes ao lado das elaborações no tocante à memória da comunidade e da produção de sentidos carregada pelas mãos dos moradores. No terceiro e último tópico, discorro a respeito das lacunas e problemas da pesquisa, no que pode ser sonhado a partir das fontes.

Os apontamentos teóricos aqui rascunhados não esgotam o tema, nem estabelecem regras universais, mas apresentam caminhos e reflexões que podem ao mesmo tempo iluminar e confundir pesquisadores ansiosos por suas primeiras viagens de campo, enchê-los de incertezas,

questionamentos, imaginações, inquietudes diante das fontes orais, tudo que provoque o invencionar crítico do passado.

### Os silêncios

No curso da estrada de terra é possível adivinhar o tecido verde cortado por pequenas vegetações e alguns animais de pasto matando o tempo entre mordidas e olhares. Choveu. O caminho avista distâncias, mais de trinta quilômetros percorridos entre a dita sede de Água Fria e a comunidade quilombola de Curral de Fora dimensionam a lonjura do trajeto, o vaivém que os moradores precisam fazer para ir até a feira da cidade vender os frutos de seu trabalho. Tida como amaldiçoada pela polêmica condenação de uma imagem de Santo Antônio, Água Fria guarda dos períodos de outrora apenas poeira, vazios, a falta de arquivos oficiais de quando o pequeno município era uma grande sesmaria no hoje Estado baiano marcam uma longa tradição, afinal, no Brasil, partes consideráveis de documentos da escravidão encontraram destino nas fogueiras, na tentativa desesperada na época de apagar o passado recente.

Em contrapartida a falta de acervos físicos e de fácil acesso, os moradores de Curral de Fora desenham a história da comunidade a partir do silêncio de seus pais, mães, avós e avôs, que não contaram a eles no ontem o que agora desejam saber no presente. Maísa, uma das lideranças da Associação, foi a principal responsável pelo processo de buscas por materiais para a certificação pela Fundação Cultural Palmares<sup>2</sup>, concedida em 2013. Sua iniciativa pessoal, tracejada pela necessidade dos direitos oferecidos por lei pelo Estado e pela urgência de compreender sua

---

<sup>2</sup> A Fundação Cultural Palmares desempenha um papel indispensável no processo de reconhecimento legal da identidade quilombola. Ela é responsável pela certificação do território, o que é um instrumento para garantir direitos territoriais e culturais, incluindo acesso a políticas públicas na esfera da saúde e educação. Além disso, a FCP também desenvolve ações para promover e preservar as manifestações culturais das comunidades quilombolas, reforçando a identidade e a memória dessas populações, garantindo que suas práticas e histórias sejam reconhecidas e protegidas. Embora o reconhecimento da identidade quilombola seja um processo realizado pela Fundação Palmares, ela também atua em parceria com outros órgãos do governo, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), para apoiar a regularização fundiária dos territórios quilombolas.

identidade, tornou-se uma mobilização coletiva para que o reconhecimento legal fosse concretizado. Sobre a experiência de pertencer àquela terra e a procura por respostas que dissessem mais sobre si, Maísa pontua que:

Crescer na zona rural, ou seja, no quilombo, foi bom pra mim porque depois eu tive a oportunidade de sair da comunidade, mas de querer voltar pra comunidade pra resgatar as minhas raízes. Porque quando eu descobri qual eram as minhas raízes eu queria entender, mas como não tinha quem me explicasse eu fui estudar. Na minha infância eu vivi tudo o que vivi, mas não sabia nem que era quilombola, porque nós não sabíamos. Só viemos descobrir que éramos quilombolas em 2013, então foi uma infância com uma origem oculta, esconderam nossas origens, vivíamos como quilombolas, mas não sabíamos o que era. Então em 2013 pra cá foi que nós conseguimos buscar respostas para nossa comunidade.

A fala de Maísa a respeito do silêncio dos mais velhos se repetirá através de outros personagens ao longo do texto. Apesar de alguns relatos compartilhados por múltiplas vozes em relação à parentes que foram pegos no mato e de fugas que precisavam ser executadas devido à proximidade dos captores interessados na reescravização, a maioria dos testemunhos nas entrevistas apontou para o emudecimento das histórias guardadas por familiares e vizinhos. Um sentimento revela-se motivador fundamental para isso, sentido ligado ao olhar atento para os perigos que talvez pudessem ser acordados de seu sono no chão de outros tempos se ouvissem barulhos. O medo. Voltar para o passado podia ser angustiante para os idosos que de alguma forma temiam reviver traumas assombradores do quilombo, feridas não tão antigas assim, ainda abertas.

As raízes das quais Maísa se refere, focos do interesse de resgate por suas mãos, estavam escondidas, ocultas como ela mesmo descreve, possivelmente pelo efeito devastador do trauma e das condições para lidar com ele disponíveis aos quilombolas de Curral de Fora naquele momento, afinal, como afirma Pollak (1989), “(...) um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação” (p. 11). No entanto, para que Maísa desconfiasse de algo represado no subterrâneo da comunidade e, depois, encontrasse uma parte sem explicação daquilo que ela buscava entender, se fazia necessário que houvesse entalhes da árvore rompendo a calçada, pequenos ramos à vista

observáveis pelo tempo espreado na terra por seus cultivadores.

As tias que teciam artesanato com a palha de ariri, as músicas entoadas nas noites de samba, as rezas dos adultos na parte de dentro da casa enquanto as crianças cantavam roda do lado de fora, a raspagem da mandioca ao lado da mãe, os dedos pequenos agarrados na enxada ao lado do avô na roça, cavar buracos para a maniva, pegar picula por entre as cebolas bravas nascidas no inverno. Uma realidade desvelada ao seu redor, na qual sua família, amigos, colegas compartilhavam de práticas semelhantes, aprendidas pela companhia próxima daqueles mais velhos que estendiam suas sabedorias. Não contavam. Conforme o passado não era referido nominalmente, as práticas permaneciam vivas, eram ensinadas, passadas de geração em geração. O narrar silencioso dos mais velhos se dava pelo fazer. Onde falar não é possível, fazer permite humanizar o que o trauma coisificou. Sobre isso, Assman (2011) inscreve:

(...) o local traumático se vê assinalado pela impossibilidade de se narrar a história. A narração da história está bloqueada pela pressão psicológica do indivíduo ou pelos tabus sociais da comunidade. Expressões como pecado, vergonha, coação, poder do destino, sombras são palavras tabus, conceitos velados que não manifestam, mas afastam o que não pode ser dito, encerrando tal coisa em sua própria condição inacessível (ASSMAN, 2011, p. 349).

Enveredar pelo que não pode ser dito, este foi o trabalho que a comunidade de Curral de Fora teve de fazer para escrever sua própria história, apoiando-se nos ombros daqueles que lavraram a terra para que aquela comunidade fosse quilombola muito antes de ser reconhecida como tal em um pedaço de papel. Corroborando com o relato de Maísa, a artista Rachel, brincadora de transformar pedaços da natureza em histórias, conta que foi ensinada quando era pequenininha, pela tia, e que, na verdade, “a gente não aprendeu o artesanato pelo fato da gente ser quilombola, nós primeiro aprendemos artesanato e depois com vários tempos descobrimos que éramos quilombolas”. O viver como sem saber que era aparece mais uma vez. A origem ocultada, aos poucos, vai sendo percebida nos detalhes que antigamente podiam passar batidos pelos moradores.

Na investigação que levaria ao certificado emitido pela Fundação Cultural Palmares em

2013, Maísa queria entender os motivos da exclusão social da comunidade dentro da região de Água Fria, o porquê da proximidade da morada com o rio, o porquê da sua cor. Os idosos ainda vivos e morando em Curral de Fora foram inquiridos por ela, a curiosidade inadiável diante de anos acumulados de memórias. Silêncio. Dona Maria, entrevistada na ocasião de um dia meio nublado de julho, perfeito para a iluminação da filmagem e uma visita intrometida da equipe de câmeras na mão, compartilha que “Não ouvia nada, de antes a gente não ouvia nada. Eu diria que eu de antes não conhecia quilombola não tô conhecendo agora”. Maisa, por sua vez, discorre mais sobre o processo de escuta:

Na realidade foram poucos os que me contaram porque alguns tinham medo, alguns não queriam mexer nisso, ouvi muito isso “Ah não vamos mexer nisso não, isso ficou no passado, a gente não vai ganhar nada com isso, foi muito sofrimento” Aí como no nosso quilombo vizinho, Vila Nova, tiveram muitos problemas por causa das terras então muitos também tinham medo, os idosos tinham medo de repetir a mesma história.

Dona Maria, assim como Maisa, Rachel e demais moradores de Curral de Forra entrevistados, sentiam significativas lacunas a respeito da história e herança quilombola da comunidade em suas vidas. Os vazios produzidos podiam ser tanto pelo medo da volta do sofrimento quanto pelo bloqueio que é para a pessoa inquirida narrar sobre sua própria trajetória pessoal pois ela, como justifica Pollak (1992), “(...) tem muita dificuldade para entender esse súbito interesse. Já é difícil fazê-la falar, quanto mais falar de si” (p. 13). Assim como as perguntas formuladas por trás das lentes precisariam de modificações para obter respostas mais abrangentes, Maisa também precisou adotar outras maneiras de fazer falar os mais velhos, formas de vencer o medo. Sua busca por provas nas lembranças, nas fotografias e nos objetos precisava ser acompanhada de uma intervenção mais direta sobre os receios dos idosos com a disputa por terras. Sobre o processo, ela comenta:

Ai eu fui estudar o assunto das terras, da regularização fundiária, como poderíamos mudar essa história e contar uma história diferente pra que não tivéssemos problemas com os fazendeiros da comunidade (...) ai fui marquei a reunião com os fazendeiros, expliquei o que estava acontecendo, o que iríamos fazer, disse que não iríamos tomar a terra de ninguém, que nós só estávamos tentando contar a nossa história pra melhorar a nossa vida, pra trazer recurso pro nosso povo

e eles entenderam. Aí voltei para os idosos, contei o que tinha acontecido na reunião, levei alguns deles também para a reunião com os fazendeiros e aí eles depois foram se abrindo e aí foram contando que além de sermos descendentes de escravos, como eles contavam, depois foi que eu ensinei que era de escravizados, eles também, nós também éramos descendentes de índios, e aí foi onde veio a nossa mistura né?

A mistura, mencionada por Maísa, recebeu o nome cunhado por ela de Indióbola. Os idosos, convencidos pela liderança e mobilização da comunidade, começaram a vasculhar em suas lembranças qualquer pedaço valioso de história que pudesse ser utilizado pelo coletivo de moradores como prova de sua identidade para as instituições legais responsáveis pela certificação e reconhecimento das terras. Onde antes se escutava o silêncio e o narrar através do fazer, agora era possível acompanhar o bater tímido de palmas ditando o ritmo das memórias. Importante ressaltar que, na esteira de Assman (2011), “O desejo de se comunicar com a posteridade não foi aqui impulsionado pela necessidade de autoeternização; surgiu a partir da persistência de um perigo” (p. 378). Seja a ameaça velada de repetir a mesma história de outras comunidades quilombolas, ou o risco de se perder a oportunidade de amparo pelo Estado, a decisão, e sobretudo a possibilidade de falar, acompanha as condições oferecidas pelo presente.

Nos encontros com os mais velhos, a comunidade iniciou a recomposição do passado através das recordações compartilhadas. A costura da terra, manejo demorado que exige paciência e destreza, foi ajuntando linhas de diferentes cores, espessuras, constâncias, um bordado que a partir das conversas apresentava um mapa diferente daquele convívio em Curral de Fora. De um lado, as tradições de sua gramática, com as quais estavam familiarizados desde a infância, as rezas, a roça, o artesanato, o samba, do outro, os relatos de migrações de sobrevivência, de fugas coordenadas pela mata, da figura de um feitor arrependido que esconderia famílias lá pra cima do rio Paracatu, algumas histórias nunca antes contadas para os netos e filhos dali. Dois passos ficavam evidentes. Conseguir a certificação através do reavivamento da memória coletiva, da resignificação das tradições sob o signo da história quilombola. Ou seja, evitar que Curral de

Fora se tornasse um local honorífico. A respeito disso, Assman (2011) elucida:

No local honorífico, uma determinada história não seguiu adiante, mas foi interrompida de modo mais ou menos violento. Tal história se materializou em ruínas e objetos remanescentes que se destacam nas redondezas. O que foi interrompido cristaliza-se nesses restos e não estabelece qualquer ligação com a vida local do presente, a qual não só prosseguiu, como também avançou para além dos restos sem nem tomá-los em conta (ASSMAN, 2011, p. 328).

A violência da escravidão, assim como a resistência secular à ela, fazem parte da história dos quilombos no Brasil. O trauma, que não termina com a abolição declarada em 1888 e que encontra novos métodos para continuar atualizado sobre os corpos dos descendentes de escravizados, é um eficiente aparelho de silenciamento, em especial das vítimas. Os antepassados de Curral de Fora, dentro do que lhes era viável, continuaram a passar de geração em geração ensinamentos que, sem mencionar o que teria ficado pra trás, semeavam a esperança de sobreviver no futuro, de manter aquilo que o trauma consegue sequestrar, a possibilidade de ser e possuir, a sua identidade. O cenário, encontrado pelos moradores, avisava um perigo.

Contudo, por mais que existissem escombros expostos ali entre aqueles que desejavam saber, ainda existiam ligações com o presente do que foi interrompido no passado. Pelas mãos e visões dos escavadores corajosos, Curral de Fora seria, naquele momento de primeiras escutas, um local de recordação, justo por aquilo que Assman (2011) coloca, já que "(...) sua história ainda não acabou; eles retêm objetos materiais remanescentes que se tornam elementos de narrativas e, com isso, pontos de referência para uma nova memória cultural" (p. 328). Paisagens de recordações desmoronando, muito menos por algum pretense arcaísmo ou atraso ou incivilidade do que pela notória insustentabilidade de memórias locais atingidas pelo trauma<sup>3</sup> infligido da escravidão, de

---

<sup>3</sup> Imprescindível destacar que são comunidades a todo tempo atacadas, e que são sitiadas, seja pelo discurso persecutório ou pela prática de governantes e latifundiários. Suas lideranças são assassinadas, suas culturas menosprezadas, os benefícios de políticas públicas travados pelo conflito de terra pautado em forças desproporcionais. Assim, existe um trauma sempre atualizado, que carrega as marcas da escravidão e que organiza a memória coletiva da comunidade, impõe silêncios e esquecimentos em meio a sobrevivência diante de perigos reais e a produção de si dos sujeitos durante a resistência, fabrica ruínas no ato deles de recordar

sua constante renovação em maneiras mais complexas de marginalizar, excluir, matar, esquecer. Ruínas, sim. É pelas ruínas que se torna possível sonhar o outro<sup>4</sup>.

Como fazê-lo? Dona Maria indica o caminho, diz que por ali está muito precisado disso, de trabalho. As mesmas mãos habilidosas que lidavam com o ariri, com a pindoba e a folha de bananeira as transformando em chapéus, bolsas, esteiras, deveriam agora trançar memórias, contar quantas braças seriam necessárias para reelaborar o passado da comunidade. Desafio. Apenas no coletivo seria possível situar as lembranças, enredá-las, encontrar sinais em comum. Pollak (1989) dá o tom da dificuldade que Curral de Fora teria pela frente:

Todo trabalho de enquadramento de uma memória de grupo tem limites, pois ela não pode ser construída arbitrariamente (...) O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro (POLLAK, 1989, p. 8).

A luta pela memória cujo o ano de 2013 foi o palco principal para os moradores do quilombo, se alongava para muito antes do século XXI e descortinava no horizonte trechos a serem percorridos léguas depois da morte daqueles que mergulharam primeiro nas rupturas entre o passado e o presente. O futuro seria construído, arduamente. E ele começava com Amansio Tomaz.

### Os ecos

Sentada em uma poltrona. Vestido azul-claro com desenhos de flores vermelhas, brancas e rosas acompanhadas de folhas marrons. O cabelo prateado preso em um coque enquanto ela posa de perfil para a câmera e conversa com a equipe. Dona Maria, de microfone lapela preso no peito, descreve um homem velho, pequeno, caboclo, bem moreninho. Alguém que segundo ela trouxe tanta coisa para aquele lugar do qual ela falava, sujeito do qual ninguém sabia de onde era e que apareceu, “rendando”, até um lugar chamado de O Saco. Trouxe filhos, netos, bisnetos. É seu

<sup>4</sup> Borges (2007) elabora a ideia de criação através do sonho em seu conto Ruínas Circulares.

bisavô, Amansio Tomaz. Por trás das lentes, Maisa acompanha distraída a entrevista da prima de sua mãe. Ela também possui parentesco com aquele homem, personagem fundamental na origem da comunidade de Curral de Fora. Maisa conta o seguinte:

A nossa história ela realmente começou com Amansio Tomaz. Amansio Tomaz era o bisavô da minha vó, a nossa história é muito recente. Ele era feitor dos escravizados lá na sede, o pelourinho era lá em Água Fria na cidade, na sede. Os escravizados quando chegavam eram lá onde eles eram pegos, eles eram presos, eles eram comprados, eles eram vendidos todos lá, então o bisavô da minha vó ele resolveu, ele vinha procurar, pegar, na realidade, os escravos que fugiam. Que já tinham os escravizados que fugiam, eles fugiam e iam para vários lugares, não era só aqui em Curral de Fora, eles povoaram o município de Água Fria então eles iam pro Catumi, iam pra Lagoa dos Carros, iam pra Cajueirinho, iam pra Riacho da Vitória e assim foram povoando aí foram pra Fazendinha, Maracaia e vieram pra aqui, Curral de Fora.

Durante as entrevistas, Maisa sempre fez questão de reforçar que Curral de Fora não era um ponto isolado na região e que Água Fria inteira seria também quilombola. As comunidades citadas, ainda que não reconhecidas pela lei, carregariam consigo marcas da história de fugitivos da escravidão. Ela e Dona Maria são as únicas durante as entrevistas a citarem a figura de Amansio Tomaz, o que deve ser lido com cautela tendo em vista a quantidade de entrevistados e os critérios utilizados na seleção das vozes à medida que o documentário era produzido. No entanto, uma provocação é bem-vinda, se pensarmos que, mesmo com a possibilidade de outras pessoas conhecerem a recordação do feitor fundador, o sumiço do personagem na memória da maioria dos moradores inquiridos indica a construção em andamento de um quadro coletivo de lembranças e que este passa por um longo processo de adesão, que envolve a escolha por parte da comunidade de quais sujeitos devem ser ouvidos, de quais passados pode ser feita Curral de Fora.

Inicialmente localizados no Urubu, hoje conhecido como Vila Nova, um quilombo irmão que está estabelecido no município limítrofe de Biritinga, os familiares dos atuais moradores de Curral de Fora migraram para o outro lado do rio, por motivações que não foram totalmente esclarecidas nos relatos. Maisa chega a comentar que a mãe saiu da antiga residência pois não

queria morar perto de sua avó, e que daí outras pessoas começaram a subir até àquela terra. As mudanças, as rupturas ligadas ao trauma, o silêncio predominante, eles instigam o desequilíbrio, o andar vacilante sem respostas, e o que vem sendo feito na comunidade é o movimento de colocar as coisas no lugar, armazenar as lembranças, apontar os sinais dos mais antigos que mostram pra onde se pode andar. O que está em jogo, quando se trata da memória, é a produção do sentido. No caso de Curral de Fora, um sentido em meio a turbulências.

Para Halbwachs (1990), um grupo “(...) resiste com todas as forças de suas tradições, e essa resistência não permanece sem efeito. Procura e tenta, em parte, encontrar seu equilíbrio antigo sob novas condições” (p. 137). Amansio Tomaz teria levado a princípio parte de seus familiares a um lugar seguro longe das tentativas de captura de outros sujeitos como ele, mais interessados em atender as demandas escravistas. Ali, poderiam viver sem os ditames de seus senhores, expressar modos de vida que fossem seus, ainda que cercados do medo de serem mais uma vez acorrentados. Assman (2011) afirma que “A memória produz sentido, e o sentido estabiliza a memória. É sempre questão de construção, uma significação que se constrói posteriormente” (p. 149). Como se dá a busca por equilíbrio no tempo pela comunidade de Curral de Fora nos últimos 11 anos?

Na seara de encontrar respostas sobre o passado, identificações entre amigos, irmãos, avós, de traçar o que é ser quilombola em Curral de Fora e ser contemplado pela lei, a caminhada se dirige ao que veio antes, motivada por questionamentos e imposições que ocorrem no agora. Amansio Tomaz ressurgue porque alguém procura seus passos, pergunta ao que foi calado, sente que o velho homem tem muito ainda a fazer pelos seus, o autoriza a ser recordado. Assman (2011) elucida:

(...) a memória sempre está submetida aos imperativos do presente. Afetos, motivações e intenções atuais são os vigias do recordar e esquecer. Eles determinam quais recordações ficam disponíveis ao indivíduo em um momento presente e quais se mantêm inacessíveis; além disso, produzem também os matizes valorativos específicos das recordações entre aversão moral e transfiguração nostálgica, entre relevância e indiferença (ASSMAN, 2011, p. 284).

Ou seja, ainda para Assman (2011), “(...) o local da recordação se estabiliza por meio da história que se conta sobre ele” (p. 349). Suspender o tempo nas costas, as diferenças e as semelhanças, sisificando<sup>5</sup> a memória coletiva do grupo, significando historicamente o que já passou e também o que permanece vivo. À medida que a história é contada, os sujeitos são narrados, e o que antes tinha um sentido diferente para a comunidade pode ser reinventado para a orientação deles nos combates do presente. Amansio Tomaz reaparece, e não é mais o mesmo. A pedra é erguida do solo, e será levada morro acima até que seja derrubada de novo; a tarefa flutuante entre a permanência e a descontinuidade, e a procura por sentido não termina, mesmo que a pedra seja mudada de lugar ou desapareça das vistas de quem sobe.

Portanto, a memória coletiva é o que fica após uma transformação da experiência individual realocada no conjunto. Por outro lado, é a lembrança significada na coletividade, fazendo desta um laço comunitário, mesmo que sem similitudes integrais entre as recordações e os lembradores e até com contradições mais graves – “isso é mentira, não aconteceu”. O fazer-se na diferença e semelhança mútua produz a memória coletiva na mesma medida, apesar de que por caminhos distintos, que fabrica a identidade cultural. Não é possível falar de uma sem perceber no centro a outra. O sentimento de coletivo através da memória não exclui a possibilidade de sujeitos que se enxergam fora ou em dissonância com o enredo das lembranças, e daí podemos falar de grupos dentro do conjunto geral da memória. Se o romperem, formarão talvez outra memória coletiva.

Se se mantêm ali, dão o caráter fluído da identidade, da memoração. Nenhum grupo cultural, nenhuma comunidade política, nenhum círculo social é “unifacetado”. Diremos então que nenhuma memória coletiva está livre de sofrer rasuras, rompimentos e “afastações”, seja entre os sujeitos que a alimentam, ou entre os elementos narrativos do seu corpo. Na produção do sentido, foram encontradas dificuldades. Maisa relembra que “Ainda é uma luta árdua para ensinar a comunidade

---

<sup>5</sup> Neologismo para o movimento eterno de Sísifo.

o verdadeiro significado do que é quilombo então ninguém sabia o significado ninguém sabia de onde, nós não sabíamos as nossas origens. Essa é uma realidade que nós precisamos enfatizar”.

Rachel, vai um pouco mais adiante:

Muita gente não queria nem ouvir falar nem o que que era Quilombola, não deixava nem a gente explicar o que que seria Quilombola, qual era os direitos que tinha, foi difícil, foi difícil só que assim mesmo nós tinha uns gatinhos miado pouquinho seguimos em frente (...) quando graças a Deus conseguimos a sede da associação e ai logo em seguida veio a parte do fomento daí foi que o povo começou a despertar que era uma coisa que não trazia maldição que as pessoas pensava que ser quilombola era uma coisa que teria que enfrentar, o povo teria que brigar, eu acho que isso que passava pela mente deles, que a gente também nem sabia fazia ideia do que seria quilombola, mas com o passar do tempo as pessoas vindo conversando com a gente se apresentando dizendo que tinha muitas coisas boas pra quem era quilombola e ai muita gente foram se desarmando aos pouquinhos e hoje em dia graças a Deus são pouquíssimos alguns se você perguntar se é quilombola que fala que não é quilombola. É, tem uns ainda que ainda tem uma certa resistenciazinha.

A resistência é explicada por Rachel como tendo origem em casos de desavenças pessoais, duas ou três pessoas que, por entenderem que Maisa, a presidente da Associação, seria uma pessoa encrenqueira, preferiram por não participar das movimentações promovidas pela entidade, e por consequência, se mantêm deslocados da discussão identitária e memorial suscitadas. Rachel chega a mencionar o exemplo de um amigo seu, muito entendido de sambas e de judas, que não se envolve com os projetos e fomentos relacionados a identificação quilombola. A amizade permanece, e Rachel indica que perguntará a ele ainda o porquê de ele não querer ser junto com os demais. Ainda assim, ela diz que hoje são poucos os que não reconhecem o esforço despendido pela Associação. Seria necessário entrevistar os sujeitos dissidentes, em ordem de compreender de maneira mais completa a trilha sinuosa pela qual a construção segue. A história pode ser escrita na diferença. Dona Maria nos explica isso melhor, quando perguntada a respeito de qual seria o significado do nome da comunidade, afinal qual era o sentido de Curral de Fora? Ela responde:

Curral de fora, quando eu me entendi, percebi as coisas, já tinha esse nome. Aqui é Curral de fora e ali pra baixo tem Lagoa Branca, mas esse lugar aqui mesmo eu já alcancei, mas meu pai cansava de dizer que o nome desse lugar chamava

Acutia, aí depois que eles botaram Curral de Fora e aí até aí eu sei contar que o nome é Curral de Fora.

É a única menção ao nome Acutia durante todas as entrevistas. Em um primeiro contato com os moradores, reunião coletiva, o burburinho dominou a sala da Associação quando a pergunta pairou no ar. Não sei. Rachel chegou a dizer que “Essa é uma embolada que eu nunca consegui desembolar”. Maísa, por sua vez, explicou que o nome funcionava como um código na época dos escravizados, uma forma de identificar o caminho seguro para uma nova morada. Bastava-se gritar o sinal e esperar resposta de abrigo. O embolo é percurso necessário para desfazer certezas, criar dúvidas, só assim se pode nomear as coisas, empregar novos sentidos. Até mesmo o artista mais habilidoso precisa voltar atrás e recomeçar o trabalho. É um elemento da arte de tecer identidades: reerguer a pedra.

Hall (2003) diz “(...) a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica” (p. 30), depreendendo que ela não pode surgir de forma alguma desconectada da materialidade do tempo que a envolve, as condições econômicas da comunidade, as exclusões sociais manejadas pelo poder público, o difícil acesso à palha de ariri por conta da compra de um quantitativo de terra por um fazendeiro são tão importantes quanto as recordações produzidas no caminho. Segundo Assman (2011), “(...) uma história de vida está baseada em recordações interpretadas que se fundem em uma memorável e narrável. Tal formação chamamos de sentido; ela é a espinha dorsal da identidade (...)” (p. 276). Fazer-se passa por estar, e lembrar.

Rememorando e narrando, o quilombo de Curral de Fora transforma suas lembranças individuais, as ressignifica na memória coletiva. A identidade quilombola vai sendo apreendida na mesma proporção em que vai sendo ensinada e recordada, um jogo de se balançar entre o passado e o presente, os integrando em uma memória funcional. Sobre ela, Assman (2011) coloca:

(...) trata-se de uma memória que, ao passo que se apropriam dela, resulta de um processo de seleção, associação, constituição de sentido- ou, para dizer com Halbwachs: do delineamento de molduras. Os elementos desprovidos de

estrutura, desconexos, passam a integrar a memória funcional como se houvessem sido compostos, construídos, vinculados. Esse ato construtivo gera sentido (...) A memória funcional cultural está vinculada a um sujeito que se compreende como seu portador ou depositário. Sujeitos coletivos da ação como estados ou nações constituem-se por meio de uma memória funcional, em que tornam disponível para si uma construção do que teria sido seu passado (ASSMAN, 2011, p. 150-151).

Uma memória que, segundo a autora, seria habitada, construtora de identidades. Possivelmente aliada a ela, mas com funções e elementos distintos, estaria a memória cumulativa. Professora Valdete trabalhou por mais de 30 anos no cartório de registro civil e notas no distrito de Pataíba. Antes mesmo do seu casamento ouvia histórias de que seu namorado vinha de uma terra amaldiçoada, maldita, de trazer azar para quem passasse por ali e decidisse fixar morada. A maledicência invocou a curiosidade, Valdete queria entender porque diziam isso sobre aquele lugar, o que aconteceu no passado de Água Fria que foi determinante para que uma imagem de horror se fixasse entre seus residentes. Versada nos trâmites burocráticos cartoriais, procurou respostas nos arquivos físicos, acervos com fileiras de papéis, cheiro marcante de possíveis segredos não contados. Silêncio. A cidade não guardara documentos. Irará, município vizinho e que já contemplou Água Fria em sua administração política, não atendeu aos esforços da pesquisadora.

Confrontada pelo entrave documental, um que incluía a necessidade de pagamento exorbitante para acessar os escritos, a professora iniciou suas incursões memorialistas pelo escutar relatos da terra, atravessá-los com livros, documentos aos quais conseguiu ter acesso, pesquisa com método próprio fabricado no caminho da prática solitária de escavar nas tintas. Suas descobertas, como ela as nomeia, falam de uma Água Fria marcada pela presença dos jesuítas, que para além do já conhecido evento de condenação jurídica de uma imagem de Santo Antonio, reunia outras histórias:

Começaram a atribuir a fundação de Água Fria a esse sertanista a quem doaram as terras a sesmaria pra esse cabra um cabra chamado João Peixoto Viegas que instalou fazenda de criação de gado que foi onde Água Fria teve um período assim de extrema produtividade era um centro econômico, jurídico, eclesiástico ele era, Água Fria, realmente um lugar parada obrigatória dos sertanistas né que

começaram a explorar todo o sertão e inclusive ir buscar o ouro lá em Jacobina passava por aqui então aqui era passagem obrigatória deles para desbravar os sertões.

A figura de João Peixoto Viegas aparece com frequência na entrevista de Valdete. Conhecido, segundo ela, por implementar métodos de tortura contra os indígenas tapuias e os negros escravizados da região, tornou-se um importante dono de terras no Brasil Colonial, ao lado de nomes como Garcia D’ávila e Antonio Guedes de Brito, em meados do século XVII. Valdete concentra-se em relatar as perversidades cometidas pelo sertanista, os poucos sobreviventes, mulheres em sua maioria, teriam fugido sistematicamente e ao longo de vários anos para as regiões vizinhas de Água Fria, um movimento comentado por Maísa quando afirma que aquela área foi povoada por quilombolas. A professora fala que muitos descendentes dos tapuias ainda vivem ali, em Curral de Fora, algo também notado pela comunidade através do termo Indíobola. No entanto, os demais elementos de sua narrativa não encontram espaço na memória coletiva do grupo.

João Peixoto Viegas não é citado vez alguma, assim como Água Fria tem importância secundária nas narrações dos moradores, sendo utilizada apenas para localizar Amansio Tomaz na traição necessária de seu ofício. As violências perpetradas pelo sertanista, o papel dos jesuítas na fundação da cidade ou ainda a hipótese de que atrás do altar da igreja existia um túnel utilizado para fuga de escravizados também não toma forma nas vozes do quilombo. A pesquisa de Professora Valdete, extensa e dedicada, configura a chamada memória cumulativa, ou, inabitada. Segundo Assman (2011):

Em um plano coletivo a memória cumulativa contém o que se tornou inutilizável, obsoleto e estranho: o saber objetivo neutro e abstrato-identitário, mas também o repertório de possibilidades perdidas, opções alternativas e chances desperdiçadas (...) A memória cumulativa (...) não fundamenta identidade alguma. Sua função, em nada menos essencial que outras, consiste em conter mais coisas e coisas diferentes em relação ao que se pode esperar da memória funcional (ASSMAN, 2011, p. 150-151).

A identidade trabalhada em Curral de Fora, apoiando-se na construção de uma memória funcional do coletivo, não utilizou até o momento o que é armazenado por memorialistas como

Professora Valdete, ainda que, na sede da associação e no discurso de Maísa estejam presentes quantidades significativas de elementos apropriados da memória inabitada produzidas por outros personagens. Assman (2011) coloca que “A memória cumulativa pode ser vista como um depósito de provisões para memórias funcionais futuras” (p. 153). Isto significa que as duas modalidades de memória não competem entre si, mas se complementam na tarefa de organizar o que é recordado e oferecer o material do qual as identidades necessitam para serem invencionadas. Nos valendo mais uma vez de Assman (2011):

(...) uma memória cumulativa desvinculada da memória funcional decai à condição de fantasmagoria, e uma memória funcional desvinculada da memória cumulativa decai à condição de uma massa de informações sem significado. Da mesma forma que a memória cumulativa é capaz de verificar, sustentar ou corrigir a memória funcional, também a memória funcional é capaz de orientar e motivar a memória cumulativa (ASSMAN, 2011, p. 155).

Ser quilombola em Curral de Fora, identidade cultural reconhecida, como colocam os moradores, muito recentemente. Os responsáveis pelos rasgos e costuras que levaram a uma interpretação do passado da comunidade que ressignificaria no coletivo o que configurava as recordações individuais, utilizando-se de muitas mãos e do escutar atento das vozes de outros tempos, elaboram um presente de possibilidades pautado no que é construído dentro (Habitada) e fora (Inabitada) da terra. No jogo de semelhança e diferença, da perspectiva interna e externa que fazem parte da identidade trabalhada, Maísa pontua que “Muitos chegam aqui e dizem: ‘ah, mas aqui não parece um quilombo’”, portados de critérios que por vezes não condizem com o que a própria comunidade pensa de si.

### **Os quilombos**

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988 prevê, para as comunidades remanescentes de quilombo, o direito às terras ocupadas por sua população. A lei encontrou dificuldades para ser posta em prática, haja vista os variados interesses políticos e econômicos de grupos com representação no Congresso Nacional que mobilizavam votos e

manobras para impedir que o artigo atingisse suas metas de reconhecimento e certificação de terras. Dois decretos são de suma importância para compreendermos as mudanças na legislação e os impactos da “negociação da identidade pela lei”<sup>6</sup>.

Em 2001, o então Presidente da República em exercício Fernando Henrique Cardoso, emitiu o decreto nº 3.912 que visava regulamentar as ações oriundas do artigo 68. Em suas linhas a determinação era de que aqueles que vivessem em comunidades quilombolas e desejavam o reconhecimento legal pelo Estado precisariam ter em mãos documentos que, atravessando vivos as décadas e regimes políticos, comprovassem que seus antepassados fizeram morada na região antes da passagem para o século XX e que eles, seus descendentes, ainda ocupavam a mesma área depois de 100 anos. A norma reduziu o número de reconhecimentos. No entanto, em 2003, uma noção mais ampla guiaria as disposições do artigo 68, revogando o decreto nº 3.912 e impulsionando o número de comunidades quilombolas registradas no Brasil.

O decreto nº 4.887, assinado pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva, substituiu a exigência de provas históricas pela autodefinição, delimitando como comunidades quilombolas “os grupos étnico-raciais (...) com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). A identidade seria trabalhada em duas pontas. Internamente, pela reconstrução de memórias e ressignificações de práticas culturais. Externamente, pela lei vigente, confrontada por agendas latifundiárias, importante ressaltar.

Na dialética da identificação cultural, Professor Galego apresenta os instrumentos que confeccionou no espaço onde recebe alunos de capoeira. Atrás de si há o cartaz do evento Vadeia Quilombola com a imagem de Zumbi dos Palmares no centro, o qual dá nome ao grupo que o professor faz parte. Ele conta como une a capoeira com a educação para incentivar os integrantes

---

<sup>6</sup> O termo é utilizado por French (2003, p. 54) para argumentar do papel do Estado na formação de fronteiras étnicas.

da sua turma a continuarem na escola, proibindo os reprovados de participarem da manifestação enquanto não melhorarem suas notas. Acompanhado de cabaças, caxixis, pandeiros de couro e xequerês, todos saídos de suas mãos, ele narra:

Ai hoje eu moro em uma comunidade aqui quilombola, tenho maior orgulho de ser quilombo, levo aonde eu vou eu levo o nome não é à toa que tá aqui Vadeia Quilombola que é o tema do evento daqui então quando você chega num cenário desse aqui já dá pra ver a origem do quilombo então tá aí não preciso falar nada a mais do que quem pode dizer mais do que minhas palavras são as imagens, entendeu? Porque a gente mesmo pode inventar palavras, mas as imagens não mentem as imagens tá aí essa aqui é uma pequena parte, mas eu quero enfeitar isso aqui muito mais o que a gente tiver de história aqui eu vou tá colocando não é atoa já achei dinheiro naquela cabaça um dinheiro enorme naquela cabeça grande ali um cara de Feira veio pra compra essa cabaça não vendo por nada isso aqui é história daqui se eu vender eu vou tá vendendo a história e aí? História não se vende, história se conta, história se passa de pai pra filho neto e assim vai sucessivamente.

A origem da comunidade é apontada a dedo pelos objetos dispostos nas paredes e pegos um por um pelo professor, que canta canções de negros vadeando, tocando tambor e pedindo a Deus licença para a roda de capoeira. Para Galego a visão daquela imagem na qual transcorreu a entrevista é direta, não permite equívocos. Estamos em um quilombo. Nascido em Maracaia, povoado próximo de Água Fria, o professor escolheu Curral de Fora para estabelecer moradia e ensinar aos que estiverem dispostos a aprender aquilo que a capoeira lhe passou, o caminho para ir em busca das raízes, um lugar de sociabilidades, seguro para alguém que costumava apanhar na rua, como ele mesmo relata.

Quando indagado do que significava para ele ser quilombola, Galego dirigiu atenção mais uma vez para os arredores do quintal da casa, a resposta na ponta dos olhos. “Rapaz, do meu ponto de vista, ser quilombo é buscar as raiz, lembrar o que nossos antepassados sofreu, lembrar de zumbi dos palmares que lutou lá nos quilombos”. O professor é o primeiro e único a mencionar zumbi nas entrevistas. Sua produção de sentido passa por trajetos diferentes dos demais moradores que participaram do documentário, o ogã de terreiro nascido fora daquela terra aprendeu através

da música e dos arcos desenhados com braços e pernas no ar que o quilombo nasce no recordar sofrimentos, contá-los, para então curá-los na roda.

Para que entendêssemos melhor a formação da memória funcional do professor e como ela se insere no quadro da memória coletiva da comunidade de Curral de Fora seriam necessárias mais perguntas direcionadas ao tópico, o que não ocorreu. No entanto, é possível afirmar que seu relato indica uma possível voz dissonante naquele território, posto que o capoeirista além de natural de outro lugar é também praticante de religião de matriz africana, dado que não se repetiu com os outros entrevistados, de maioria evangélica. Um aprofundamento maior da pesquisa poderia confirmar a suspeita de que em Curral de Fora existem muitos quilombos e que a polissemia de vozes, silenciada ou autorizada, é um elemento presente em toda memória coletiva, e que estudá-la é desvelar a disputa pelo direito de lembrar.

As escolhas dos entrevistados, feitas parcialmente por Maísa, baseadas no critério de “quem sabe mais”, não deslegitima os relatos provenientes dos selecionados por ela, mas revelariam, com pesquisa mais extensa e aprofundada, quem ela desejaria negar a voz no documentário. Sejam desavenças pessoais, religiosas ou simplesmente aqueles que ela acreditava “não saberem de nada”. Da mesma forma que tal escolha poderia demonstrar uma preocupação em delimitar as narrações sobre a comunidade com o objetivo de formar um quadro coeso e coerente de relatos e, portanto um atesto de “autenticidade” crucial se levarmos em conta os ataques sempre atualizados que as comunidades quilombolas sofrem, ela também poderia ser interpretada como um indicativo das possíveis tensões presentes na comunidade entre membros ativamente participantes da associação e aqueles que por algum motivo circulam por fora do prédio<sup>7</sup>. Questionamentos voltados a tal

---

<sup>7</sup> Pollak (1989, p. 8) oferece exemplo similar ao discorrer sobre as autodenominadas “guardiãs da verdade” da Associação de sobreviventes do campo de Auschwitz-Birkenau que, atuando no enquadramento das memórias, autorizam e negam vozes seguindo o critério de se esquivar de possíveis acusações de “inautenticidade” por parte de terceiros.

disputa seriam fundamentais.

A identidade cultural, para além dos objetos e da manifestação da capoeira apresentada por professor Galego, pode também ser trabalhada através do enfrentamento de um perigo em comum, que une a comunidade na busca por resguardo jurídico, ensinamentos do passado e reforço das práticas culturais ressignificadas historicamente. Ivani, uma das inúmeras artistas de Curral de Fora, explica o que vem acontecendo em uma área da comunidade e o impacto disso nas produções artesanais:

Sempre desde muito pequena eu sempre faço artesanato, foi sempre um meio de sobrevivência, sempre eu muito novinha eu fazia isso aqui porque foi minha mãe que me ensinou meus avós também já trabalhavam com isso aqui então sempre foi um trabalho assim um pouco difícil porque a gente tinha acesso ao lugar onde a gente pegava pindoba, hoje em dia se tornou difícil porque os fazendeiros compraram essa região então eles desmataram e hoje nós não temos mais acesso tão acesso assim pra providenciar isso aqui.

A prática ensinada de geração em geração, de mães para filhas, de tias para sobrinhas, de avós para netas encontra-se ameaçada. Ivani discorre sobre o cenário ao lado de outras artistas da comunidade, todas elas com palhas nas mãos, os dedos acompanhando o ritmo dos relatos. A indignação é a mesma. Hoje em dia, por causa da compra efetuada pelos fazendeiros, a busca pela matéria prima de suas invenções tornou-se mais difícil do que normalmente seria adentrar na mata enfrentando cansaço e cobras. A solução encontrada pelas mulheres foi continuar as criações com o que se conseguisse retirar de pindoba daquela área e, com criatividade, tentar outros traços, utilizando a bananeira.

Mesmo sitiada, a produção artesanal deveria seguir seu curso. Não apenas por uma questão imprescindível de sobrevivência monetária, mas pela maneira através da qual aqueles sujeitos foram ensinados a dar sentido a seus fazeres. O artesanato não é mero hobby, faz parte daquilo que o povo de Curral de Fora entende como ser quilombola, e a identidade do grupo, as suas memórias, sobretudo em momentos de crise suscitadas por uma ameaça externa, tendem a serem reforçadas por seus portadores. Da mesma forma, o risco do esquecimento aparece entre as roças enquanto

Rachel caminha para apresentar sua casa. Parada uma vez ou outra por conhecidos no trajeto, ela conversa sobre a dificuldade do reconhecimento no quilombo, das distâncias percorridas para se chegar até ali, e sobre o samba:

Antigamente, quando era mais jovem, eu ia pro samba passava a noite inteira que Deus me deu batendo palma pros outros sambar. Minha mãe era uma sambadeira de mão cheia, minha mãe sambava descia espírito na minha mãe, caboclo, tinha caboclo não sei quem, caboclo não sei que mais lá, tinham muitos caboclos na época, e ai quando a parte do caboclo essa parte eu não gostava então quando eu via minha mãe soltar aqueles cabelos ai eu dizia “pronto eu não bato mais palmas, não é mais pra mim” ai eu parava de bater palmas e ficava mais fora e minha mãe sambava e pulava e falava línguas, então eu fui crescendo. Mas ai quando eu fui pra São Paulo que eu voltei que era 2008 não sei o que deu em mim minha mãe parou de sambar e ai deu essa vontade de sambar e ai eu disse “Oxente, eu sei fazer isso, eu sei sambar” então agora eu não perco mais o samba onde tem samba to eu junto e eu canto e fico rouca se for pra passar a noite toda sambando e batendo palma eu to ali e passei a gostar de samba.

Ainda que houvesse a recusa motivada pela religião, Rachel deixou de bater palmas e se voltou para o centro da roda de samba. A mãe, impossibilitada de dar continuidade aos giros improvisados de saia, não pediu a filha que fosse em seu lugar, até onde foi relatado por ela. Rachel não sabe o que lhe deu vontade, talvez a ausência da mãe lhe libertasse do constrangimento de presenciar os caboclos dançarinos, talvez seus amigos a importunaram até que entrasse de vez na brincadeira na ponta dos pés ou a ideia de que não tinha na roda nenhum familiar seu lhe levou a imaginar que suas palmas seriam mais tristes dali em diante. O que importa é que Rachel assume a responsabilidade da mãe, passa a gostar do samba, ele aparece espontaneamente em suas narrações, afastado do esquecimento é elemento de sua identidade cultural.

A religião evangélica, presente aqui e ali nos relatos analisados, longe de expressar dissidência com a associação quilombola, aponta uma trilha de consenso, demonstrado pela quantidade de evangélicos em posições de liderança, assim como pelo discurso propagado por eles a respeito dos moradores que estão do lado de fora da igreja, os quais seriam, por sua vez, os “excluídos” ou marginalizados da comunidade. Portanto, a religião aparece como demarcadora

social e, em algumas situações, como hierarquizante. Porém, no que tocam as experiências e narrativas pesquisadas, ela não desempenha o papel de desarticulação das políticas e da cultura no território, mesmo existindo posições contrárias a dançar, cantar e beber. Maisa destaca, sempre que tem oportunidade, a importância do curso de missiologia<sup>8</sup> em sua trajetória que culminou na procura por respostas sobre suas raízes quilombolas. O papel das religiosidades na construção presente e futura da memória coletiva e identidade cultural de Curral de Fora merece análise exaustiva, o que não ocorre aqui por carência.

Atestando uma possível influência dos evangélicos no quilombo, Professora Valdete narra um cenário desprendido de tradições, de cultura. Para ela, as manifestações religiosas de denominação protestante teriam sido tão incisivas na comunidade que hoje estaria completamente descaracterizada daquilo que ela crê ser um quilombo:

Mas ainda eles tem muita assim a gente vê assim uma certa não sei se medo ou inibição de mostrar aquilo que de fato é a cultura deles podem observar que eles na hora da manifestação só se for assim um dia de festa na escola uma coisa assim eles ainda, mas fora isso, no dia a dia, não dá pra perceber que é uma comunidade quilombola.

A afirmação da memorialista encontrou coro entre alguns membros da equipe, que esperavam topar com um contexto muito diferente, que concordaram que ali não aparentava de fato ser uma comunidade quilombola. As casas que não eram de taipa, as letras das músicas do samba, o prédio da associação de cadeiras com o nome Jesus entalhado no plástico. É possível ouvir uma voz decepcionada por detrás das câmeras que esperava encontrar mais ancestralidade. Está posto, portanto, o problema do pesquisador turista. Tal personagem, vestido de um progressismo embasado em boas intenções, associa a identidade cultural a uma performance artística, a um stand de visitação onde as falas são decoradas, os corpos treinados a apresentar o script exaustivamente

---

<sup>8</sup> Voltado para o aprimoramento das chamadas missões de evangelização, é prática conhecida pelos cristãos na disseminação de sua fé através das igrejas e do estudo de teologia.

ensaiado, e que ao toque do sinal (a sua presença de caneta e papel na mão) aqueles sujeitos se transformariam naquilo que o interlocutor espera que seja ancestral, popular. Um toque nos interruptores e pronto, acessa-se uma cultura primitiva, intocada, pura, revolucionária, sem contradições.

Hall (2003) faz o alerta de que “O estudo da cultura popular fica se deslocando entre esses dois polos inaceitáveis; da ‘autonomia’ pura ou do total encapsulamento” (p. 245). As respostas sobre o significado de ser quilombola configuram entre aquelas que mais decepcionam esse modelo de pesquisador. Ao se deparar com relatos que fogem de suas expectativas, ele se apressa em inferir pela falta de identidade ou de cultura daquele território. O que for encontrado em suas aventuras pelo desconhecido que corresponder ao seu imaginário será prontamente definido como popular ou ancestral, o restante, são desvios causados pelos ditames da religião, sobre os quais os sujeitos não teriam nenhuma escolha a não ser acatar. Ainda que exista a possibilidade das interferências excludentes da religião na comunidade, as interpretações do pesquisador turista, abismado pela escassez da dita “potência”, não poderiam estar mais distantes da realidade do campo. Hall (2006) arremata:

A ideia de que esses são lugares “fechados” - etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade- é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados” (HALL, 2006, p. 79-80).

A falta não pode ser lida logo à primeira vista como uma prova definitiva da ausência de uma ou de outra identidade. A princípio devemos desconfiar que a falta pode ser um indício de uma identidade marcada por algum nível de trauma, ou seja, os silêncios, as recusas e inicialmente a falta de identificação, de identidade nas vozes quando dizem não saber o que é quilombola, são sinais de rachadura no chão. Por que eles estão ali? Esta deve ser a pergunta. A memória coletiva e a identidade cultural devem oferecer, em algum nível, estabilidade em tempos de incerteza,

mas isso não as priva de estarem em constante reconstrução. Em comunidades quilombolas como Curral de Fora, o trabalho em andamento fica ainda mais evidente.

Contudo, isso não significa que exista uma falta de identidade, uma pobreza de recordações no lugar. Os relatos, mesmo que limitados em quantidade e amplitude de perfis, demonstram composições sobre o passado, encontros de práticas, diferenças conciliáveis. Quem espera encontrar no quilombo do século XXI uma reprodução em escala menor de países africanos certamente se decepcionará. O samba de Rachel, a capoeira de Galego, o artesanato de Ivani, são manifestações culturais brasileiras, situadas historicamente na Bahia, e que guardam sim elementos de África, mas não integralmente. Como discute Hall (2003):

O que esses exemplos sugerem é que a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo” (...) Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições (HALL, 2003, p. 44).

As ressignificações operadas em Curral de Fora, na anteriormente mencionada negociação da identidade mediante a lei e a comunidade, prosseguem a produzir sentidos, trabalho que tem como marco formal o ano de 2013, mas que pode ser muito mais antigo. Os moradores do quilombo estão cultivando a terra, colhendo o nascimento de passados, pacientemente criando laços de identificação entre suas tradições e o que a memória cumulativa entende como quilombola, apropriando-se dos materiais oferecidos, recusando aqueles que não encontram espaço no dia a dia.

Articulados os fragmentos recolhidos dos mais velhos, os personagens como Amansio Tomaz, os contos de parentes pegos no mato, as migrações de sobrevivência, as lidas com os fazendeiros, a cauterização do trauma, a herança do artesanato, o samba de si, o quadro da memória coletiva e da identidade cultural de Curral de Fora vai sendo pintado. Nas falas, ainda há muito passado a ser tecido no presente. Rachel diz que, após inúmeras viagens durante o início da vida

adulta, permanece agora ali em sua roça, fazendo artesanato com seus filhos, e que “(...) a todo momento eu tô inventando e aí tá dando pra sobreviver então tô gostando de sobreviver aqui no Curral de Fora, no quilombo (...)”. No processo de trabalhar a identidade e de buscar passados, não é sobre o que o pesquisador vê exatamente, mas do que a comunidade percebe em si mesma. É de dentro pra fora. Talvez muito mais importante, então, seja como eles narram a si mesmos e não como eles compartilham essa narração de si mesmos aos outros.

### **Considerações finais**

Durante as entrevistas em Curral de Fora, seus moradores demonstraram como a identidade cultural e a memória coletiva são processos históricos e comunitários, que envolvem o silêncio traumático dos mais velhos, a reorganização seletiva das recordações, a ressignificação de práticas aprendidas quando criança, o perigo vizinho dos latifundiários, a dissidência de vozes não autorizadas. Em suas caminhadas em busca de um passado e de estabilidade no presente, Maisa, Rachel, Ivani e Professor Galego compartilham de visões e esperanças em comum, de lembranças e posicionamentos afastados, de semelhanças e diferenças essenciais no trabalho de fazer e narrar uma identidade e memória coletiva.

Em contraposição as perspectivas de que ali não se parece com um quilombo, Curral de Fora apresentou através dos filhos e filhas de sua terra, naturais ou não dali, que o trajeto de reconhecimento é árduo, lida com questões políticas, com as recusas de participação, com as ameaças externas à sobrevivência, com os esquecimentos e silenciamentos, e isso não representa um cenário de terra arrasada, sem identidade, sem memória. O quilombo existe, ainda que não seja o mesmo do século XVI ou do XIX. As culturas não permanecem intocadas, assim como o passado não configura objeto estático livre de visitas e novos sentidos, algo que o pesquisador turista tem medo de admitir mesmo diante dos relatos.

Para tornar a pesquisa mais rica em termos de fontes e temáticas históricas seria necessário

um trabalho mais amplo, com maior variedade de entrevistados, com mais perguntas voltadas para o campo da memória, de como surgiu a comunidade, do que os moradores ouviram falar dos mais velhos, assim como questionamentos mais incisivos a respeito da religião evangélica no quilombo, das visões de seus adeptos sobre as manifestações culturais ali estabelecidas, da possibilidade de mais moradores fazerem parte de outras formas de religiosidade. Da mesma forma, um controle das perguntas, padronizado, mas com espaço para o imprevisto de novas rotas durante as entrevistas, possibilitaria delinear melhor as fontes fabricadas, oportunizando ainda mais a análise teórica a partir de dados empíricos de como comunidades produzem seus passados em busca de orientações e estabilidade memorial/identitária no tempo.

Por fim, é possível concluir que as pesquisas inseridas no contexto das análises históricas de fontes orais em comunidades quilombolas não devem oferecer como produto final de sua labuta com as vozes do passado e do presente uma tabela a ser preenchida e que, quando comparada a outras tabelas do mesmo estilo, comprova se aquela comunidade é ou não quilombola, atesto oferecido pela semelhança ou diferença com outras comunidades que seriam consideradas mais ou menos autênticas, ancestrais, puras. A memória coletiva e a identidade cultural são quadros gerais, mas nunca uniformes. Fazem parte dos seus engendramentos as contradições, as imposições da realidade material sobre os sujeitos e as ações destes sobre o real. Devemos entender como funcionam, e o que eles podem dizer historicamente sobre aquelas comunidades.

### **Referências bibliográficas**

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Nas Bordas da Política Étnica: Os quilombos e as políticas sociais*. Boletim Informativo do Nuer, V. 2, nº 2, p. 15-44, 2005.

ARAUJO, Alex Teixeira de. *Catequização, colonização e conflitos na sesmaria de João Peixoto Viegas na Bahia (1653-1700)*. 2015. Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2015.

ASSMAN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*.

Campinas, 2011. Unicamp.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. São Paulo, 2007. Companhia das Letras.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm#adctart68](https://planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm#adctart68). Acesso em 24 de set. 2024.

BRASIL. *Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2001/D3912.htm](https://planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm). Acesso em 24 de set. 2024.

BRASIL. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm#art25](https://planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm#art25). Acesso em 24 de set. 2024.

FRENCH, Jan Hoffman. *Os quilombos e seus direitos hoje: entre a construção das identidades e a história*. Revista de História, nº 149, p. 45-68, 2003.

GOMES, F.S. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo, 2015. Claroenigma.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, 1990. Vértice.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, 2006. DP&A.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, 2003. Ufmg.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, V. 2, nº 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, V. 5, nº 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael; HEINICH, Nathalie. *O testemunho*. Vivência, V. 1, nº 62, p. 355-417, 2023.

SUNDFELD, Carlos Ari. *Comunidades quilombolas – direito à terra (artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias)*. Brasília, 2002. Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura: Editorial Abaré.



## Narrativas patrimoniais e disputa pela memória coletiva através da pichação no Forte dos Reis Magos em Natal-RN

Heritage narratives and dispute for collective memory through graffiti at Forte dos Reis Magos in Natal

Narrativas patrimoniales y disputa por la memoria colectiva a través de graffiti en el Forte dos Reis Magos de Natal

Juliette Scarlet Galvão Aires Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho discute a disputa pela memória do Forte dos Reis Magos, um dos principais patrimônios histórico-culturais do Rio Grande do Norte, analisando os diferentes significados atribuídos a ele pela população e as memórias construídas a partir de sua dimensão política. Para isso, examino reportagens e matérias veiculadas após a pichação de seus muros em protesto contra o marco temporal, bem como as reações do público nos comentários online. Além disso, estabeleço um diálogo com as categorias de patrimônio e memória.

**Palavras-chave:** Patrimônio; Memória; Antropologia; Pichação.

**Abstract:** This study examines the contested memory of the Forte dos Reis Magos, one of the most significant historical and cultural landmarks in Rio Grande do Norte, analyzing the different meanings attributed to it by the public and the memories shaped by its political dimension. To do so, I analyze news reports and articles published after the graffiti protest against the marco temporal on its walls, as well as public reactions in online comments. Furthermore, I engage with the categories of heritage and memory.

**Keywords:** Heritage; Memory; Anthropology; Graffiti.

**Resumen:** Este trabajo analiza la disputa por la memoria del Forte dos Reis Magos, uno de los principales patrimonios histórico-culturales de Rio Grande do Norte, examinando los distintos significados que la población le atribuye y las memorias construidas desde su dimensión política. Para ello, estudio reportajes y noticias publicadas tras el grafiti en sus muros en protesta contra el marco temporal, así como las reacciones del público en los comentarios en línea. Además, establezco un diálogo con las categorías de patrimonio y memoria.

**Palabras clave:** Patrimonio; Memoria; Antropología; Pintada.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Mestra em Antropologia pelo PPGAS (UFRN), Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais (UFRN). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: [juliettescarletsantos@gmail.com](mailto:juliettescarletsantos@gmail.com) ORCID: [0000-0003-1001-3705](https://orcid.org/0000-0003-1001-3705).

## Introdução

No dia 7 de setembro de 2023, um feriado nacional instituído para celebrar o Dia da Independência do Brasil, os jornais, manchetes e redes sociais da cidade de Natal (Rio Grande do Norte) noticiaram a pichação no Forte dos Reis Magos com uma mensagem contra o Marco Temporal das terras indígenas. O Forte é uma edificação militar histórica construída no período colonial na cidade de Natal, tombado e transformado em patrimônio histórico-cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Muitas críticas e associações ao “vandalismo” foram veiculadas não só pela população em geral, expressa nos comentários das redes sociais, como também pelos grandes veículos de imprensa. A pichação, escrita em grandes letras garrafais na cor vermelha que contrasta fortemente com a pintura branca do monumento, não teve como passar despercebida. Os dizeres “Não ao PL/2903<sup>2</sup> Aqui é terra indígena” cumpriram seu papel como denúncia e provocaram indignação.

Neste artigo, lanço luz ao debate sobre a disputa pela memória do Forte dos Reis Magos, quais os diferentes significados que esse monumento tem para a população e quais as memórias construídas a partir de seu significado político. Para isso, trago uma análise sobre as reportagens e matérias divulgadas na época do ocorrido, assim como as reações das pessoas através dos comentários nas postagens, e faço uma discussão com as categorias patrimônio e memória. Ademais, farei uma abordagem contextualizada sobre o Marco Temporal e o PL/2903, situando o posicionamento mostrado na pichação. Apresento ainda informações sobre o Forte dos Reis Magos e sua importância para a cidade de Natal/RN. Tudo isso em diálogo com pesquisas que abordam a temática da pichação para compreendê-la como um processo de comunicação dos setores sociais marginalizados.

---

<sup>2</sup> Projeto de Lei nº 2903/2023 para legitimar o marco temporal. Informações disponíveis em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/157888>. Acesso em: 26/04/2025.

Por fim, o principal referencial teórico utilizado para embasar a pesquisa está situado no campo das políticas de memória, patrimonialização, arte e oralidade. Vislumbro, com essas questões, discutir sobre temas relacionados à contestação de narrativas patrimoniais, descolonização do espaço urbano e mobilização de memórias. Utilizando o caso da pichação do Forte dos Reis Magos como referência, é possível explorar essas questões a partir de diferentes perspectivas.

### O caso

O Forte dos Reis Magos é uma fortificação militar colonial que teve sua construção iniciada por volta do ano 1598, de acordo com Daniele Santos *et al* (2018):

O Forte dos Reis Magos representa um marco no Brasil, pois é um dos fortes mais bem edificados do litoral Brasileiro. Localizado na costa do Rio Grande do Norte, o Forte dos Reis Magos integra o conjunto arquitetônico que inclui cerca de 30 bens materiais, sendo ele o primeiro item a ser tombado em 1949, estando desde 2013 sob administração do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico de Natal (Iphan) e aberto para visitação pública. Sua construção foi iniciada em 1598, início do século XVI em pau-a-pique na praia, hoje conhecida como praia do Forte. Sendo de fundamental importância durante o período colonial, o Forte não conseguiu ser resistente em face à invasão holandesa, deixando de fazer parte do poderio Ibérico passando, para as mãos holandesas e ganhando um novo nome, Castelo Keulen. O mesmo recebeu esse nome em função da data de início da sua construção, 6 de janeiro de 1598, Dia de Reis, pelo calendário católico. Construído devido a uma resposta da coroa portuguesa de possíveis ameaças externas em terras brasileiras, ameaças estas principalmente vindo dos franceses que traficavam o pau Brasil no país. (SANTOS *et al.*, 2018, p. 5)

A valorização do Forte como patrimônio cultural começou a ganhar destaque à medida que historiadores e estudiosos ressaltaram sua importância na preservação da história colonial brasileira. A arquitetura militar da época e os eventos históricos relacionados ao Forte foram fundamentais para seu reconhecimento. O processo de tombamento do Forte dos Reis Magos representou um reconhecimento oficial de sua importância cultural, histórica e arquitetônica, conferindo-lhe um *status* de proteção legal. O tombamento é um instrumento utilizado pelo poder público brasileiro para preservar bens culturais e garantir que eles sejam mantidos e respeitados ao longo do tempo.

No caso do Forte dos Reis Magos, o processo de tombamento envolveu várias etapas

e considerações. Com o tombamento, tornou-se possível obter recursos para a restauração e a manutenção do Forte, visando à abertura ao público para atividades culturais voltadas, sobretudo, ao turismo da cidade e a ações educativas. Por conseguinte, o Forte tornou-se uma das principais atrações turísticas de Natal, tanto por contar a história da cidade sob a ótica dos colonizadores, quanto por sua localização na famosa Praia do Forte, uma das praias urbanas mais conhecidas, localizada na Zona Leste.

Recordo-me de que, durante a educação básica, tanto no ensino fundamental quanto no médio, as escolas nas quais estudei organizaram várias aulas de campo com visita ao Forte dos Reis Magos. As/os profissionais do turismo responsáveis pelo guiamento contavam fatos históricos do Forte de modo a destacar sua relevância e imponência, contudo, não me lembro de nenhum momento no qual tenha sido mencionada alguma crítica incisiva sobre como esta fortificação conta a história de um genocídio das populações indígenas que aqui viveram e ainda vivem. Abaixo, trago algumas imagens aéreas da localização do Forte dos Reis Magos e a vista panorâmica da Praia do Forte, ambas retiradas do site do IPHAN, na matéria intitulada “Acordo dá início à nova gestão do Forte dos Reis Magos, em Natal (RN)”<sup>3</sup>:

**Figura 1 - Forte dos Reis Magos**



Fonte: Hilneth Correia, 2018.

<sup>3</sup> Acordo dá início a nova gestão do Forte dos Reis Magos, em Natal (RN). IPHAN, 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias>. Acesso em: 23 de janeiro, 2024.

José Gonçalves (2019) discute que o patrimônio cultural é concebido como “representações” ou “expressões” de identidade e da memória de grupos e segmentos sociais. Tal concepção é uma importante chave analítica para compreender o que há por trás das reações em relação à pichação no Forte dos Reis Magos. Abaixo trago a imagem resultante do ato:

**Figura 2 - Lateral do Forte dos Reis Magos Pichada**



Fonte: Saiba Mais, 2023.

Neste ponto, destaco os discursos adotados por diferentes temas para se referir à intervenção. A matéria escrita por Valcidney Soares<sup>4</sup> para o Saiba Mais traz o posicionamento do IPHAN sobre o ocorrido: “O Iphan lamenta o ocorrido, considerando que a luta por qualquer direito não deveria comprometer ou atentar contra outro, como o direito à Memória Nacional”. É interessante perceber que a memória nacional é justamente o que está em disputa com a intervenção. Afinal, sobre qual memória nacional estamos falando?

Em matéria da emissora de rádio Jovem Pan News, divulgada no veículo *YouTube* com o título “Cartão-postal de Natal, Forte dos Reis Magos é pichado em protesto contra o marco temporal”<sup>5</sup>, a repórter Andreza Menca alegou que o monumento havia sido “vandalizado”. Esses recortes foram tirados de meios de comunicação tradicionais da cidade, e o padrão das reportagens

<sup>4</sup> SOARES, Valcidney. Forte dos Reis Magos é alvo de protesto contra projeto que retira direitos de povos indígenas. Saiba Mais, 2023. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2023/09/>. Acesso em: 23 de janeiro, 2024.

<sup>5</sup> Cartão-postal de Natal, Forte dos Reis Magos é pichado em protesto contra o marco temporal. Jovem Pan News, 2023. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Y\\_8cpt3OieM](https://www.youtube.com/watch?v=Y_8cpt3OieM). Acesso em: 23 de janeiro, 2024.

foi o mesmo. Quando não houve associação direta com “vandalismo”, foi feita uma leitura supostamente imparcial dos fatos. Ao pesquisar a notícia em outros veículos de comunicação, encontrei uma postagem no *Instagram* de um perfil que se intitula “Jornal A Verdade” com o título “Monumento Colonial em Natal Recebe Manifestação contra o Marco Temporal”.

O jornal é ligado ao Partido Comunista Revolucionário (PCR) e na matéria, disponibilizada em site de mesmo nome, foi feita uma defesa da intervenção como forma de protesto legítimo. Esse foi o discurso amplamente mobilizado pelos setores da esquerda e progressistas ao vincular a pichação à manifestação, endossando o teor político do ato e desmistificando a história por trás do Forte, construída à base de ufanismo nacionalista e apagamento das existências indígenas reivindicadas na pichação. Isaura de Aguiar e Lucas Maciel (2023) propõe uma reflexão crítica sobre como a destruição ou intervenção em monumentos públicos pode ser compreendida como uma forma de ação política coletiva que desafia narrativas hegemônicas e reivindica o direito à memória e ao espaço público. Aguiar e Maciel (2023) argumentam que os monumentos históricos frequentemente funcionam como dispositivos de poder, perpetuando visões dominantes e apagando memórias marginalizadas.

Nesse sentido, sua derrubada, pichação ou resignificação surgem como um ato de contestação simbólica, uma maneira de grupos subalternos questionarem as histórias oficializadas e reclamarem seu lugar na memória coletiva. A noção de “política dos incomuns”, central no artigo, refere-se a ações coletivas que subvertem a ordem estabelecida, transformando o espaço público em um campo de disputa pela memória. Essas intervenções não são vistas como meramente destrutivas, mas como gestos reparadores, que buscam corrigir invisibilidades históricas e reescrever a narrativa a partir de perspectivas excluídas de grupos historicamente marginalizados.

Essa abordagem permite analisar fenômenos como a derrubada de estátuas de colonizadores ou a pichação de monumentos como expressões legítimas de resistência, e não apenas como

vandalismo. Essa perspectiva pode ser aplicada ao caso das pichações no Forte dos Reis Magos, interpretando-as como parte de uma disputa mais ampla sobre as narrativas patrimoniais. Se essas intervenções carregam críticas ao passado colonial ou a figuras históricas opressoras, elas podem ser entendidas como uma reivindicação dos “incomuns”, ou seja, grupos que resistem à história oficial e buscam ressignificar o patrimônio. O Forte, enquanto artefato político da colonização portuguesa, torna-se um palco de conflito entre a memória institucionalizada e as memórias subterrâneas que emergem por meio de pichações e outras formas de intervenção urbana.

Ademais, essa discussão possibilita elucidar que as pichações no Forte dos Reis Magos não seriam um fenômeno isolado, mas parte de uma onda de questionamento sobre quais histórias merecem ser lembradas e quem tem o direito de definir o que é patrimônio. Assim, Aguiar e Maciel (2023) oferecem um quadro teórico valioso para analisar as pichações no Forte dos Reis Magos não como simples atos de depredação, mas como expressões de um discurso alternativo sobre o patrimônio. Esse debate reforça a perspectiva de que os monumentos não são neutros, mas carregam disputas de poder, e que sua ressignificação é uma forma de democratizar a memória, abrindo espaço para vozes tradicionalmente silenciadas.

### **Marco Temporal**

De acordo com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a tese do marco temporal estabelece que os povos indígenas só têm direito à demarcação de terras que estivessem sob sua posse na data da promulgação da atual Constituição Federal de 1988<sup>6</sup>. O principal argumento contra esse projeto de lei é que as terras já pertenciam a esses povos muito antes de 1988, e muito antes da invasão colonial europeia. O marco temporal é visto como uma ameaça por parte das lideranças indígenas, pois muitas comunidades foram expulsas de suas terras antes desses dados e

---

<sup>6</sup> MAWÉ, Samela Sateré. O marco temporal é inconstitucional, nosso território é ancestral. APIB Oficial, 2023. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/05/25/>. Acesso em: 24 de janeiro, 2024.

agora enfrentam o risco de perder o direito à demarcação de novos territórios.

Além disso, muitos defendem essa tese como um retrocesso em relação aos direitos adquiridos pelos povos indígenas e um potencial agravador de conflitos sociais. Por outro lado, alguns defensores do marco temporal argumentam que ele traz segurança jurídica ao país, limitando disputas sobre terras e protegendo áreas já integradas ao mercado. Andreas Huyssen (2014) discute que o direito é moldado pela memória coletiva e as próprias lutas da memória moldam o direito. Isso significa que resgatar a memória dos povos indígenas e suas existências nessas terras é também uma estratégia política de luta contra o marco temporal. Nesse sentido, a política pública da memória (HUYSSSEN, 2014) opera de modo a resgatar o constructo social no qual se construíram as bases do território chamado Brasil.

A reivindicação pelo direito à terra é uma das principais bandeiras do movimento indígena, e o projeto de lei do marco temporal é um ataque direto a essas populações, por implicar na desapropriação de suas Terras, dando continuidade à política de genocídio e apagamento.

A pichação, nessa perspectiva, pode ser considerada um contraponto às memórias grupais (HUYSSSEN, 2014) sobre o que o Forte significa. No imaginário criado pelos grandes meios de comunicação interessados em investir na memória social de criação do Estado nacional, essa fortificação simboliza o início da construção de uma nação, evocando os sentimentos de unidade e pertencimento. Enquanto, para os críticos do marco temporal, a escolha da pichação no Forte se deve ao fato dessa construção evocar o genocídio e a destruição de inúmeras populações.

O texto “Cosmopolítica e Cosmofobia: Diálogos entre Antonio Bispo dos Santos e Marcio Goldman” (SANTOS; GOLDMAN, 2024) estabelece um debate profícuo sobre as tensões entre diferentes formas de conhecimento e as hierarquias que as organizam, discutindo como certas epistemologias são marginalizadas em detrimento de outras consideradas hegemônicas. Antonio Bispo dos Santos, com sua noção de “cosmopolítica”, propõe uma abordagem que reconhece a

pluralidade de mundos e saberes, especialmente aqueles provenientes de comunidades tradicionais, indígenas e afro-brasileiras, que desafiam a monocultura do pensamento ocidental moderno.

Já Marcio Goldman, ao discutir a “cosmofobia”, aponta para o medo e a rejeição que o projeto moderno colonial impõe a essas outras formas de existência e conhecimento, tratando-as como inferiores ou irracionais. Essa discussão é fundamental para refletir sobre as narrativas patrimoniais e a disputa pela memória coletiva. O Forte, enquanto monumento histórico, representa uma narrativa oficial vinculada ao colonialismo português, celebrando uma memória que muitas vezes silencia as violências da colonização e a resistência dos povos originários e escravizados. As pichações, nesse contexto, podem ser interpretadas como um ato de cosmopolítica, uma insurgência de saberes e memórias subalternas que desafiam a história única e reivindicam uma pluralidade de vozes no espaço público.

Ao mesmo tempo, a reação de repúdio a essas intervenções, frequentemente classificadas como vandalismo, revela a cosmofobia presente nas estruturas de poder. A criminalização da pichação reflete o incômodo diante de narrativas que desestabilizam a ordem estabelecida, demonstrando como a sociedade colonial-moderna reage com desprezo ou medo a formas alternativas de marcar e significar o patrimônio. Enquanto o Estado e as instituições tradicionais buscam preservar o monumento como um artefato estático e incontestável, as intervenções urbanas o transformam em um campo de disputa, onde memórias excluídas exigem reconhecimento. Assim, o diálogo entre Bispo dos Santos e Goldman oferece um arcabouço teórico potente para analisar a pichação no Forte não como um ato de destruição, mas como um gesto cosmopolítico de resistência, além de lançar luz sobre o debate acerca do patrimônio não como algo fixo e neutro, mas como um território em disputa, onde diferentes cosmovisões entram em conflito.

A pichação, nesse sentido, seria uma forma de insurgência epistêmica, uma maneira de grupos marginalizados reafirmarem sua presença e sua versão da história. Contudo, a pergunta que

ecoa sobre essa pichação é se a população natalense compreendeu o sentido daquelas palavras e se houve um interesse em saber o que o ato significou. De fato, não há como responder tais questões com exatidão, é possível que algumas críticas tenham sido feitas por pessoas que sequer sabem o que é um “PL”. Muitas podem apenas sentir repulsa pelo ato da pichação por ferir a narrativa patrimonial e a memória coletiva de um importante artefato político local.

### **Patrimônio e memória**

Françoise Choay (2017) aponta que se atribui ao patrimônio a ideia de uma identidade genérica para um povo e discute que a própria noção de “tempo” é apropriada de uma forma problemática ao se tratar das grandes construções patrimoniais, visto que elas paralisam aquelas construções no tempo e elencam apenas uma história a ser contada, ignorando a mobilidade do próprio monumento e de seus entornos.

Choay (2017) denomina esse comportamento como narcisista e se refere à identidade construída como o espelho do patrimônio. Nesse caso, é possível compreender o patrimônio histórico como um espelho da identidade humana e o narcisismo como uma forma de autocontemplação passiva, um culto à identidade genérica cuja função defensiva é recuperar uma identidade ameaçada em detrimento de sua função construtiva. Essa construção de uma autoimagem supostamente forte e consistente é uma maneira pela qual a sociedade contemporânea de lidar com as transformações do tempo que não domina.

De certo modo, como o patrimônio está concebido em nossa configuração social contrasta fortemente com a vivacidade da memória. Aleida Assman (2011) define a memória como “arte” e “potência” de modo que a criação depende sobremaneira dos recortes da memória para existir. No entanto, se engessamos a memória em narrativas imóveis do patrimônio ignorando sua competência de edificar (CHOAY, 2017), perdemos muito da capacidade criativa ao elencar narrativas únicas. Os lugares de memória (ASSMAN, 2011) são primordiais na fixação dos eventos e, por isso,

defender políticas de preservação do patrimônio é fundamental.

Contudo, em um caso como este, envolvendo uma fortificação que narra a tragédia colonial de inúmeros povos, a memória dos fatos, além de seletiva, serve a uma lógica de manutenção de poder. Choay (2011) convida à reflexão sobre o reencontro com essa competência de edificar, refletindo criticamente sobre o patrimônio como um objeto de culto irracional e valorização incondicional. Não se trata, pois, de contrapor a memória ao patrimônio, mas sim de pensar que ambos se relacionam de forma intrínseca e que, tal qual a memória, o patrimônio também é vivo.

Assim como Gonçalves (2019) discute, a vida política precisa dos patrimônios culturais para manter as memórias e sua continuidade e o patrimônio precisa das memórias para existir enquanto uma potência, não como um dado imutável e imóvel. No texto “Memória e Identidade Social”, Michael Pollak (1992) aborda a relação entre a memória e a formação da identidade social, enfatizando como as experiências coletivas e as narrativas compartilhadas moldam a identidade coletiva. Pollak (1992) argumenta que a memória não é apenas um processo individual, mas também um constructo social. As lembranças coletivas, construídas através da interação social, influenciam a forma como as identidades sociais são formadas e expressas, por isso a importância de eventos históricos, traumas e rituais na construção da memória coletiva, ressaltando que essas memórias podem ser ressignificadas ao longo do tempo.

A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada. Todos sabem que até as datas oficiais são fortemente estruturadas do ponto de vista político. Quando se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, há muitas vezes problemas de luta política. A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo (POLLAK, 1992, p. 204).

Nesse sentido, Pollak (1992) analisa como a identidade social pode ser tanto um fator de inclusão quanto de exclusão, dependendo de como as memórias são compartilhadas e valorizadas. No caso da disputa pela narrativa patrimonial é possível pensar que os patrimônios definem, até certo ponto, uma ideia de “nação” e de “povo”. O exemplo do Forte dos Reis Magos é um dos monumentos que desenham uma identidade local do que é ser “natalense”. Um debate muito rico que serve para elucidar essa questão da identidade social através dos ideais ufanistas nacionais é realizado por Giovanna Zorteza *et al.* (2022) ao contrapor o legado de Marielle Franco, símbolo da resistência negra, feminista e periférica, com a estátua de Borba Gato, representação controversa do bandeirantismo e da violência colonial.

De maneira similar ao Forte dos Reis Magos, a estátua de Borba Gato encarna uma narrativa oficial que glorifica a colonização enquanto silencia suas violências. As intervenções no Forte podem ser lidas como manifestações do que Zorteza *et al.* (2022) chamou de “traumático histórico”, aquilo que insiste em retornar, recusando-se a ser apagado pela versão hegemônica do passado. Da mesma forma que o incêndio da estátua paulista de Borba Gato ou as homenagens póstumas a Marielle Franco expressam lutas antagônicas sobre quem merece ser lembrado e como, as pichações no Forte natalense revelam um descompasso entre a memória institucionalizada e as memórias subterrâneas que resistem ao apagamento.

Zorteza *et al.* (2022) destaca ainda como esses embates frequentemente assumem um caráter performático. Quando aplicado ao caso do Forte dos Reis Magos, esse enfoque permite interpretar as pichações, não como destruição arbitrária, mas como inscrições críticas que desafiam a sacralização de um patrimônio colonial. Assim como Marielle Franco se tornou um ícone através da ocupação afetiva e política do espaço público (com lambe-lambes, grafites e atos), as marcas no Forte representam tentativas de contranarrativa, uma forma de insurgência que questiona a quem é dado o direito de definir o passado.

A discussão sobre o traumático (ZORTEA *et al.*, 2022) também ajuda a compreender as reações violentas que frequentemente acompanham essas intervenções. Assim como ocorreu com a estátua de Borba Gato, cuja depredação gerou tanto celebração quanto fúria conservadora, as pichações expõem o quanto a sociedade natalense ainda não elaborou seu passado colonial. A defesa intransigente desses monumentos revela menos um interesse pela “preservação histórica” e mais um investimento afetivo em manter intacto um projeto de poder excludente.

### **Pichação**

As críticas à pichação geralmente se concentram em aspectos como a manipulação do espaço público, a desvalorização de imóveis e a sensação de insegurança que pode gerar. Muitos veem a pichação como uma forma de vandalismo que desrespeita a propriedade alheia e a estética urbana. Além disso, ela está associada ao aumento de gastos públicos, pois a limpeza e a restauração dos locais afetados costumam ser custosas. A pichação é frequentemente contrastada com o grafite, que é vista como uma forma de arte urbana. Luciano Spinelli (2007) aborda a pichação como um signo comunicativo integrado à cidade, com capacidade de compor, invadir e comunicar o espaço público. É em diálogo com essa perspectiva que discuto sobre a pichação nesse contexto, como uma forma de comunicação que integra a linguagem urbana. De acordo com o autor, a pichação pode ser caracterizada como:

A pichação pode ser caracterizada como letras ou assinaturas de caráter monocromático, feitas com spray ou rolo de pintura. O piche popularizou um estilo próprio, difundido sobretudo a partir da cidade de São Paulo, de onde se estendeu por todo o país. A letra da pichação é composta por traços retos que formam diversas arestas em uma forma homogeneizadora. A fonte tipográfica ficou conhecida como “Iron Maiden”, por lembrar as letras usadas nas capas dos discos dessa banda de heavy metal. Massimo Canevacci usa outra expressão para definir a escrita dos pichadores. Ele fala de um “árabe-gótico” (SPINELLI, 2007, p. 113).

As associações feitas à criminalidade e à marginalidade decorrem não apenas do fato desta não ser considerada uma prática legal, como também do perfil social identificado na maioria das

pessoas que utilizam a pichação como forma de linguagem. Comumente associada a pessoas pobres, periféricas e, conseqüentemente, negras<sup>7</sup>, a pichação carrega o estigma de uma sociedade racista.

Spinelli (2007) discute que o caráter ilegal da prática marginaliza a pichação e o pichador e que o termo marginalidade se refere a questões étnicas, raciais e outras formas de distinção social. O autor utiliza o termo “transviado” para se referir ao pichador que pode ser entendido como um “desistente passivo” ou um “crítico ativo da sociedade”. José Barbosa Júnior (2019) discute e analisa a produção das imagens na cidade de Natal através do trabalho de artistas locais em seus protagonismos na arte de rua, graffiti e pixo<sup>8</sup>. A pesquisa sugere que há uma troca mútua entre a arte de rua e a cidade, onde a trajetória dos artistas não se resume apenas a uma manifestação visual, mas também a uma experiência biográfica. O pixo, então, é uma linguagem que destaca os conflitos e as contradições da vida urbana.

Assim como em Fortaleza e em São Paulo, Natal também conhece uma territorialização da cidade levada a cabo por “ganguês”, “grafiteiros” e “pichadores”, para falar apenas de alguns daqueles que a tomam como suporte para os seus grafismos ou as suas artes plásticas. Selecionam lugares para intervir, outros para sociabilizar e, outros ainda para as duas coisas. Os lugares da cidade, nesse sentido, não são apenas de passagem. Quanto às categorias da arte, elas podem sinalizar identidades, mas podem ser também redutoras ou simplificadoras das realidades e esconder em suas generalidades uma diversidade de pessoas que escrevem e desenham sobre o tecido urbano. São jovens e adultos de idades, classes e motivações variadas que, ao interferir na rigidez da cidade física, implicam-se em tramas complexas (BARBOSA JÚNIOR, 2019, p. 57).

Dessa forma, os espaços urbanos de intervenção dos/as pixadores/as ganham novos significados além de serem apenas locais de passagem. As classificações como “arte” ou “vandalismo” podem ser limitadas, pois envolvem uma diversidade de pessoas e grupos, todos

---

<sup>7</sup> A maioria da população periférica é racializada dentro da negritude e este é o principal traço evocado pelo imaginário social quando pensamos em pessoas periféricas.

<sup>8</sup> Optei por escrever a grafia “pixo” com “x” para destacar que trata-se do nome de um movimento social com estruturas e linguagens específicas.

interagindo com a estrutura física da cidade. O documentário Pixo<sup>9</sup>, dirigido por João Wainer, aborda a origem da pichação e seu processo enquanto linguagem urbana e comunicação das camadas populares. Um ponto interessante do documentário é pontuar o pixo como desse segmento social excluído pela vulnerabilidade socioeconômica.

Geralmente, a pichação tem uma faixa etária ocupada em maioria pela juventude, sendo um traço característico de rebeldia e denúncia. O conceito de “brutalismo” desenvolvido por Achille Mbembe (2020) oferece uma chave poderosa para compreender a marginalização da pichação enquanto prática estética e política. Para Mbembe (2020), o brutalismo não se limita a um estilo arquitetônico, mas descreve uma lógica de poder que opera através da imposição violenta de formas puras, rígidas e autoritárias sobre o espaço e os corpos. É uma expressão contemporânea do poder soberano que, sob o pretexto de ordem e civilização, busca eliminar qualquer traço de ambiguidade, desordem ou resistência.

Nesse sentido, a repressão sistemática à pichação revela-se como uma manifestação do brutalismo estatal e social, que enxerga nas marcas urbanas das periferias uma ameaça à sua fantasia de controle total sobre a cidade. O pixo, enquanto linguagem visual que ocupa o espaço público, desafia justamente essa lógica brutalista. Seus traços angulares, sua disposição agressiva e sua recusa em pedir licença para existir constituem uma estética da insurgência que recusa a domesticação. Dessa forma, é possível compreender que a criminalização da pichação não é simplesmente sobre preservar a “beleza” urbana, mas sobre manter intacto um regime visual de poder que determina quais corpos e quais expressões têm direito à cidade.

Mbembe (2020) discute que o brutalismo é, acima de tudo, uma necropolítica da forma, um regime que decide não apenas quem pode viver na cidade, mas quais tipos de marcas podem habitá-la. Ao endossar esse conceito, podemos deslocar o debate sobre a pichação no Forte para além da

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=skGyFowTzew> . Acesso em: 29 de janeiro, 2024.

dicotomia “vandalismo versus arte”, entendendo-a como um ato de desobediência epistêmica. Muito embora seja importante frisar que existem duas formas de compreender a pichação.

Há, portanto, uma nítida defesa dessa linguagem como “arte”, no trabalho de conclusão de curso de Larissa Cruz (2018) sobre a pichação e o graffiti na perspectiva das artistas mulheres na cidade de Natal (RN), a autora reivindica essa categoria. Cruz (2018) aponta as diferenciações entre o graffiti e a pichação e como esta última prática continua marginalizada e ilegal, pelo fato de ser transgressora e subverter os espaços urbanos, criando uma divisão entre graffiti e pichação, como arte e vandalismo, respectivamente. A partir dessas considerações, é possível afirmar que a pichação no Forte dos Reis Magos foi um grito de luta pelas populações indígenas afetadas pelo marco temporal. Uma manifestação válida de subversão da ordem institucionalizada pela configuração colonial. Cada letra pixada é um desafio à fantasia de pureza espacial que sustenta o projeto de higienização das cidades. Longe de ser um caos irracional, a pichação aparece então, como uma linguagem política vital, que insiste em existir.

### **Comentários sobre a pichação no Forte dos Reis Magos**

Antes de iniciar essa discussão é necessário elucidar que trarei comentários e reações sobre a pichação no Forte dos Reis Magos a partir de leituras de comentários realizados em postagens nas redes sociais e sites de notícias. A utilização da internet para a análise etnográfica da pichação pode ser justificada por vários motivos, que vão desde o acesso a uma diversidade de fontes de informação até a possibilidade de interação com diferentes grupos sociais. Para essa temática, a internet oferece uma ampla gama de materiais de campo, foi por meio dela que tive acesso a opiniões populares diversas. Christine Hine (2020) discute sobre a relação entre a pesquisa etnográfica e a internet, e analisa que os primeiros “ciberetnógrafos” estudaram seus campos pela internet devido à possibilidade de experimentar condições diferentes daquelas do “mundo offline”, reivindicando a internet como um território legítimo para a pesquisa. Trago esse diálogo com

Hine para demonstrar como a análise pelas redes sociais foi fundamental para a apreensão da problemática e o principal terreno de disputa da narrativa patrimonial.

Em matéria do jornal local Tribuna do Norte, conhecido por assumir um viés moralista e conservador, logo na chamada há uma menção ao “vandalismo” do ato<sup>10</sup>. Em outra matéria divulgada no blog do BG<sup>11</sup>, há alguns comentários criminalizando o ato. Trago abaixo a transcrição de alguns comentários presentes na seção “Opinião dos leitores”:

**Comentarista 1 em 07/09/2023:** Local mais adequado possível para externar o absurdo da espoliação das terras indígenas. Na proxima vamos exigir os apartamentos da getulio vargas e de Areia Preta.

**Comentarista 2 em 07/09/2023:** Cadê as pseudas autoridades dessa cidade? Isso é uma tapa na cara dos incompetentes que gerem a insegurança publica do RN e da cidade de Natal, parecem mais meninos de recado dos crápulas políticos que os colocaram nos cargos.

**Comentarista 3 em 07/09/2023:** Enquanto a política for sebosa, não teremos uma cidade limpa e homens de vergonha, infelizmente o RN não sabe escolher seus representantes

No primeiro comentário é possível perceber uma defesa radicalizada do ato, inclusive utilizando a pauta do movimento urbano de ocupação pelo direito à moradia como uma nítida referência à ação direta que é de caráter fundamental tanto para o pixo como para a ocupação. Enquanto nos outros dois há uma marginalização e culpabilização do governo do estado, associando o episódio da pichação a uma má gestão (no terceiro comentário) e à corrupção (no segundo comentário).

**Comentarista 4 em 07/09/2023:** Uma vergonha. Cada dia a cidade do Natal mata mais a sua história, o seu patrimônio. Não existe o cuidado do poder público e consciência da população da necessidade de preservar o seu patrimônio. Natal é uma cidade sem memória, cidade tá horrível, cheia de buracos nas ruas, praias imundas e sem estrutura. Faz vergonha aos turistas. Não adianta vender uma cidade sem segurança, sem atrativos e acima de tudo com serviços caros.

---

<sup>10</sup> Em ato de vandalismo, Forte dos Reis Magos é pichado em Natal. Tribuna do Norte, 2023. Disponível em: <https://tribunadonorte.com.br/natal/em-ato-de-vandalismo-forte-dos-reis-magos-e-pichado-em-natal/> Acesso em: 29 de janeiro, 2024.

<sup>11</sup> GIOVANNI, Bruno. VANDALISMO: Forte dos Reis Magos amanhece pichado. Blog do BG, 2023. Disponível em: <https://www.blogdobg.com.br/governo-aguarda-autorizacao-do-iphan-para-remover-pichacao-no-forte-dos-reis-magos/> . Acesso em: 29 de janeiro, 2024.

**Comentarista 5 em 07/09/2023:** Os índios aqui do estado são iguais a nota de três reais.  
Kkkkkkk

**Comentarista 6 em 07/09/2023:** Continuem votando na esquerda...

O quarto comentário destaca que Natal é uma “cidade sem memória” e que não preserva seu patrimônio. Aqui, é interessante perceber como a narrativa patrimonial do Forte ativa uma memória coletiva de pertencimento à cidade. A memória coletiva é construída e preservada por meio de marcos históricos que conectam gerações e ajudam a compreender a trajetória de uma sociedade. Quando um patrimônio físico que representa essa memória é supostamente vandalizado (utilizo aqui os termos citados pela maioria dos comentaristas), isso prejudica a capacidade de transmitir a história de maneira autêntica.

Nessa perspectiva, a pichação age como uma agressão a essa memória, apagando ou interferindo no simbolismo que esses monumentos representam. O conceito de narrativa patrimonial envolve a maneira como a sociedade preserva, interpreta e dá sentido ao seu patrimônio cultural. Patrimônios como o Forte dos Reis Magos são uma materialização da narrativa de uma comunidade, sendo testemunhas do passado que servem de referência para a compreensão histórica, cultural e social de um povo. Dessa forma, o patrimônio conta histórias entrelaçadas por relações de poder.

O quinto comentário revela um etnocídio recreativo muito presente em relação às populações indígenas do Nordeste, de que nessas terras: “não há índio de verdade”. Tal pensamento demonstra que o senso comum engessou a ideia do que é ser indígena a partir de estereótipos rasos e preconceituosos sobre suas vivências. Falas como essa também são formas de deslegitimar e corroborar a defesa da tese do marco temporal e da apropriação das terras e modos de viver desses povos.

O sexto comentário revela uma associação entre a pichação e o espectro político da esquerda. Todavia, é interessante constatar que pelos muros da cidade existem diversas pichações facilmente associadas à “direita”, inclusive algumas que reivindicam esse espectro, além de

defesas ao bolsonarismo, à ideologia nazista e outras com discursos anticorrupção direcionados aos governos petistas e à figura política do então presidente Lula. Assim, infere-se que a única relação constatável entre a pichação e a esquerda, é a estigmatização, até porque ambos os espectros não são blocos unânimes e uniformes.

Entre a “esquerda” e a “direita” há incontáveis correntes e posicionamentos políticos, inclusive alguns que dentro da esquerda são contra ações como a da pichação. Em publicação na rede social Reddit<sup>12</sup>, com o *post* de título “Forte dos Reis Magos foi Pichado”<sup>13</sup> e a foto do enunciado pichado na lateral do Forte, alguns internautas discutiram acerca da manifestação. Abaixo, trago alguns desses comentários:

**Comentarista 7 em 07/09/2023:** Não sou a favor de depredação do patrimônio público. HISTÓRICO, então, nem se fala! Mas que ficou uma mensagem foda e efetiva, ficou viu...

**Resposta ao comentarista 7 em 07/09/2023:** Concordo, só estou sabendo desse debate por causa disso. Mas eu diria que a propagação da mensagem pela depredação e desrespeito ao patrimônio histórico da cidade acaba por gerar muito mais antipatia do que simpatia à causa do pichador.

**Comentarista 8 em 08/09/2023:** Achei foi pouco deviam ter pichado mais cantos. Para resolver isso é só passar uma tinta branca, oq importa é a mensagem que a pichação esta passando se tem gente incomodada com isso ja atingiu o objetivo proposto.

**Comentarista 9 em 08/09/2023:** Deve ser esquerdista, isso vai causar problemas sérios de insegurança jurídica. Estrangeiro já não põe mais dinheiro neste país. Vamo para o buraco.

**Comentarista 10 em 08/09/2023:** Não foi certo, mas de fato foi uma forma de chamar atenção, sempre vou ser contra depredação de monumentos históricos, mas de fato chamou atenção, e pelo menos não é algo permanente, quem sabe assim eles dão mais valor ao forte.

É perceptível que mesmo os comentários endossando a importância da manifestação carregam em si um lamento e certa objeção ao ato de pichar. Olivia Nery (2017) discute que as

<sup>12</sup> É uma rede social considerada plataforma de comunidade online na qual os usuários criam, compartilham e discutem sobre conteúdos diversos.

<sup>13</sup> Tovarish678. Forte dos Reis Magos foi pichado. Reddit, 2023. Disponível em: [https://www.reddit.com/r/Natal/comments/16du7ph/forte\\_dos\\_reis\\_magos\\_foi\\_pichado/?rdt=63914](https://www.reddit.com/r/Natal/comments/16du7ph/forte_dos_reis_magos_foi_pichado/?rdt=63914). Acesso em: 10 de outubro de 2024.

narrativas criadas sobre os objetos transferem discursos e sentimentos para sua materialidade, assim o objeto adquire um valor memorial e patrimonial. A relação entre patrimônio, memória e afeto é profunda e multifacetada, envolvendo a interconexão entre o que é considerado digno de ser preservado, como lembramos e valorizamos nosso passado e os laços emocionais que temos com lugares, objetos e tradições. O patrimônio é muitas vezes uma expressão tangível da memória, e, a memória, por sua vez, é moldada pelos patrimônios que decidimos valorizar e preservar.

No entanto, é o afeto que dá vitalidade a essa conexão, fazendo com que o patrimônio seja algo mais do que um mero registro do passado. O afeto transforma um objeto ou lugar em algo emocionalmente significativo, permitindo que o patrimônio se mantenha vivo e relevante para as pessoas e suas histórias. Por isso, que mesmo quando os(as) autores(as) dos comentários acima não marginalizam o ato, ainda assim podem sentir que sua memória foi violada porque compreendem isso como uma violação legítima ao patrimônio.

O comentário de número nove, contudo, evidencia uma culpabilização de um certo grupo à esquerda do espectro político, fazendo uma equivocada associação com o investimento estrangeiro no país. *bell hooks* (2022) discute que a marginalidade pode ser um lugar onde se encontra a possibilidade de resistir, criar uma perspectiva radical, imaginar alternativas e novos mundos. Nesse sentido, a pichação no Forte, além de uma denúncia radical, também evidencia a luta pela construção de um mundo mais justo e uma reivindicação por respeito às terras indígenas e suas existências.

É compreensível, dessa forma, que alguns dos comentários busquem denunciar essa vinculação ideológica, além de revelar também uma sede punitivista para descobrir quem são “os culpados”, supostos “inimigos públicos”. Pois já que não há um rosto a ser escancarado, transfere-se a raiva a esse “marginal político” que ronda o imaginário popular sob a alcunha de “esquerdista”, “petista”, “lulista” ou qualquer outra enunciação que evoque a ideia de inimigo público. A partir

das reações mostradas pelos comentários nas redes sociais, é possível perceber a ambiguidade de sentimentos que o ato causou na população natalense, revelando as tensões entre afeto local e crítica histórica.

Por um lado, o monumento é visto como um símbolo do projeto colonial português e, é alvo legítimo de questionamentos sobre sua narrativa celebratória da conquista, que silencia as violências da colonização. Por outro lado, constitui-se como um ícone afetivo da paisagem natalense, apropriado cotidianamente como cartão postal, ponto turístico e espaço de lazer, um “bem querido” que transcende, para muitos, sua origem colonial. Essa dualidade expõe o caráter paradoxal do patrimônio: ele é simultaneamente herança a ser denunciada e referência identitária a ser preservada. Como observa Pierre Nora (1993), os lugares de memória tornam-se palcos de disputa justamente porque condensam afetos contraditórios.

No caso do Forte, a pichação foi interpretada de maneiras radicalmente opostas: como gesto de reparação histórica por setores anticoloniais, que veem na intervenção uma desestabilização necessária no que o monumento representa; e também como agressão ao patrimônio afetivo por aqueles que ali projetam memórias pessoais e comunitárias desconectadas de seu passado violento. A reação indignada de parte da população demonstra como o afeto local pode neutralizar a crítica histórica. Como alerta Huysen (2000), a patrimonialização frequentemente opera uma sublimação do trauma, convertendo lugares de violência em objetos de consumo cultural despolitizados.

O Forte, com seu valor paisagístico e turístico, teria assim se beneficiado de um processo de banalização do colonialismo. A pichação, ao rasurar essa superfície estetizada, reativou o caráter incômodo do monumento, forçando uma confrontação com perguntas difíceis: é possível amar um símbolo colonial? Como separar o valor afetivo do valor histórico?

## Considerações finais

É possível concluir que a pichação, enquanto linguagem urbana de comunicação das camadas populares, evidenciou uma disputa pela memória de violência que o Forte dos Reis Magos evoca. De modo algum, é possível afirmar que essa manifestação seja em defesa da destruição desse monumento. Ao contrário disso, o ato traz uma história que precisa ser contada e fala de memórias passadas e presentes. A discussão sobre o marco temporal é urgente, assim como a defesa das populações indígenas. As ferramentas utilizadas em ações de contestação podem variar desde o spray de tinta (no caso da pichação) até instalações, faixas e outros elementos simbólicos. Esses objetos rompem com a sacralização de monumentos patrimoniais, usando o espaço físico e visual como palco de confrontação.

Os corpos, especialmente os de grupos marginalizados ou historicamente excluídos, se tornam veículos de contestação quando ocupam e performam nesses espaços. A presença física desses corpos em locais simbólicos de poder já é, em si, uma forma de resistência. Nesse sentido, a pichação, como no caso do Forte dos Reis Magos, é um gesto que desafia o valor histórico que se atribui a certos monumentos, questionando quem tem o direito de contar a história. Outros gestos incluem intervenções artísticas, ocupações e atos simbólicos de ressignificação dos espaços patrimoniais. Esse movimento evoca uma interpelação entre a rua e a arte em processos de luta pela descolonização do espaço urbano. A arte urbana, como o grafite e a pichação, é uma forma de diálogo entre a rua e a expressão artística, servindo como uma ferramenta de luta pela descolonização.

A pichação do Forte pode ser vista como um ato que rompe com a monumentalização de uma narrativa colonial, questionando a exclusividade da história oficial. A rua, enquanto espaço de circulação popular, desafia a arte institucionalizada ao trazer para o cotidiano elementos que contestam as hierarquias sociais e políticas. Essa interpelação mútua cria um fluxo contínuo de

tensão, onde a arte, ao mesmo tempo em que se inspira nas realidades da rua, transforma o espaço urbano, reivindicando-o como território de luta. Repertórios de mobilização, como a ocupação de monumentos históricos ou o uso de símbolos de poder para denunciar violações históricas (como o colonialismo) são formas de ativar a memória coletiva.

No caso do Forte dos Reis Magos, a pichação pode ser lida como uma tentativa de subverter a memória oficial e trazer à tona narrativas suprimidas, como as resistências indígenas e negras, que foram marginalizadas na história oficial. A mobilização que envolve memória e contestação de narrativas patrimoniais implica em uma visão de tempo que não é linear. Para muitos ativistas e grupos marginalizados, o passado colonial ainda ressoa no presente. As ações performativas, como a pichação, são tentativas de romper com a cronologia tradicional da história hegemônica, trazendo para o presente traumas e opressões que nunca foram superados.

Assim, as concepções de tempo em jogo na mobilização questionam a ideia de “passado” como algo fechado e distante, propondo uma temporalidade que articula passado, presente e futuro como interdependentes na luta pela justiça histórica. No contexto do caso da pichação do Forte dos Reis Magos, podemos ver como esses elementos se manifestam, usando o patrimônio cultural como campo de disputa simbólica e prática, articulando múltiplas temporalidades e agentes na contestação de narrativas hegemônicas.

### **Referências bibliográficas**

AGUIAR, Isaura de; MACIEL, Lucas da Costa. *Remoções e derrubadas de monumentos como política dos incomuns*. MANA 29(2): e2023019, 2023.

ASSMANN, Aleida. *Sobre as metáforas da recordação*. in *Espaços da recordação: formas e transformações da memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

BARBOSA JÚNIOR, José Duarte. *Trajetórias, grafias e arte de rua na cidade do Natal/RN - Brasil*. 2019. 392f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

CHOAY, Françoise. *A competência de edificar*. in: *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação

Liberdade: Ed. Unesp, 2017.

CRUZ, Larissa Cristina Braz da. *Mulheres que se arriscam por um risco: uma cartografia da pixação e graffiti feminino na cidade de Natal/RN*. Monografia (Licenciatura em Artes Visuais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2018.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Patrimônio, espaço público e cultura subjetiva*. ABA, 2019.

HINE, Christine. (2020). *A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana* (C. Parreiras & B. A. Lins, Trans.). Cadernos De Campo (São Paulo - 1991), 29(2), 2020.

hooks, bell. *A margem como espaço de abertura radical*. In: *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. Editora Elefante, 2022.

HUYSSSEN, Andreas. *Passados presentes: mídia, política, amnésia*. in: *Seduzidos pela memória*. Coleção agenda do milênio. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora: Museus de Arte Moderna, 2000.

MBEMBE, Achille. *Brutalisme*. Paris: La Découverte, 2020.

NERY, Olivia Silva. *Objeto, memória e afeto: uma reflexão*. Revista Memória em Rede, Pelotas, v.10, n.17, Jul./Dez.2017.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Proj. História, São Paulo, (10), 1993.

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Estudos históricos, Rio de Janeiro., vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

SANTOS, Antonio Bispo dos; GOLDMAN, Marcio. *Cosmopolítica e Cosmofobia: Diálogos entre Antonio Bispo dos Santos e Marcio Goldman*. Revista Calundu – Vol.8, Num.1, jan-jun, 2024.

SANTOS, Daniele Larisse de Andrade et al. *Forte dos Reis Magos: Patrimônio da história norteario-grandense*. EREBD, Recife, 2018.

SPINELLI, Luciano. *Pichação e comunicação: um código sem regra*. LOGOS 26: comunicação e conflitos urbanos. Ano 14, 1º semestre 2007.

ZORTEA, Giovanna Botini et al. *O traumático e as disputas pela memória na cena pública brasileira: Marielle Franco e Borba Gato*. Rev. Polis e Psique, 2022.

## **ARTIGOS LIVRES**

**Descontinuidade de projetos e ações no licenciamento ambiental federal da Bacia de Campos: uma análise de entrevistas sobre a aplicação do Censo Pescarte**

Rafael Moraes da Silva  
Lilian Sagio Cezar

**Pentecostalismo e tatuagem**

Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa

**Povos ameríndios na Amazônia e memórias da resistência à medicalização e judicialização da vida**

Walison Almeida Dias  
Flávia Cristina Silveira Lemos  
Manoel Ribeiro de Moraes Junior



## **Descontinuidade de projetos e ações no licenciamento ambiental federal da Bacia de Campos: uma análise de entrevistas sobre a aplicação do Censo Pescarte**

Projects and actions discontinuity in the federal environmental licensing of the Campos Basin: an analysis of interviews on the application of the Pescarte Census

Discontinuidad de proyectos y acciones en la licencia ambiental federal de la Cuenca del Campo: un análisis de entrevistas sobre la aplicación del Censo Pescarte

Rafael Moraes da Silva<sup>1</sup>  
Lilian Sagio Cezar<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo pretende analisar como Projetos de Educação Ambiental sofrem interrupções totais ou parciais dentro do Licenciamento Ambiental Federal na Bacia de Campos, a partir de dados gerados sobre uma pesquisa dissertativa que investigou a eficácia do Censo Pescarte enquanto instrumento pedagógico de mobilização social. Na oportunidade, entrevistas semiestruturadas possibilitaram a emergência de falas que indicaram ser uma prática comum a descontinuidade de compromissos firmados com diferentes comunidades de pesca artesanal. Como metodologia, o artigo conta com revisão bibliográfica sobre o Licenciamento Ambiental e dados de entrevistas semiestruturadas com representantes do Projeto de Educação Ambiental Pescarte e lideranças da comunidade de pesca artesanal. Este artigo é resultado de pesquisa financiada pelo Projeto de Educação Ambiental Pescarte (PEA), medida de mitigação exigida pela Licença Ambiental Federal, conduzida pelo IBAMA.

**Palavras Chaves:** Educação Ambiental; Censo Pescarte; Licenciamento Ambiental.

**Abstract:** This article aims to analyze how Environmental Education Projects suffer total or partial interruptions within the Federal Environmental Licensing in the Campos Basin, based on data generated from dissertation research that investigated the effectiveness of the Pescarte Census as a pedagogical tool for social mobilization. At the time, semi-structured interviews enabled the emer-

---

<sup>1</sup> Licenciado em Pedagogia pelo Instituto Superior de Educação Professor Aldo Muylaert (ISEPAM), mestrado em Políticas Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF, Doutorando em Cognição e Linguagem Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF, Supervisor Municipal do Projeto de Educação Ambiental Pescarte (Petrobras/IBAMA). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1933-429X>. E-mail: [rafaelisepam@gmail.com](mailto:rafaelisepam@gmail.com)

<sup>2</sup> Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2003), Mestra em Múltiplos pela Universidade Estadual de Campinas (2005) e Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2010). Professora Associada da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF. Professora do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais - UENF e colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8737-9946>. E-mail: [lsagio@uenf.br](mailto:lsagio@uenf.br)

gence of statements that indicated that it was common practice to discontinue commitments made to different artisanal fishing communities. The article's methodology includes a literature review on Environmental Licensing and data from semi-structured interviews with representatives of the Pescarte Environmental Education Project and leaders of the artisanal fishing community. This article is the result of research funded by the Pescarte Environmental Education Project (PEA), a mitigation measure required by the Federal Environmental License, conducted by IBAMA.

**Keywords:** Environmental Education; Pescarte Census; Environmental Licensing

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo analizar cómo los Proyectos de Educación Ambiental sufren interrupciones totales o parciales durante la Licencia Ambiental Federal en la Cuenca de Campos, a partir de los datos generados por una disertación que investigó la eficacia del Censo Pescarte como herramienta pedagógica de movilización social. En la época, entrevistas semiestructuradas permitieron el surgimiento de declaraciones que indicaban que la interrupción de los compromisos asumidos con diferentes comunidades de pescadores artesanales es una práctica común. La metodología del artículo incluye una revisión bibliográfica sobre Licencias Ambientales y datos de entrevistas semiestructuradas con representantes del Proyecto de Educación Ambiental de Pescarte y líderes de la comunidad de pescadores artesanales. Este artículo es resultado de una investigación financiada por el Proyecto de Educación Ambiental Pescarte (PEA), medida de mitigación requerida por la Licencia Ambiental Federal, realizada por el IBAMA.

**Palabras clave:** Educación Ambiental; Censo Pescarte; Licencia Ambiental

## Introdução

Segundo Mesquita (2021) a bacia sedimentar de Campos estende-se do município de Vitória, capital do estado do Espírito Santo, até a cidade de Arraial do Cabo, no Estado do Rio de Janeiro. A bacia contém cerca de 100.000 km<sup>2</sup> e é destaque nacional enquanto produtora de petróleo e gás natural. Para Correia (2020) esta bacia, juntamente com outras, são resultados da separação continental africana e sul-americana, num período que se estendeu entre os períodos jurássico e cretáceo. A ruptura do supercontinente Gondwana gerou o oceano Atlântico. A bacia formada armazena então, o que ficou conhecido como pré-sal, a qual é objeto de disputas pelas comunidades que nela habitam e mantém relações culturais e econômicas, e empresas que têm interesse na extração do petróleo e gás encontrado na região. A exploração do território é regida por legislações ambientais e rotinas burocráticas que delimitam quem fica e quem sai do território, a partir do Licenciamento Ambiental.

As diretrizes ambientais brasileiras tiveram inspirações internacionais, como em 1960, quando aconteceu uma reunião na cidade de Roma que reuniu países interessados em discutir o mundo pós-guerra, entre os debates ganhou destaque às questões ambientais, pois já havia sido entendido que sua utilização desenfreada ocasionaria um colapso nos recursos naturais e na saudável qualidade de vida da população mundial. O movimento ficou conhecido como Clube de Roma (OLIVEIRA, 2005). Em 1972 a conferência de Estocolmo reuniu mais de 100 países interessados em discutir as questões ambientais sobre o mundo. Temas como ecodesenvolvimento, equilíbrio entre as produções industriais e a preservação ambiental foram pautados, bem como a utilização dos corpos hídricos, solos e manutenção do ecossistema visando diminuir as modificações no clima que passaram a ser cada vez mais severas nos anos seguintes (DE PASSOS, 2009).

O Brasil, que seguiu o bloco liberal durante a guerra fria, não se furtou em assumir uma posição alinhada aos interesses de suas elites que pouco se preocupavam com a questão ambiental e condicionava o desenvolvimento econômico como base fundamental para a modernização e progresso. Apesar da participação na conferência, o representante brasileiro, o ministro do interior José Cavalcanti, causou espanto ao assumir compromisso com o plano econômico posto em prática pela ditadura militar vigente que defendia o desenvolvimento a qualquer custo (PINTO, 2013). Sua declaração defendia que primeiro seria necessário desenvolver a economia para depois arcar com os custos desse desenvolvimento. Esta declaração pouco foi criticada, nem ao menos figurou enquanto elemento de destaque para a preocupação popular que foi sistematicamente silenciada pelas sucessivas repressões, censuras e forma tutelar de manter a população indiferente e inerte.

A agenda até então havia sido um fracasso, os países mais ricos que se comprometeram com as causas ambientais apenas mantiveram a política da boa vizinhança, as tensões do mundo pós-guerra fizeram com que a diplomacia fosse priorizada. A Europa se reconstruiu com empréstimos americanos e o Brasil também se aproximava do Fundo Monetário Internacional (FMI) para

buscar empréstimos que pudessem ser pagos a longo prazo.

Embora o posicionamento do governo brasileiro à época fosse explícito enquanto suas prioridades de desenvolvimento sem a menor preocupação com o meio físico natural, o mundo passou a pautar e praticar a regulação do meio ambiente, não somente com a finalidade apenas da conservação, mas também como instrumento para mediar os interesses dos Estados e outros atores sociais, inclusive no sentido de dar legalidade, conceder licenças e permissões aos aliados políticos e econômicos. Esta questão política se perpetua, com a diferença que na época não existiam mecanismos de controle social, como uma audiência pública para ouvir as comunidades que receberiam os impactos de um empreendimento, por exemplo.

O Brasil vivia um emaranhado burocrático controlado em demasia pela ditadura militar e qualquer movimento que ecoasse uma possível perda de controle ou espaço recebia prontamente intervenções. Destaca-se, porém, que o licenciamento ambiental não deixou de avançar durante as décadas de 1970 e 1980, todavia com forte supervisão e sob interesses militares.

### **O Licenciamento Ambiental no Brasil e o PEA-BC**

O início do Licenciamento Ambiental no Brasil começa de forma embrionária a partir do surgimento do conceito de Avaliação de Impactos Ambientais, que foi sistematizado por volta de 1970 nos Estados Unidos (CARMO, 2013). A preocupação com o meio ambiente era decorrente dos impactos já visíveis a partir da exploração do meio físico natural para construção do progresso capitalista.

Durante o movimento político que sucedeu as duas grandes guerras mundiais e no meio das tensões da guerra fria, o debate e as disposições pelo diálogo para manutenção da diplomacia e confirmação de alianças internacionais fez com que o Brasil e outros países em desenvolvimento participassem de uma série de eventos que tinham como foco o desenvolvimento econômico sustentável.

A Avaliação de Impactos Ambientais ganha destaque formal no Brasil em meio a este contexto, a partir de 1980, por meio da Política Nacional de Meio Ambiente, disposta na Lei nº 6938, de 31 de agosto de 1981. Esta foi a primeira lei a estabelecer que empreendimentos com potenciais poluidores deveriam passar por um rito de avaliação de impactos, sob a perspectiva ecológica, social, cultural e estética (CARMO, 2013).

O Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) passou a existir através da Lei Federal nº 6.938 de 1981 e foi a principal norma referente à aplicabilidade das diretrizes de Licenciamento Ambiental no Brasil. O órgão tem como principais preceitos o assessoramento, estudos e proposição aos Conselhos de Governo para decisões sobre normatizações que visam manter o meio ambiente saudável e equilibrado. O Licenciamento de Empreendimentos acontece em 3 etapas concedendo, mediante estudos, a licença prévia, licença de instalação e licença de operação, cada qual com condicionantes que devem ser seguidas para a concessão das licenças seguintes (SERRÃO, 2012).

Uma parte importante e indispensável da discussão do Licenciamento Ambiental é a forma como é conduzida e o tratamento dado pelo Estado em detrimento de comunidades que vivem nas localidades dos empreendimentos. Quintas (2005) evidencia que o processo de licenciamento conta com atores sociais que possuem um fator político que o posiciona no jogo de concessão do meio físico natural.

Portanto, a prática da gestão ambiental não é neutra. O Estado, ao tomar determinada decisão no campo ambiental, está de fato definindo quem ficará, na sociedade e no país, com os custos e quem ficará com os benefícios advindos da ação antrópica sobre o meio físico natural ou construído. Daí a importância de se praticar uma gestão ambiental participativa. Somente assim é possível avaliar custos e benefícios de forma transparente (QUINTAS, 2005, p. 31).

Aqui se estabelece um fator fundamental para o presente artigo, a questão da disputa ambiental entre a lógica da modernização e progresso, preconizadas pelo capitalismo e as decisões do Estado sobre quem fica e quem sai do território, no segundo caso, estabelecendo disposições

compensatórias ou mitigatórias àqueles que forem obrigados a compartilhar e, principalmente, evadir do território.

Para Anello (2009, p. 85) o processo de licenciamento ambiental se configura na prática quanto instrumento de privatização do meio físico natural, paradoxalmente ao que a Constituição Federal (CF) assegura em seu artigo 225 que destaca o meio ambiente como um bem comum cuja qualidade necessita ser monitorada:

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (BRASIL, 1988, art. 225).

O Brasil é reconhecido pelas belezas naturais, riquezas minerais, fauna e flora internacionalmente, entretanto, desde o período de sua colonização pelos portugueses, a constante disputa pelos territórios estabelecem uma lógica colonizadora que se perpetua e estrutura a própria constituição do Estado. As violências físicas e simbólicas contra povos originários e/ou comunidades tradicionais se tornaram comuns e passaram a fazer parte da história do país.

O racismo ambiental, segundo Herculano (2008), é um termo cunhado para explicitar as injustiças socioambientais que são aplicadas de forma desproporcional sobre etnias vulneráveis e minorias num modo geral. Essas desigualdades e injustiças têm, a partir da criação do Estado moderno, o próprio Estado enquanto mediador de capitalistas e comunidades que detinham o espaço para manutenção de suas economias, tradições e produções culturais.

Quintas (2005 p.26) compreende não ser possível acabar com os conflitos socioambientais mas aponta como solução a mediação de conflitos enquanto estratégia de negociação e implementação de regras que estabeleçam limites aos conflitos. Tais regras precisam ser aceitas por todas as partes e, quando um conflito se estabelece após acordo firmado, há a institucionalização do conflito, pois no preceito ambiental, a “disputa pelo uso e acesso aos recursos ambientais, é um conflito institucionalizado, quando ela ocorre segundo as regras que estão estabelecidas na legislação am-

biental”.

A descoberta de petróleo na Bacia de Campos ocorreu ao longo da década de 1970, anos em que a Petrobras, até então, estatal brasileira (no momento da escrita do presente artigo, estatal de economia mista) chegou à cidade de Macaé, RJ, para dar prosseguimento ao que ficou conhecido como “Grandes Projetos de Investimentos”. A missão do governo brasileiro da época era concluir o plano destes projetos a qualquer custo, uma vez que foram implementados enquanto “interesses nacionais” que pouco ou nada se preocupavam com as questões dos impactos socioambientais (MIRANDA, 2010).

Miranda (2010) também afirma que a bacia de Campos é responsável por 84% da produção nacional de petróleo e gás, além disto, que, ao menos 40% da energia que a população brasileira consome é oriunda do petróleo e seus derivados. Tamanha a importância da indústria petrolífera para a economia brasileira é proporcional à dos conflitos socioambientais que gera.

A quebra do monopólio de exploração de petróleo no Brasil, regida pela Lei nº 9.478/1998, gerou uma ampla concorrência pelo recurso foi iniciada. Além da Petrobras, unidades de capital externo inflacionaram requerimentos por licenças ambientais e, em 1999, para atender essa nova demanda, foi criado no Rio de Janeiro, o Escritório de Licenciamento das Atividades de Petróleo e Nuclear, um novo braço para o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e, em 2005 esta Unidade passou a se chamar CGPEG (Coordenação Geral de Petróleo e Gás), destaca-se que esta é a única Coordenação Geral da DILIC (Diretoria de Licenciamento Ambiental) não sediada em Brasília (SERRÃO, 2012).

Após conseguir suas licenças e cumprir o rito burocrático, o Ibama condicionou a licença de operação da Petrobras ao financiamento de um Programa de Educação Ambiental na Bacia de Campos (PEA-BC). A Petrobras financiou um diagnóstico participativo para compreender quais os principais impactos diretos e indiretos sobre as cidades limítrofes às suas atividades e os principais

grupos impactados (SERRÃO, 2012).

A partir da criação do PEA-BC diversos Projetos de Educação Ambiental surgiram, também como condicionantes de licenças, dentre os quais, o Projeto de Educação Ambiental Pescarte, o qual tem como objetivo fim, fortalecer a organização comunitária das comunidades de pesca artesanal. Em resumo, na Bacia de Campos existem sete Projetos de Educação Ambiental condicionantes das empresas que participaram do Licenciamento Ambiental Federal, cada qual sob responsabilidade de uma empresa licenciada, assim como o órgão fiscalizador atento, todos pertencentes ao PEA-BC.

No ano de 2023 estavam em funcionamento o NEA- BC, FOCO, Rema, Pescarte, Territórios do Petróleo, Quiepa e Observação<sup>3</sup>. Cada um desses projetos tem um público-alvo específico ou linhas de ações distintas, para sintetizar, há Projeto cujo público-alvo são as mulheres da cadeia produtiva da pesca artesanal, as comunidades quilombolas também são atendidas, há atendimento para a sociedade residente na área de abrangência e jovens (PEA-BC, 2023). Destaca-se, portanto, que as linhas de ações e públicos prioritários são decididos pelo Ibama em negociações junto às empresas em processo de licenciamento ambiental.

### **Pescarte e o Censo da Pesca**

O Projeto de Educação Ambiental (PEA) Pescarte foi formulado a partir das orientações da Nota Técnica CGPEG/IBAMA Nº 001/2010 e do Diagnóstico Participativo do Programa de Educação Ambiental da Bacia de Campos de 2014, a qual identificou as populações da área de

---

<sup>3</sup> Estes Projetos de Educação Ambiental mencionados fazem parte do Programa de Educação Ambiental da Bacia de Campos, cada qual sob a responsabilidade de empresas que atuam na extração de petróleo e gás da costa mencionada, são todos projetos de mitigação ambiental. O NEA-BC tem como público prioritário a sociedade como um todo que queira participar do fortalecimento da organização social. O projeto Foco tem como público prioritário as mulheres oriundas da pesca artesanal. O Rema prevê atendimento aos jovens oriundos da pesca artesanal. O Pescarte atende a pesca artesanal como um todo. O Territórios do Petróleo é voltado à conscientização da população em relação ao repasse de royalties à sociedade. O Quiepa é voltado ao atendimento de povos quilombolas impactados pelas ações das grandes petrolíferas. Por fim, o Observação tem como foco a instrumentalização digital da sociedade para o monitoramento dos conflitos socioambientais (PEA-BC, 2023).

abrangência em que operam as empresas Licenciadas. É importante destacar que as diretrizes ambientais medem o grau de impacto negativo e direcionam uma linha específica de atuação proposta pela Nota Técnica CGPEG/IBAMA N° 001/2010 para cada instância social impactada.

Ao ser implementado em 2014, o PEA Pescarte realizou o primeiro Censo da Pesca Artesanal Pescarte. Esta grande pesquisa sociológica foi promovida entre 2014 e 2016, a partir da aplicação de questionário de caráter censitário, com blocos temáticos que buscavam produzir informações sobre as comunidades dos então 7 municípios atendidos: São Francisco de Itabapoana, São João da Barra, Campos dos Goytacazes, Quissamã, Macaé, Cabo Frio e Arraial do Cabo. O Censo Pescarte também foi formulado enquanto ato pedagógico que previu não apenas a coleta de informações, mas também o primeiro contato de apresentação deste PEA junto aos pescadores, pescadoras, trabalhadoras da cadeia produtiva da pesca artesanal e seus familiares, enquanto público prioritário a ser mobilizado para os processos formativos, desde então previstos para ocorrer nos próximos 15 anos, cujo fim é a organização comunitária e participação na gestão ambiental pública (TIMÓTEO, 2019).

Desde 2021, a mitigação por meio de Projeto de Educação Ambiental (PEA) referente à licença de operação do Projeto Pescarte ocorre em 10 municípios fluminenses: São Francisco de Itabapoana; São João da Barra; Campos dos Goytacazes; Quissamã; Macaé; Carapebus; Rio das Ostras; Cabo Frio, Arraial do Cabo e Armação dos Búzios.

Uma problemática necessária de explicação é que, por um lado, a educação ambiental promovida pelo Projeto é de caráter progressista que embasa o processo educativo, como será discorrido na continuidade do presente trabalho. Por outro lado, o Projeto faz parte de uma política pública posterior à decisão tomada pelo Estado, a decisão de quem ficaria com o território e o meio físico natural e quem deveria sair, para atender às medidas de segurança e tráfego de embarcações. Com a decisão a cadeia produtiva da pesca artesanal da bacia de Campos foi impactada de forma

direta e indireta em aspectos econômicos, sociais, ambientais, culturais, dentre outros.

Há um emaranhado institucional necessário de ser explicado, cujo histórico esconde o posicionamento dos diferentes atores sociais (Petrobras, Ibama, Universidade e Comunidade) que fazem parte desse processo, mas podem ficar escondidos num processo de conflito socioambiental e começam a desvelar a falta de rigidez na continuidade dos programas ou projetos oferecidos às comunidades atendidas no processo mitigatório ou compensatório.

Além do Ibama (órgão Federal que concede licenças ambientais e fiscaliza os Projetos de Educação Ambiental), as outras instituições que compõem o Projeto Pescarte são: Petrobras S.A (empresa licenciada e condicionada à mitigar os impactos causados por suas atividades por meio de Projetos de Educação Ambiental), a Universidade Estadual do Norte Fluminense – Darcy Ribeiro (instituição que venceu o edital de convocação para atuar na linha da organização comunitária) e a Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas, Administrativas e Contábeis de Minas Gerais (atual gestora dos recursos financeiros, direito ganho em edital à parte, pois o órgão executor do projeto não pode gestar também os recursos financeiros). Essa é a composição da terceira fase de execução do PEA Pescarte por meio da articulação entre um órgão ambiental Federal, uma empresa nacional de capital misto, universidade Estadual, uma fundação pública - estão diretamente envolvidos na execução, financiamento e fiscalização do Projeto.

No âmbito do PEA Pescarte aconteceram duas pausas administrativas em decorrência da finalização do plano de trabalho contratado e a licitação para renovação do convênio que permitirá a implementação de um novo plano de trabalho da nova fase. Cada pausa durou cerca de um ano (1 ano da primeira fase para a segunda, e 1 ano da segunda fase para a terceira) e, neste interregno, conflitos e descontentamentos consideráveis trouxeram consequências negativas para as comunidades atendidas que deixaram de ter acesso às oficinas, treinamentos, reuniões com o foco no fortalecimento da organização comunitária por meio da educação ambiental crítica, que congregam

pescadores/as artesanais dos 10 municípios atendidos.

O PEA Pescarte desenvolve metodologia pautada na mobilização e organização dessas comunidades a partir do planejamento e futura implementação de Projetos de Geração de Trabalho e Renda (instrumento para mobilização social utilizado). Nessas pausas administrativas, toda a mobilização dos sujeitos da ação educativa são praticamente perdidas. Se outrora a presença dos comunitários eram constantes para as formações e fiscalização dos ritos para a implementação dos empreendimentos de Projetos de Geração de Trabalho e Renda (PGTR), nessas pausas os/as pescadores/as se dispersam o que dificulta e descredibiliza a possível implementação de algum empreendimento.

As pausas são ocasionadas principalmente pelo longo processo burocrático iniciado ao fim dos convênios em vigência. Em todas as pausas administrativas os educadores socioambientais do PEA Pescarte realizaram diversos trabalhos voluntários para tentar diminuir a distância para com a comunidade, principal aspecto de manutenção à execução das ações deste projeto.

Um outro ponto questionado por parte de pescadores/as e sujeitos da ação educativa do PEA Pescarte é o fato da Petrobras aceitar implementar os PGTR propostos (que custarão alguns milhões à empresa) tendo como condição e contrapartida a doação e/ou cessão dos terrenos<sup>4</sup> para esses empreendimentos. A obtenção dos terrenos é de responsabilidade dos sujeitos da ação educativa que concomitantemente devem também alcançar a institucionalização a partir da fundação de cooperativas. Este processo de conquista dos terrenos e institucionalização das cooperativas é compreendida tanto pela Petrobrás como pelo Ibama como tradução e concretude do “fortalecimento da organização comunitária”, exigência da Nota Técnica CGPEG/IBAM A Nº 001/2010.

Dessa maneira, as comunidades impactadas negativamente e que perderam seus territórios

---

<sup>4</sup> Segundo os estudos de viabilidades feitos internamente no PEA, tais terrenos precisam respeitar todas as especificidades e passar por licenciamentos, para que então estejam aptos a receberem os PGTRs.

ainda têm a necessidade de comprovar ser capaz de receber mitigação e compensação, tanto para quem se apossou de seu território quanto para quem tornou legal tal despossessão. Como, sem terrenos não haverá empreendimentos, ficou a cargo do corpo de trabalho do PEA Pescarte e de comunitários buscarem parcerias, principalmente com o poder público (representatividades municipais e federais) para buscar possíveis doações/ cessões.

De certo que em num Estado capitalista é relativa à possibilidade de atuação da Educação Ambiental Crítica. Em se tratando da indústria de petróleo e gás, que é um dos principais pilares geopolítico e econômico do Brasil, cuja forma predatória atinge não somente o meio físico natural, mas as populações locais historicamente detentoras destes territórios, a mediação dos diferentes conflitos decorrentes de sua implantação e atuação acontece de forma assimétrica.

Dessa maneira, seria irresponsável deixar de fazer menção às condições dos órgãos ambientais nesta conjuntura. As alianças governamentais, de perspectiva conservadora, firmadas com grandes empreendedores nos últimos anos consolidaram um desmonte contínuo do Ibama, de forma que passou a ser esvaziado e seu corpo técnico teve redirecionamento de atribuições para outros órgãos que foram sendo criados, ou mesmo dos já existentes que foram ocupados para atender intenções específicas da ótica neoliberal (SERRÃO, 2012 p. 158). Este grau de incerteza e descontinuidade das políticas ambientais atingem frontalmente as populações tradicionais, amplificando os impactos e danos ambientais, ao invés de mediar, mitigar e compensar conforme preconiza a legislação.

### **A descontinuidade e insegurança quanto à continuidade de ações dentro do Licenciamento Ambiental da Bacia de Campos**

A partir de entrevistas semiestruturadas realizadas para construção de um trabalho dissertativo que ocorreu entre 2021 e 2023, houve considerações a respeito de como era a relação institucional, principalmente do Ibama e da Petrobras para com as comunidades tradicionais da pesca

artesanal atendidas.

Em um dos relatos, a coordenação técnica do PEA Pescarte evidencia que a medida mitigatória não admite ter sido ajudada nessa relação, mas que confere essa mudança de postura a partir da manutenção do Projeto. Em outros discursos oriundos de lideranças da comunidade de pesca artesanal, será possível observar o descontentamento com projetos descontinuados e o temor de que não haja outros Censos da Pesca Artesanal.

Muita porta na cara. E eu vou te falar que Ibama e Petrobras podem não reconhecer, mas elas tinham uma visão, os pescadores tinham uma perspectiva dessas duas instituições antes e têm outra agora depois da intervenção do PEA, né? E depois do Pescarte, porque se você pensar que o Pescarte é um dos mais novos que chega depois com os outros já estavam plantados, né? Depois de um histórico já, né? Bastante razoável de intervenção dos PEAs, você vê que entre os pescadores que são os mais atingidos pela pela... Pela exploração de petróleo e gás, a perspectiva sobre o que é Petrobras, sobre o que é Ibama alterou bastante, né? Eu acho que não diria a comunidade de pesca como um todo, mas uma parte expressiva que se alia, né? Que se organiza no Pescarte tem uma outra perspectiva de Petrobras, uma outra perspectiva de Ibama, né? Os analistas da Petrobras não sabem como eles eram recebidos no começo, né? Eles tinham até receio de agressão, né? E hoje você vê que eles são ouvidos, respeitados, as pessoas querem saber o que a Petrobras pensa sobre, as pessoas diferenciam claramente o que é Ibama, fiscalização do que são os analistas, né? E... e percebe um papel institucional e importância do do Ibama para que existam os PEAs. A Petrobras no começo, ela tinha uma resistência enorme ao próprio PEA, né? Porque ela não queria contribuir com os projetos. Ela tinha uma perspectiva de desconfiança, da intenção do PEA, hoje eu acho que eles são aliados. Apesar da distância, eles têm, estão muito mais convencidos, né, que o PEA pode proporcionar resultados importantes, do que quando começamos, né? No começo falar Petrobras era... era meio assim, falou que esse pelego? Que esse cara tá fazendo aqui, né? Quando a gente falava do Ibama, as pessoas mandavam recado, né? Que ia quebrar a cara deles, que iam fazer, porque é... o Ibama fez isso, o Ibama fez aquilo e você vê que hoje nós não enfrentamos isso mais. E é fruto, não é? Eu acredito hoje que dificilmente você chega numa comunidade de pesca e as pessoas não sabem que tem um projeto chamado Pescarte, eu acho que tem uma, uma difusão, um reconhecimento, um espalhamento desse nome e junto com isso vem Ibama e vem Petrobras, né? Então você acaba pela aceitação do projeto, transferindo isso também para a Petrobras e o Ibama.<sup>5</sup>

Nesse processo de investigação sobre o Censo e sua eficácia enquanto instrumento de mobilização social, foi possível observar os contrastes entre as opiniões do mentor do Projeto e do

---

<sup>5</sup> (ENTREVISTA REALIZADA EM 16 DE MAIO DE 2023, COORDENAÇÃO TÉCNICA DO PEA PESCARTE, TEMPO DE DURAÇÃO, 59 (CINQUENTA E NOVE MINUTOS).

Censo, bem como de lideranças da comunidade de pesca artesanal.

E a gente brigava com PEAs, o Ibama, em todos eles. Ministério, Secretaria, o Ibama veio e sentou em cima do documento do órgão anterior da, fugiu agora. Veio o SEAP e sentou em cima do documento do Ibama, veio a agricultura e estragou tudo e sentou no documento do outro. A guarda do Ministério da Pesca civil lá, o aquele Ministério da Pesca lá. Quando nós, eu vou tentar, tô te respondendo, eu tô te mostrando o fato. Quando nós criamos a associação de barraca, uma pesca centenária. Nós fomos para o Rio, sentamos com Maria Paula, sentamos com Arlene, sentamos com Gilberto, sentamos com o pessoal todo daquele do do Rio do do Ministério aqui no Rio aqui, né<sup>6</sup>. Da Secretaria, que na Secretaria aqui na pesca aqui. Aí eles falavam a gente falavam, a gente discutia e chegamos ao ponto do que eu te falei lá atrás, de trazê-los aqui pra uma fiscalização administrativa, e reconhecer o que nós falamos. Aí eles nos perguntaram, eles nos perguntaram, não, isso aqui existe, mas cadê o documento? Cadê a comprovação? Cadê a comprovação disso aqui desse tempo todo que você tá dizendo que tem.<sup>7</sup>

No trecho transcrito é possível perceber o descontentamento da liderança de Cabo Frio em relação ao órgão licenciador em um processo burocrático que desfavorecia sua comunidade, o processo foi referente à busca por permissão para pesca na lagoa de Araruama e registro do reconhecimento de pescadores que se encontravam na informalidade devido à burocracia para conseguir o Registro Geral de Pesca (RGP).

Num outro momento, a liderança explica como ele e sua comunidade cortaram relações com outro projeto que foi descontinuado, prometeu resoluções de situações e suas comunidades, todavia a relação foi abalada pelo não cumprimento das promessas feitas, deixando a comunidade à deriva em suas expectativas.

Sr. Entrevistado: Se tem um projeto aqui na comunidade. Os cara era amigo da gente, né. Que entrou aqui, que não se estabeleceu, porque nós cortamos. Desculpe falar sobre nós. Nós cortamos, a comunidade cortou meia dúzia de pessoas que foi suficiente pra cortar. Foi o projeto (inaudível).

Entrevistador: Que que eles...

---

<sup>6</sup> O sujeito da ação educativa entrevistado tem uma maneira muito própria de dissertar, porém, sua boa memória possibilita extrair a transitoriedade de agentes públicos que por indicação precisam sair ou entrar constantemente nos cargos. Fica evidente descontinuidade de articulações com o poder público e necessidade de reapresentação constante das pautas.

<sup>7</sup> (ENTREVISTA REALIZADA EM 5 DE JULHO DE 2023, LÍDER COMUNITÁRIO DE CABO FRIO, TEMPO DE DURAÇÃO 02 (DUAS) HORAS E 18 (DEZOITO) MINUTOS).

Sr. Entrevistado: Eles prometeram 1000 coisas, não cumpriram nada. Entendeu? Então eles queriam nós nosso não, não é não.

Entrevistador: Que que eles prometeram?

Sr. Entrevistado: Aí eles prometeram remodelar e o posto de pesagem, eles prometeram trazer. Ninguém chuta o segundo distrito. Eles prometeram, mas mas aqui, quando eu sei que eles prometeram algo ali e começaram enrolando, aqui não. Aqui vocês não fazem reunião, vocês não se estabelecem enquanto não mostrarem a PEA o que que vocês querem.

Entrevistador: Quem coordenava, fiscalizavam eles? Quais empresas? Sr. Entrevistado: Era a própria Petrobrás, é da Petrobrás, era da Petrobras.

Entrevistador: Então provavelmente era o Ibama, né que fiscalizava? Sr. Entrevistado: Era o Ibama sim, é o Ibama.<sup>8</sup>

A fala da liderança de Cabo Frio não é diferente em relação de uma liderança entrevistada em São João da Barra, sua fala sobre a mudança de posicionamento de coisas que já haviam sido acordadas com a comunidade demonstra um descontentamento capaz inclusive de desmobilizar um processo que é pertinente à própria licença ambiental de operação da exploração da empresa.

É... vamos supor. Eu, eu posso falar e pode sempre, não tem algum momento ter passado despercebido, mas vamos supor. Igual a questão do terreno. Terreno antes a Petrobras ia doar para as cooperativas. Aí tudo bem, eu entendi quando a gente tinha conquistado beleza, né? Porque aí a gente também se organiza mais, mas foi um fato que por muito tempo me deixou, é... assim, acho que foi mais um obstáculo pra a gente. Por outro lado, foi bom pra a gente se organizar. É... outra questão também que às vezes há alguma mudança dentro do meu, “Ah, ali era de grande porte aí mudou pra pequeno”, sabe? E às vezes, às vezes, as coisas são muito corridas pra tomar essas decisões. Às vezes eu sinto isso. E eu acho que é... pela experiência que eu tenho de como, de cooperada. Ainda acho que a gente precisa dar um foco maior, é... na questão do cooperativismo.

Na oportunidade a liderança exemplifica como um esperado terreno seria doado à comunidade e, de uma hora para a outra, a comunidade ficou incumbida de consegui-lo por meio de esforços próprios para alocar uma futura cooperativa. Destaca-se, neste ponto, que a fiscalização desse processo entre empresa licenciada e comunidade é mediada pelo órgão licenciador, sem o qual não há anuência para mudança na rota nessas disposições.

---

<sup>8</sup> ENTREVISTA REALIZADA EM 5 DE JULHO DE 2023, LÍDER COMUNITÁRIO DE CABO FRIO, TEMPO DE DURAÇÃO 02 (DUAS) HORAS E 18 (DEZOITO) MINUTOS.

A descontinuidade, aparece como fator negativo comum, se compararmos as narrativas do coordenador do PEA entrevistado em relação às demais entrevistas sobre negociação de fomento para ações voltadas para a pesca artesanal, como o Censo, e a expectativa da própria comunidade.

(...) de convencer primeiramente, a equipe lá atrás, a equipe resistiu a fazer o censo, né? Porque não compreendia a importância, hoje convencer Ibama e Petrobras? Então, ainda tem batalhas pra fazer aí, já que o Ibama, né? Meio que cancelou o censo dizendo que não vai mais financiá-lo por meio do, do projeto da, né... do licenciamento ambiental, mas ele fere um princípio que é o que tá no meio não se termina, cê tem que ter no mínimo 3 coletas para você formar um Painel, né? E além disso, o censo ele é um instrumento (inaudível), né? Ou seja, uma análise depois que o projeto se encerrar que eu acredito que o Ibama poderá ser sensível a esses argumentos (...)<sup>9</sup>

A evidente resistência em manter o Censo deixa a liderança do PEA num conflito institucional de constante prestação de conta e convencimento de que o Censo Pescarte tem um caráter pedagógico para além da coleta de dados e, que mesmo corroborando para a mudança na questão da aceitação da comunidade para com as comunidades atendidas, isso não se torna um fator de sensibilização da empresa licenciada e do órgão licenciador.

### **Considerações finais**

Este artigo é resultado de pesquisa financiada pelo Projeto de Educação Ambiental (PEA) Pescarte, que é uma medida de mitigação exigida pelo Licenciamento Ambiental Federal, conduzido pelo IBAMA. A conflituosa gestão do meio ambiente, pelo Estado, condiciona as comunidades impactadas por empreendimentos a receberem Projetos de Mitigação ou Compensação, todavia, há fragilidades no processo de concessão de licenças às empresas, que conta com a anuência do Ibama, um órgão licenciador que passa por constantes mudanças ou esvaziamento, dependendo da política de Estado vigente em cada época.

É sabido que a militância socioambiental no Brasil é demasiada perigosa e, comu-

---

<sup>9</sup> ENTREVISTA REALIZADA EM 16 DE MAIO DE 2023, COORDENAÇÃO TÉCNICA DO PEA PESCARTE, TEMPO DE DURAÇÃO, 59 (CINQUENTA E NOVE) MINUTOS.

mente, deixa um rastro de violência, seja simbólica, seja física, como por exemplo os assassinatos de Chico Mendes, irmã Dorothy Steiner, Bruno Pereira e Dom Phillips. Entretanto, nessa arena de disputas existem evidências colocadas por lideranças de PEA e das comunidades de pesca artesanal que indicam um posicionamento alinhado entre grandes empresas e o Estado.

A análise das entrevistas destaca uma preocupação recorrente por parte de integrantes da pesca artesanal com a natureza temporária das políticas governamentais. A alternância entre governos resulta em mudanças frequentes nas diretrizes e prioridades, enfraquecendo a implementação de políticas de longo prazo que são essenciais para a garantia de comunidades afetadas por grandes empreendimentos.

Os pescadores e pescadoras artesanais muitas vezes têm pouca representação nas esferas de decisão política. A falta de visibilidade e de mecanismos eficazes de participação nos processos de licenciamento ambiental limita sua capacidade de influenciar decisões que afetam diretamente suas vidas e meios de subsistência. A ausência de instituições fortes e comprometidas com a continuidade dos projetos agrava as dificuldades enfrentadas pelas comunidades pesqueiras. Instituições frágeis não conseguem proporcionar o apoio necessário para a implementação e manutenção de programas de licenciamento ambiental de fato democráticos e que protejam as comunidades tradicionais afetadas.

Para mitigar essas dificuldades e fragilidades, é fundamental promover uma abordagem de política de Estado, e não apenas de governo, que garanta a continuidade e estabilidade das ações voltadas para o licenciamento ambiental e o fortalecimento da pesca artesanal. Além disso, é crucial fomentar a capacitação e o acesso à informação dos pescadores e pescadoras, bem como garantir uma maior representação e participação das comunidades pesqueiras nos processos de tomada de decisão.

A continuidade dos projetos e ações no âmbito do licenciamento ambiental, associadas às

pesquisas que forneçam informações metodologicamente balizadas sobre as comunidades impactadas, em especial, as comunidades tradicionais, a articulação de políticas públicas interseccionais de longo prazo promovidas a partir da participação ativa das comunidades afetadas são elementos essenciais para a promoção da continuidade da pesca artesanal e a preservação dos recursos naturais na Bacia de Campos.

### Referências bibliográficas

ANELLO, Lúcia de Fátima Socoowski de. *Os programas de educação ambiental no contexto das medidas compensatórias e mitigadoras no licenciamento ambiental de empreendimentos de exploração de petróleo e gás no mar do Brasil: a totalidade e a práxis como princípio e diretriz de execução*. 190 f. Tese (Doutorado em Educação Ambiental) -Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2009.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Artigo 225. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 23 de maio de 2024.

BRASIL. Lei n. 6.938, de 31 de agosto de 1981. *Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação*. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 16509, 02 set. 1981. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/16938.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16938.htm)> Acesso em: 27 de maio de 2024.

BRASIL. Lei n. 9.478, de 6 de agosto de 1997. *Dispõe sobre a política energética nacional, as atividades relativas ao monopólio do petróleo, institui o Conselho Nacional de Política Energética e a Agência Nacional do Petróleo*. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 7 ago. 1997. Disponível em:< [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19478.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19478.htm)> Acesso em: 23 de maio de 2024.

CARMO, Aline Borges do; SILVA, Alessandro Soares da. *Licenciamento ambiental federal no Brasil: perspectiva histórica, poder e tomada de decisão em um campo em tensão*. Confins. Revue franco-brésilienne de géographie/Revista franco-brasilera de geografia, n. 19, 2013.

CORREIA, Lyndemberg Campelo. *Aspectos Hidrogeológicos da Bacia Sedimentar de Campos*. 2020.

DE PASSOS, Priscilla Nogueira Calmon. *A conferência de Estocolmo como ponto de partida para a proteção internacional do meio ambiente*. Revista Direitos Fundamentais & Democracia, v. 6, 2009.

HERCULANO, Selene. *O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental*. Revista de gestão integrada em saúde do trabalho e meio ambiente, v. 3, n. 1, p. 01-20, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS – IBAMA. *Nota Técnica nº 001/2010/IBAMA/DILIC/CGPEG*. Rio de Janeiro, 2010.

Disponível em: <<https://www.gov.br/ibama/pt-br/assuntos/laf/procedimentos-e-servicos/arquivos/petroleo-e-gas/notas-tecnicas/5-2010-01-nota-tecnica-programas-de-educacao-ambiental.pdf>>. Acesso em: 24 de maio de 2024.

MESQUISTA, Paulo Belchior. *PERFIL DA PESCA ARTESANAL NA BACIA DE CAMPOS/RJ*. GeoPUC – Revista da Pós-Graduação em Geografia da PUC-Rio Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, p. 96-114, jan-jun. 2021

MIRANDA, Daniel S.; DA SILVA, Raniere G.; DE ALMEIDA, Leandro B. *Impactos ambientais da exploração e produção de petróleo na Bacia de Campos-RJ*. Bolsista de Valor, v. 1, p. 133-138, 2010.

OLIVEIRA, Viviane S. *Licenciamento ambiental: história e legislação*. Caderno de Iniciação Científica, n. 2, 2005.

QUINTAS, José Silva. *Introdução à gestão ambiental pública*. Brasília: IBAMA, 2005.

PEA - BC, disponível em: < <http://www.pea-bc.ibp.org.br/index.php?view=projeto-selecao>>. Acesso em: 15 de agosto de 2023.

PINTO, Henrique Garcia; ALVES, Camila Gomes. *Algumas considerações sobre o papel do Brasil na Rio+ 20–A geopolítica ambiental em ação!* REVISTA GEONORTE, v. 4, n. 12, p. 361-373, 2013.

SERRÃO, Mônica Armond. *Remando contra a maré: o desafio da educação ambiental crítica no licenciamento ambiental das atividades marítimas de óleo e gás no Brasil frente à nova sociabilidade da terceira via*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

TIMÓTEO, Geraldo Márcio. *Educação ambiental com participação popular: avançando na gestão democrática do ambiente*. Geraldo Márcio Timóteo. – 2. ed. rev. e ampl.- Campos dos Goytacazes, RJ : EdUENF, 2019.



## Pentecostalismo e tatuagem

Pentecostalism and tattoo  
Pentecostalismo y tatuaje

Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente estudo tem como tema “pentecostalismo e tatuagem”. Com a problemática de identificar quais as possíveis relações entre o pentecostalismo e a tatuagem, sendo o principal objetivo deste artigo analisar essas relações. Justifica-se para saber a relação do pentecostalismo, a tatuagem e sua prática na teoria, para definir pontos importantes na investigação de informações condizentes à realidade. Trata-se de um artigo bibliográfico que propõe inicialmente o movimento pentecostal no Brasil, em seguida a caracterização sobre os aspectos da tatuagem na antiguidade e, por fim, a influência do pentecostalismo e da tatuagem. É importante fomentar estudos que visem o levantamento de informações e criar vínculos com a proposta de trabalho. Foram utilizados nesta pesquisa métodos de revisão bibliográfica, a partir dos meios eletrônicos, artigos, revistas e sites. Foi possível concluir que as práticas religiosas são desfavoráveis ao que condiz com a realidade sobre as tatuagens, a Bíblia é bem clara e repudia que as pessoas marquem ou expressem através de seu corpo, figuras ou frases bíblicas com intenção de promover atritos ou desavenças. A igreja propõe a paz entre as pessoas e não discursos de ódio ou brigas.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo; Tatuagem; Antropologia.

**Abstract:** The present study has as its theme “Pentecostalism and tattoo”. With the problem of identifying the possible relationships between Pentecostalism and tattooing. The main objective of this article is to analyze the relationship between Pentecostalism and tattooing. It is justified to know the relationship between Pentecostalism, tattooing and its practice in theory, to define important points in the investigation of information consistent with reality. This is a bibliographical article that initially proposes the Pentecostal movement in Brazil, then the characterization of aspects of tattooing in antiquity and putting an end to the influence of Pentecostalism and tattooing. It is important to encourage studies aimed at gathering information and creating links with the work proposal. Bibliographic review methods were used in this research from electronic means, articles, magazines, websites. It was possible to conclude that religious practices are unfavorable to what is consistent with reality about tattoos, the bible is very clear and repudiates that people marginalize or express through their body, biblical figures or phrases with the intention of promoting friction or disagreements, the church proposes peace between people and not hate speeches or fights.

**Keywords:** Pentecostalism; Tattoo; anthropology.

**Resumen:** El tema de este estudio es “Pentecostalismo y tatuajes”. Con el problema de identificar

---

<sup>1</sup> O autor é antropólogo formado pela UNESP, advogado formado pela ITE, pedagogo formado pela FACOL, historiador formado pela Mozarteum e filósofo formado pela ETEP, mestre em filosofia pela UNESP, doutor em Educação, Arte e História da Cultura pela Mackenzie, especialista em Ciências da religião pela FACOL, doutor em Teologia pelo Instituto Gamaliel. Tem longa carreira como professor universitário e de ensino básico; atualmente é diretor da EMEF João Leão.

E-mail: [joebarduzzi@yahoo.com.br](mailto:joebarduzzi@yahoo.com.br).

las posibles relaciones entre pentecostalismo y tatuaje. El principal objetivo de este artículo es analizar la relación entre el pentecostalismo y el tatuaje. Se justifica conocer la relación entre el pentecostalismo, el tatuaje y su práctica en la teoría, para definir puntos importantes en la investigación de información consistente con la realidad. Se trata de un artículo bibliográfico que propone inicialmente el movimiento pentecostal en Brasil, luego la caracterización de los aspectos del tatuaje en la antigüedad y el fin de la influencia del pentecostalismo y del tatuaje. Es importante fomentar estudios que tengan como objetivo recopilar información y crear vínculos con la propuesta de trabajo. En esta investigación se utilizaron métodos de revisión bibliográfica provenientes de medios electrónicos, artículos, revistas, sitios web. Se pudo concluir que las prácticas religiosas son desfavorables a lo que concuerda con la realidad sobre los tatuajes, la Biblia es muy clara y rechaza a las personas marginando o expresando a través de su cuerpo, figuras o frases bíblicas con la intención de promover fricciones o desacuerdos, la iglesia. propone paz entre las personas y no discursos de odio ni peleas.

**Palabras clave:** Pentecostalismo; Tatuaje; Antropología.

## Introdução

A tatuagem é notada desde os tempos dos primórdios, existindo uma conexão entre o contemporâneo e a expressão artística corporal, fortemente interligada a uma prática antiga, que nos dias atuais ganhou força e aceitação social. Presente hoje em vários públicos, é possível perceber a liberdade, conhecer realidades, a criação de valores e virtudes, na busca por identificação (Ramos et. al. 2015). De acordo com Latreille, Lev e Guinot (Gomes, 2013) a procura por tatuagens é um desejo de cada ser humano na busca por realizações e tem sido constantemente crescente e supernatural, sem distinção de raça, idade, gênero e profissões. Não se pode afirmar quais são suas particularidades, porém é uma vontade única de cada um.

Para Le Breton (em Gomes, 2013) é importante saber o significado de cada tatuagem e investigar de forma propícia discussões acerca da sua importância a quem adere a essa arte expelida em sua pele. É preciso haver um entendimento sobre o que leva as pessoas a tatuar. Nas antigas religiões pagãs acreditava-se que a tatuagem protegia as pessoas de mágicas perniciosas, ou seja, identificavam a qual religião as pessoas pertenciam e qual Deus eles acreditavam existir. A mais antiga evidência sobre a tatuagem foi encontrada no Oriente Médio, vinda de estatuetas de fertilidade, associadas a Hátor (deusa da fertilidade). O povo do Egito usava tatuagens com representa-

tividade de Bés, o deus do nascimento e do lar, antigamente os escravos eram marcados a ferro ou tatuados usando como símbolo o respectivo templo ao qual pertenciam (Rosas, 2018).

As tatuagens não são práticas cristãs e nem adequadas à cultura por Deus em Jesus Cristo uma vez que representa idolatria tatuar o corpo. Os movimentos pentecostais surgem com a necessidade de se manter a fé, ajudar pessoas carentes a renovar sua adoração, alcançar sua paz de espírito para repassar a mensagem de Deus através de congregações e levar a palavra como forma de conforto e atenção a todos que buscavam a cura (Hayford, 2006). Partindo do pressuposto problema da pesquisa, foi possível delimitar o objetivo geral do presente trabalho: analisar a relação do pentecostalismo com a tatuagem.

Apresentado o objetivo geral desenvolvido na pesquisa, os objetivos específicos são: i) pesquisar sobre o movimento pentecostal no Brasil, ii) caracterizar aspectos sobre a tatuagem da antiguidade até os dias atuais, iii) analisar se há influências do pentecostalismo na tatuagem e sua prática. A metodologia abordada trata-se de uma pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo, onde visa-se buscar informações através de busca eletrônica, artigos, revistas e sites, a fim de levantar a pesquisa que se refere ao tema proposto, facilitando o entendimento de relevância aos assuntos abordados.

## **Metodologia**

O presente estudo é resultado de uma revisão bibliográfica com uma abordagem qualitativa, utilizando artigos científicos que tratam o tema discutido na pesquisa realizada, com o intuito de fazer com que o pesquisador compreenda e perceba tudo aquilo que envolve o assunto pesquisado. Para Minayo (2017) a pesquisa tem abordagem qualitativa, pois busca “intensidade do fenômeno”, ou seja, se preocupa menos com aspectos que se repetem e muito mais com dimensões socioculturais que envolvem crenças, valores, opiniões, comportamentos, práticas. Fez-se uma revisão bibliográfica da literatura utilizando publicações de artigos científicos nas bases eletrô-

cas, Google Acadêmico, sites e revistas com a descrição: Pentecostalismo, Tatuagem, Movimento, Antiguidade.

### **Revisão bibliográfica: teoria da tatuagem**

Victor Turner (1987), antropólogo conhecido por seus estudos sobre rituais e simbolismo, desenvolveu conceitos que ajudam a entender as tatuagens como rituais de passagem e expressões de identidade. Turner explorou os “rituais de passagem” e a “liminaridade” (do latim *limen*, “limite” ou “fronteira”), abordando como esses processos ajudam indivíduos e grupos a passar por transformações, formando e reforçando identidades sociais e culturais. Turner (1987) ampliou o conceito de “ritos de passagem” de Arnold van Gennep, mostrando que esses rituais transformam a identidade de uma pessoa através de três fases:

- Separação: onde o indivíduo se afasta de sua identidade ou status anterior.
- Margem (ou liminaridade): um estado de transição onde o indivíduo não pertence a nenhuma categoria fixa.
- Reintegração: o retorno à sociedade com uma nova identidade.

As tatuagens podem ser vistas sob essa ótica, principalmente porque muitas vezes são obtidas em momentos significativos, marcando eventos como entrada na vida adulta, mudanças de status ou conquistas pessoais. Esse processo acompanha simbolicamente a fase liminar: ao passar pela experiência dolorosa e permanente de tatuar-se, o indivíduo deixa para trás uma identidade “anterior”, estando temporariamente entre identidades, para finalmente ser reintegrado como alguém com uma nova marca visível e significativa (Turner, 1987). Exemplo: em algumas culturas polinésias, como a samoana, a prática da tatuagem tradicional *pe’a* marca a transição de menino para homem. Após receber essa tatuagem (que cobre a parte inferior do corpo), o jovem é considerado adulto e apto a assumir responsabilidades maiores dentro da comunidade.

A fase liminar, descrita por Turner (1987), é especialmente relevante para entender o papel

das tatuagens em contextos culturais contemporâneos. As tatuagens permitem que o indivíduo explore identidades marginais ou subversivas, pois representam uma expressão de quem ele é “fora das normas”. Isso é especialmente visível em culturas onde a tatuagem ainda pode ter conotações de rebeldia, resistência e marginalidade. O ato de se tatuar, portanto, não é apenas um ritual de transformação pessoal, mas também um rito que coloca a pessoa “à margem” das normas convencionais, desafiando ou redefinindo limites sociais. Exemplo: em sociedades onde tatuagens são associadas a contraculturas (como movimentos punk ou hip-hop), o ato de tatuar-se pode simbolizar uma rejeição consciente de normas sociais dominantes, refletindo a busca de uma identidade autônoma ou “fora dos limites” estabelecidos.

Turner (1987) também explorou o conceito de *communitas*, ou “comunidade espontânea” que surge entre pessoas que passam por rituais ou experiências liminares semelhantes. A experiência compartilhada de tatuar-se pode criar uma sensação de comunidade entre indivíduos, formando laços entre pessoas que compartilham dessa prática ou estilo de vida. A “comunidade dos tatuados” acaba se unindo pela similaridade de experiência e significado que atribuem às suas tatuagens, seja em contextos tradicionais, de contracultura ou na busca de autoexpressão. Festivais de tatuagem, encontros ou estúdios tornam-se espaços onde essas “comunidades” se encontram e celebram a identidade em comum trocando histórias, experiências e significados das suas tatuagens, criando um forte senso de pertencimento a uma cultura compartilhada.

Turner (1987) também introduziu o conceito de “símbolos multivocais”, ou seja, símbolos que têm múltiplos significados para diferentes indivíduos e contextos. A tatuagem é um exemplo de símbolo multivocal, pois pode ter significados pessoais profundos, como homenagens, superações, conquistas, enquanto, socialmente, pode ser vista como um símbolo de pertencimento, estética ou subversão. As ideias de Turner nos ajudam a ver as tatuagens como rituais de passagem e expressões de identidade ao evidenciar:

- A estrutura ritual da tatuagem, onde o indivíduo passa de um status para outro.
- A fase liminar, que permite a exploração de identidades além das normas sociais.
- A criação de uma comunidade que compartilha experiências similares.
- A tatuagem como um símbolo com múltiplos significados, capaz de expressar diversas identidades.

As tatuagens, assim, funcionam como um ritual de construção e transformação da identidade que reflete tanto o interior do indivíduo quanto a interação com o mundo ao seu redor. Douglas (2002) observou que o que é “limpo” e “sujo” pode ser reavaliado conforme as normas e valores sociais mudam. Em muitas sociedades ocidentais modernas, as tatuagens passaram de “sujas” a “limpas” em termos simbólicos, transformando-se em formas de arte e expressão pessoal. Com a crescente aceitação das tatuagens, o que antes era visto como uma violação do corpo “limpo” se tornou uma forma de afirmação identitária.

Hoje, pessoas de diferentes perfis sociais e econômicos têm tatuagens, e o “status” delas passou de símbolo de marginalidade para um símbolo de individualidade. Isso reflete a mudança das fronteiras sociais que Douglas descreve: à medida que o que é “fora de lugar” se normaliza, ele se torna limpo e aceitável.

Douglas (2002) também destaca que classificações de “pureza” e “impureza” ajudam a reforçar fronteiras e hierarquias sociais. Em algumas culturas, tatuagens indicam status, hierarquia ou afiliação grupal, como ocorre nas culturas indígenas, onde a tatuagem pode ser um símbolo de respeito e poder. O “limpo” e o “sujo” também se aplica aqui, mas sob uma perspectiva inversa: a ausência de tatuagens pode ser vista como falta de status ou pertencimento ao grupo. Por exemplo, nas culturas Maori da Nova Zelândia, a falta de um *moko* facial em homens pode significar que eles não têm status ou pertencimento cultural significativo, enquanto aqueles com um *moko* são vistos como membros completos e respeitados.

Hoje, as tatuagens são reavaliadas conforme as culturas se tornam mais diversas e tolerantes a mudanças e autoexpressão. O que antes era marginal e “sujo” se torna “limpo” ou aceitável em novos contextos, revelando o poder das construções culturais que Douglas descreve. Na sociedade moderna, as tatuagens podem simbolizar autenticidade e uma identidade pessoal “limpa” em termos de verdade e expressão pessoal, refletindo a flexibilidade das normas culturais.

Mary Douglas (2002) nos ajuda a entender que a visão sobre tatuagens como “limpas” ou “sujas” não é universal, mas moldada por normas culturais sobre o que é socialmente aceitável. Esses significados são passíveis de mudança, pois a sociedade constantemente redefine o que é ordem e desordem, aceitação e marginalidade, permitindo que as tatuagens transitem entre os polos de “pureza” e “impureza” ao longo do tempo e nas diferentes culturas.

### **Pentecostalismo no Brasil e suas origens**

O termo “pentecostalismo” surge da passagem bíblica de onde busca seu principal embasamento teológico, no livro de Atos 2.1-4.

Cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente, no mesmo lugar; E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem.

Marcado pela história o movimento pentecostal chega ao Brasil através da pregação do operário italiano Luigi Francescon que sai de Chicago (EUA) em 1909 e chega ao Brasil em março de 1910. Sua chegada teve início na cidade de São Paulo e no Paraná tornando-se o fundador da Igreja Congregação Cristã no Brasil (ICC). Seis meses depois, chegam ao Brasil dois Suecos no estado de Belém onde fundam a Igreja Assembleia de Deus (AD). Gunnar Vingren e Daniel Berg afirmam ter recebido o dom do Espírito Santo em 1909, sua trajetória passa pela igreja batista na Suécia e depois emigraram para os EUA em meados de 1902 e 1903. Aponta-se que o movimento pentecostal surgiu em terras norte-americanas, mas criou raízes exatamente no sul deste continen-

te, no Brasil. Através das Assembleias de Deus a “língua do Espírito Santo” chegou e comoveu os operários de São Paulo (Bonino, 2003, p. 55).

O movimento pentecostal surgiu e se alastrou assustadoramente, pois, foi a partir de 1940 que surgiram novos resultados dividindo igrejas mais velhas, não se sabe explicar ao certo o porquê, mais advindos de líderes ou por missões pentecostais, a busca pela cura se instaurou apresentando dessa forma grande crescimento. Em 1965, estimava-se que cerca de 28 a 30 igrejas constituíam o movimento pentecostal atuantes no Brasil (Bonino, 2003).

O pentecostalismo é uma ramificação evangélica que surgiu de vários grupos, desde grandes igrejas, como a Assembleia de Deus, até as pequenas Congregações, entre várias outras espalhadas pelo Brasil. A ação pentecostal no Brasil é marcada por presença de pessoas mais empobrecidas, nas periferias das cidades, criando raízes nas culturas populares de pequenos lugares religiosos, aumentando a massa de fiéis e crescimento da igreja. O segmento possui uma diversidade, segundo censo realizado em 2010, cerca de 60% são evangélicos sob atuação em mídias, políticas e ocupando um espaço geográfico importante. O pentecostalismo foi o principal responsável pelo incremento evangélico, com um crescimento de 44% na última década, o que corresponde a 13,33% da população brasileira (Cunha, 2019).

Existem duas polêmicas relatadas pelo autor Machado (2012) envolvendo o pentecostalismo: a confessionalidade política e os pentecostalismos beligerantes. Houve um crescimento expressivo onde a elite dirigente em seus interesses sociais e econômicos interconectados precisavam de uma defesa política e econômica, sendo assim, em 1988, nasce a Constituinte classe política pentecostal com hereditariedade fisiologista e moralista, fazendo com que fosse imposto uma pauta moral à sociedade. Durante décadas cresceu positivamente e acumulou ambiguidades.

O movimento pentecostal completou cem anos em território brasileiro tendo como uma das principais representatividades a Assembleia de Deus, com renome conhecido e de grande im-

portância no Brasil e no mundo. A congregação cresceu de forma extraordinária com estabilidade e respeito na sociedade, alcançando patamares de uma igreja sólida e atuadora onde está inserida. Tem como forma de governo um presidente destacando-se nos últimos anos em relação ao estudo da Teologia, com referências em faculdades teológicas conceituadas e espalhadas pelo mundo (Pereira, 2021).

Agora no ano em que se comemora 100 anos do Avivamento da Rua Azuza, estima-se que o número de pentecostais já esteja próximo dos 550 milhões, e que, mantido esse crescimento, este número possa pelo menos dobrar daqui a 19 anos (MENSAGEIRO DA PAZ, 2006, p. 3).

De acordo com dados do jornal alemão DW-WORLD o movimento pentecostal se tornou uma grande tendência a anos sendo a religião com maior crescimento em todo mundo. Estima-se mais de meio bilhão de pessoas adeptas, ultrapassando assim igrejas protestantes. O grande movimento ocorre avançando sobre a América Latina e África (Hoffmann, 2007). Para Oliveira (2004) o pentecostalismo pode ser definido como um movimento religioso capaz de chamar atenção de sociólogos e da Ciência da Religião devido seu imenso crescimento acelerado, aspectos característicos e a sua trajetória social e de produção simbólica. No Brasil o Pentecostalismo pode ser classificado como um fenômeno conhecido e bastante utilizado.

Paul Freston classifica o pentecostalismo em três momentos históricos, caracterizando cada um deles da seguinte forma:

O Pentecostalismo brasileiro pode ser apreendido com uma história de três ondas sucessivas de implementação de igrejas. A Primeira se situa na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e Assembleia de Deus (1911) [...] A Segunda Onda Pentecostal se fragmenta, sua relação com a sociedade se torna mais dinâmica e três grandes grupos (entre dezenas de outros menores) aparecem: Evangelho Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus É Amor (1962). O contexto da pulverização é paulista. A Terceira Onda começa em fins da década de 1970 e ganha fôlego nos anos 80. Seus representantes principais são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) [...] O contexto deles é fundamentalmente carioca (Freston, 1993, p. 66).

O pentecostalismo ganhou grande movimento nos ambientes considerados conquistando a atenção de imigrantes e marginalizados em ambientes urbanos. Foi uma construção em etapas, surgindo ajuda de pastores e comunidades locais. Em bairros periféricos foram construídos seus templos para levar a palavra de Deus e aos poucos foram ganhando destaque na obtenção de matérias-primas, instrumentos e hoje encontram-se em um patamar elevado, reconhecidas mundialmente. O pentecostalismo criou raízes transnacionais, busca através da cura e soluções através de cerimônias religiosas (Corten, 1999).

Para o missiólogo Luís Wesley, o pentecostalismo possui diversas origens e pautadas por discussões e opiniões diferentes. Para Brunner (2004) o movimento pentecostalismo nasce em meio ao seio Metodismo, ou seja, era possível observar em certas circunstâncias sobre as concentrações de orações terem até 20 mil pessoas, o que revelava uma comoção emocional intensa e que de certa forma interconectava todo o grupo, sendo assim, a tendência no momento era a multiplicação.

Luís Wesley classifica o metodismo como esquecer as origens e voltar a forma em que a Assembleia de Deus não perdesse seus princípios, fazendo uma pequena crítica ao avivamento da santidade. Porém, existem fatos ocorridos nos Estados Unidos no início do século XX, demarcados pela experiência de Charles Fox Parhanna Escola Bíblica Betel em Topeka, Kansas em 1901. Ele realizou reuniões com alunos e alguns deles passaram a expressar linguagens estranhas, para Charles a evidência de falar em línguas significava o recebimento do batismo com o Espírito Santo (Batista, 2002, p. 19). Parhan fundou então o Lar de Curas Betel, em 1898, e o Colégio Bíblico Beter, em 1900, ambos na cidade de Topeka. Realizando estudos com seus alunos evidenciou que o batismo se originaria com o falar em línguas, que era receber o batismo do Espírito Santo, se tornando o começo do pentecostalismo nos EUA (Batista, 2002, p. 20).

O reavivamento da rua Azusa foi marcado por Parhan e seus discípulos que começaram

no ano de 1905 a pregar a nova descoberta evidente em orações por todo sudoeste do território dos Estados Unidos. Eles conquistaram diversos fiéis e uma multidão se formou, criando grupos com ideias de orar por renovação divina. Durante suas visitas encontraram no centro distrital de Los Angeles, Califórnia, uma pequena igreja simples de tábuas na qual os metodistas certa vez realizaram um culto. A localização era a Rua Azusa 312, chamada de Missão Evangélica da Fé Apostólica, liderada por um negro que tinha apenas um olho, chamado William Seymour, sendo ele um pregador antigo do Movimento da Santidade, com influência de Parhan.

Em 1906, em uma reunião pública o pentecostalismo ficou caracterizado como uma religião nacional e internacional, o grupo que então adorava na Rua Azusa vivenciou um derramamento de Espírito alegado como Pentecoste, onde se falava em línguas. O movimento se espalhou rapidamente, a igreja por sua vez, ministrava para todas as classes e raças se tornando referência em todo país e cresceu em grandes passos, tornando-se o princípio o Pentecostalismo (Neto, 2007).

### **Caracterização sobre os aspectos da tatuagem na antiguidade**

A tatuagem se faz presente na sociedade há décadas, encontra-se em todo território, dispondo de várias técnicas, variações e propósitos. São realizadas através de aplicação de pigmentação diretamente na pele, na antiguidade era feita de maneira caseira e improvisada e no decorrer dos tempos foram utilizados novos materiais para serem realizadas essas artes. Constantes evoluções ao longo do tempo facilitaram desenvolver práticas e habilidades para se tatuar com mais qualidade (Marques, 1997; Pérez, 2006).

Evidências apontam que em 5.300 A.C já eram executadas tatuagens, a história relata que na Itália em 1991 foi encontrado um corpo congelado e encontraram-se linhas, faixas e adornos tatuados datados dessa época. Seguindo na história ainda, no antigo Egito foram encontradas múmias com desenhos pigmentados assim como nas civilizações. As sociedades associavam o corpo, símbolos e imagem a um meio de comunicação com o sobrenatural. Imaginavam que aquilo

poderia representar expressões religiosas, afim de buscar proteção e força para enfrentar batalhas com intuito de iniciar a passagem de uma vida a outra. Na idade média a tatuagem significava um amuleto, uma superstição, um sinal de luto, entre outros (Marques, 1997).

Segundo Leitão (2004) a tatuagem representa aquilo que o indivíduo quer expressar em seu corpo, podendo mudar a aparência, desenvolver alguma manifestação, simplesmente idealizar um pensamento ou lembrança. Silva (2010) define a tatuagem como uma arte milenar, pois faz parte de uma longa trajetória na história da humanidade. Pode ser entendida como uma evolução constante dos costumes aliados a transmissão de poder, cultura, realeza, ou caracterizar marginalidade.

Marques (1997, p. 13) acentua que a tatuagem “...marca, modifica e enfeita o corpo, desde os primórdios da pré-história, existiam indícios de tatuagens, instrumentalizados e personalizados pelo corpo”. Já para Berguer (2009, p. 65) não é possível determinar o surgimento e os locais exatos das tatuagens. A pintura pode ser representativa de várias formas, sejam elas por motivos naturais ou sobrenaturais, já faziam parte do cotidiano dos sujeitos da pré-história, configurando assim a imagem de homens pintados e tatuados. As tatuagens têm uma longa e diversificada história, com significados e funções variando amplamente de uma cultura para outra ao longo dos séculos. Abaixo estão exemplos de como as tatuagens foram vistas e praticadas em diferentes períodos históricos e culturas ao redor do mundo:

**Antigo Egito e Núbia (por volta de 2000 a.C.).** No Egito Antigo, tatuagens foram encontradas em múmias femininas, sugerindo que as tatuagens tinham associações com rituais de fertilidade e proteção durante a gravidez e o parto. Estas tatuagens eram muitas vezes pontos e linhas no abdômen, seios e coxas. Há evidências de que as tatuagens eram principalmente vistas em mulheres e estavam associadas a certos papéis religiosos e sociais específicos, possivelmente ligadas à deusa Hathor, que simbolizava a fertilidade e o renascimento (Pérez, 2006).

**Polinésia (incluindo Samoa, Taiti, Havaí e Maori na Nova Zelândia).** A Polinésia tem

uma das tradições mais antigas e desenvolvidas de tatuagem corporal, com significados profundos ligados à identidade e ao status. Na Samoa, os homens recebiam tatuagens chamadas “pe’a”, um ritual doloroso que marcava a passagem para a masculinidade e era considerado um sinal de coragem e honra. Os Maori da Nova Zelândia usavam a técnica “moko” (tatuagem facial) como um indicador de linhagem, status social e realizações. Os desenhos do “moko” também eram considerados belos e simbólicos (Pires, 2005).

**Japão (período Jomon, 10.000 a.C. até período Edo, 1603-1868).** No período Jomon, há evidências arqueológicas de que os japoneses faziam tatuagens decorativas, mas também se usavam tatuagens como marcas espirituais e de proteção. No Japão feudal, a prática de tatuar começou a mudar. Durante o período Edo (1603-1868), as tatuagens começaram a ser associadas ao crime e eram usadas como marcas punitivas para criminosos. Em resposta, alguns criminosos cobriam essas marcas com tatuagens decorativas maiores, o que levou ao desenvolvimento do estilo de tatuagem japonesa conhecida como “irezumi”. As tatuagens no Japão, mesmo hoje, têm conotações mistas e às vezes são associadas com gangues de crime organizado (Yakuza), embora também existam tatuagens decorativas e artísticas (Pires, 2005).

**Europa Medieval e Renascença.** Na Idade Média, a tatuagem praticamente desapareceu na Europa Ocidental, em grande parte devido à influência da Igreja Católica, que a via como uma prática pagã. Ainda assim, alguns grupos cristãos, como os peregrinos que viajavam a Jerusalém, faziam pequenas tatuagens em forma de cruz para marcar sua devoção. Estas tatuagens funcionavam como uma espécie de “souvenir” religioso e símbolo de sua peregrinação (Pérez, 2006).

**Índia e o Sudeste Asiático.** Na Índia, a tatuagem de “mehndi” (henna) é uma prática ancestral usada em cerimônias religiosas e rituais, especialmente em casamentos e celebrações religiosas. Embora temporárias, essas tatuagens de henna simbolizam boa sorte, saúde e felicidade. No sudeste da Ásia, tribos como os Kalinga das Filipinas têm longas tradições de tatuagens asso-

ciadas a conquistas e proteção espiritual. No caso dos Kalinga, cada tatuagem tinha um significado distinto relacionado a feitos heroicos, status de guerra ou proteção espiritual (Pires, 2005).

**Sudeste Asiático (Tailândia e Camboja).** Na Tailândia e no Camboja, as tatuagens *sak yant* são consideradas sagradas. Essas tatuagens são aplicadas por monges ou mestres espirituais e combinam padrões geométricos e frases em sânscrito que representam bênçãos, proteção e boa sorte. Essas tatuagens são realizadas em rituais de grande respeito e muitas vezes estão associadas à devoção religiosa e espiritual (Pires, 2005).

**Culturas Indígenas Norte-Americanas.** Entre muitas tribos indígenas da América do Norte, as tatuagens tinham grande significado espiritual e eram associadas a rituais de cura, guerra e status. Algumas tribos, como os Cree e os Inuit, usavam tatuagens no rosto para se proteger de maus espíritos e como parte de rituais de iniciação. Esses desenhos representavam proteção e também eram usados para marcar eventos significativos na vida do portador (Pérez, 2006).

**Era Vitoriana na Europa (século XIX).** Curiosamente, durante a era vitoriana, a tatuagem tornou-se popular entre a realeza e a aristocracia britânica. O príncipe de Gales, futuro rei Eduardo VII, e seu filho, o príncipe George, foram tatuados durante suas viagens ao Japão, o que despertou interesse da elite. Essa tendência acabou sendo transmitida para outras classes e tatuagens passaram a simbolizar um exotismo de luxo para alguns, embora fossem ainda vistas com desprezo pela sociedade mais conservadora (Pires, 2005).

**Tatuagem Moderna (séculos XX e XXI).** No início do século XX, as tatuagens eram comuns entre marinheiros, motociclistas e trabalhadores do circo, sendo vistas principalmente como marcas de bravura e camaradagem entre esses grupos. Durante a década de 1960, as tatuagens começaram a ganhar popularidade entre movimentos contraculturais, como os hippies e ativistas, e passaram a ser vistas como um símbolo de rebeldia e autoexpressão. No final do século XX e início do século XXI, as tatuagens se tornaram amplamente aceitas e populares, vistas como arte corporal

e expressão pessoal. A cultura de tatuagem passou por um renascimento artístico, e muitos artistas do corpo ganharam status de celebridades (Pérez, 2006).

**Cultura Hip-Hop e Pop (final do Século XX até hoje).** Com a ascensão do hip-hop e da cultura pop na década de 2000, a tatuagem se tornou um símbolo de moda e identidade. Celebidades e figuras públicas exibem tatuagens como uma extensão de sua personalidade. Elas passaram a ser vistas como uma forma de arte altamente individual, levando a uma explosão de estúdios de tatuagem e diferentes estilos, como *realismo*, *aquarela* e *minimalista*, sendo altamente valorizadas na sociedade atual. Essas práticas exemplificam como as tatuagens se adaptam a normas culturais e transformações sociais ao longo do tempo, moldando-se conforme as culturas e os períodos históricos em que se encontram (Pérez, 2006).

### **Influência do pentecostalismo nas tatuagens**

Silva (2015) descreve que em muitas igrejas evangélicas a prática da tatuagem tem causado contrariedade aos aspectos das doutrinas, onde usam nomes bíblicos para expor sentimentos ou até mesmo expressar manifestações religiosas, gerando discordância e atritos dentro de muitas comunidades evangélicas. Por um lado, há pessoas que entendem a tatuagem como uma condenação e por outro alguns entendem como uma simples arte corporal a fim de expressar ideias ou expressar sua devoção a Deus.

As denominações pentecostais são destaques e usam como referência a educação que o ser humano tem em seus aspectos corporais, cada religião ensina uma maneira adequada para se referir ao corpo para que não caia em tentação e não cometa pecados, partindo deste princípio, a igreja evangélica determina que seus fiéis obedeçam às crenças existentes e aos costumes impostos pela sua doutrina, cobrando padrões de comportamentos como rigidez e conservadorismo às práticas denominadas pela igreja (Mauss, 2003).

A tatuagem hoje vem sendo realizada em diversas circunstâncias e diversificadas, as novas

gerações têm procurado a arte como forma de expressar figuras ou frases em seu corpo, como forma de mostrar a estética expelida como uma obra de arte (Rodrigues, et. al. 2014). Rosas (2018) expõe em sua teoria que nosso corpo é o templo do Espírito, pertencemos a uma cultura deste mundo profano, somos inseridos como cristãos em uma cultura religiosa para o qual a prática de tatuagens é uma forma estranha, gerando discussões e atritos, estamos prontos para adorar a Deus e nosso corpo pertence a ele e sendo assim é fundamental se abster das tatuagens.

Uma frase da bíblia promove um pensamento sobre tatuar o corpo, Levítico 19:28 “Pelos mortos não fareis incisões na vossa carne, nem fareis marca algum sobre vos. Eu sou o Senhor”, expressando que se tatuar vai contra as ideias da bíblia, sendo interposta a contrariedade de se fazer mudanças em seu corpo. Há contradições entre ambas as partes, muitas pessoas procuram a tatuagem com obtenção de expressar lembranças ou sentimentos, o que contradiz com os ensinamentos da igreja, certos que religião e tatuagens são dois lados da mesma moeda, mas com pensamentos e ideias diferentes.

Mary Douglas (2002), em seu trabalho sobre “pureza e perigo”, examina as ideias de “limpo” e “sujo” como construções culturais que refletem e reforçam as normas e estruturas sociais. Segundo Douglas, aquilo que é considerado “limpo” ou “sujo” não é uma questão de higiene, mas de ordem e convenções culturais. Esse conceito pode ser aplicado para entender como as tatuagens são vistas em diferentes sociedades e em diferentes períodos históricos.

Para Douglas (2002), algo é “sujo” quando está “fora de lugar” ou quando viola fronteiras e normas sociais. Muitas culturas consideram o corpo humano um símbolo de pureza e ordem; qualquer modificação ou marca permanente nele pode ser vista como uma violação da “pureza” do corpo e da ordem social. As tatuagens, nesse contexto, podem ser percebidas como uma forma de “poluição” ou “desordem”, especialmente em sociedades onde elas são associadas a criminalidade, marginalidade ou subcultura.

Para o pentecostalismo o corpo é templo do Espírito Santo. Portanto tatuagem e outras marcas corporais podem ser vistas como “sujas”. Douglas (2002) argumenta que a impureza frequentemente surge de elementos “ambíguos” ou que atravessam fronteiras definidas. As tatuagens, ao transformarem o corpo de forma permanente, criam uma ambiguidade que muitas culturas podem ver como impura ou fora dos padrões. Isso reforça a ideia de que quem possui tatuagens está em uma posição marginal, desafiando as normas culturais do que é um corpo “limpo” e “puro”.

Esse conceito é visível nas atitudes de algumas religiões que condenam tatuagens. O judaísmo ortodoxo assim como o pentecostalismo, cujas raízes são comuns, por exemplo, vê o corpo como um templo que não deve ser alterado, considerando as tatuagens como uma transgressão. Para seguidores dessas tradições, as tatuagens são impuras e desrespeitam o corpo, reforçando uma identidade que se desvia dos padrões esperados.

A igreja precisa estar preparada para receber todos os seus fiéis. Assim como Jesus recebia e até comia com os publicanos e pecadores, é preciso buscar sabedoria e amor para superar as fraquezas, é preciso ajudar os membros da igreja a respeitarem uns aos outros, em especial aos preconceituosos para que aprendam a ver as pessoas como Deus as vê (I Samuel 16:7), olhar além do que se visualiza, prestar atenção além das tatuagens, enxergar a pessoa criada por semelhança a Deus, pois a alma vale mais que um reflexo do mundo.

### **A experiência de ser/tornar-se pentecostal**

Numa perspectiva religiosa, a memória, dentre seus inúmeros aspectos, pode ser vista a partir do conceito de tradição. É segundo a recriação de uma memória e de pertencer a uma tradição que as pessoas se identificam como membros pentecostais. Segundo Rivera (1999), a transmissão da tradição visa manter intacta a lembrança dos seus fatos fundadores. Entretanto, para o pentecostal, a memória dos fatos fundadores não é tão importante quanto o mito relatado no texto sagrado, e este aparenta ser menos importante do que a experiência subjetiva. É esta que realmente

importa e que perfaz sua identidade, só passa a ser pentecostal quando se tem uma experiência subjetiva com o que se acredita ser o Espírito Santo, manifestado pelos dons espirituais já descritos.

Nesse campo, ocorre uma preocupação em se formar a identidade, perpetuar uma memória não histórica que se manifestará nos seus códigos de conduta, costumes e vestimenta, bem como sua linguagem. Em suma, existe uma transmissão de memória ativa que constitui uma identidade diferenciada, desconexa da memória oficial, positivista e histórica. A memória e a identidade transcendem o texto, são existentes de fato nas suas práticas cotidianas e não se restringem apenas à religião.

A memória pode ser entendida não somente como uma ferramenta que guarda dados mnemônicos, mas, sobretudo, como uma capacidade de (re) significação das coisas e de si mesmo (Ricoeur, 2007, p. 40) que se manifesta em uma crença coerente com um comportamento social e representa a diferença que constitui a sua única identidade diferenciada de qualquer outro grupo. Essa identidade se faz transmissível não exatamente através de um discurso ou de uma recuperação de memória, mas através de uma imitação desconexa da história formal, feita por outros membros do grupo mais antigos, numa manifestação grupal.

O novo convertido pentecostal não chega ao culto de terno e gravata citando trechos da Bíblia, ao contrário, muitas vezes sua natureza anterior era diametralmente oposta à figura assembleiana. Muitas vezes, tratava-se do sujeito sem qualquer conhecimento bíblico. Por convivência e imitação, vai adquirindo os hábitos, as práticas cotidianas, a linguagem, os costumes daquele grupo. Assume-se então uma disposição bourdieusiana de *habitus* nos grupos religiosos. Aqui, entende-se *habitus* como:

[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (Bourdieu, 1983, p. 65).

Ao ser convertido, o fiel cria e recria modos de ser, fazer e se relacionar, ou seja, disposições de ser, que serão mais ou menos duráveis, transpondo-as a outras práticas que não só as religiosas, adquiridas com as experiências dos membros preexistentes no grupo. Cria-se assim uma matriz de observação, valoração e ação no mundo. Desse modo, realiza sua vida de acordo com os novos valores que lhe foram transmitidos.

O jovem Lennon Floretti<sup>2</sup>, 26 anos, explica com suas palavras, quando questionado sobre o que é ser convertido e a diferença das pessoas que não são convertidas (Floretti, 2019, depoimento oral):

Ah mudou meu pensamento né, mudou meu estilo de vida... tipo eu ligava, era eu na Terra Deus no céu e eu na Terra, eu trabalho muito em prol de mim mesmo, para minha felicidade, sem querer agradecer a Deus, sem nada. Eu comecei a trabalhar/ a fazer as minhas coisas pensando mais em Deus, colocando Deus em primeiro lugar, e não, e não em último lugar como os indivíduos quando não são convertidos.

De fato, o interlocutor, assim como outros, não sabe definir muito bem o que é a conversão. Conceituar experiência religiosa não é fácil, há inúmeros conceitos, mas é a partir da experiência que o sujeito se identifica como verdadeiramente pentecostal. Mais além, não se trata apenas da experiência, mas de um misto de conversão e aceitação da comunidade e da própria experiência. Só a partir desse fenômeno é que ele será melhor aceito em sua comunidade e poderá ser considerado um santo de Deus. Os assembleianos acreditam literalmente naquilo que é relatado na Bíblia em João 3:5, somente ao ser batizado com o espírito ou ter uma experiência religiosa é que o indivíduo pode se considerar como fiel, e então sua comunidade o aceitará como verdadeiro filho de Deus. O depoente Pr. David Bezerra da Silva, 46 anos, tenta explicar o que é tal experiência:

O batismo com o Espírito Santo é uma experiência extraordinária! Que a gente tem, porque ultrapassa a questão racional, qualquer coisa assim, é um êxtase, uma coisa inexplicável que trás pra gente um sentimento de comunhão, muito grande,

---

<sup>2</sup> Entrevista concedida em 18/jul/2019, na cidade de Bauru. Membro de igreja e educador físico.

muito próxima do Espírito Santo (2019, depoimento oral).

Segundo Otto (2007), o sagrado é aquilo que dá sentido à vida das pessoas. Mas o que é afinal esse sagrado? Como é esse sagrado que foge de toda e qualquer racionalidade? De acordo com o autor,

Conceitualmente, mistério designa nada mais que o oculto, ou seja, o não evidente, não apreendido, não entendido, não cotidiano, nem familiar, sem designá-lo mais precisamente segundo seu atributo. Mas o sentido intencionado é algo positivo por excelência. Seu aspecto positivo é experimentado exclusivamente em sentimentos. E esses sentimentos podemos explicitá-los em formulações sugestivas [...] O atributo *tremendum* é, para começar, uma caracterização positiva do que estamos tratando. O termo latino *tremor* em si significa apenas medo ou temor – sentimento “natural” bastante conhecido [...] Em algumas línguas existem expressões que designam exclusiva e preponderantemente esse temor, que é mais que temor. Por exemplo, *hiqdish* = santificar, em hebraico. Santificar algo em seu coração significa distingui-lo por sentimento de receio peculiar, que não deve ser confundido com outros receios, significa valorizá-lo pela categoria do luminoso (Otto, 2007, p. 45).

O pedagogo, historiador, escritor e pastor protestante Ruben Alves (1999, p. 16) afirma que ao afirmar-se como religioso o homem define a si mesmo: “A religião é o ato pelo qual o ser humano se separa de si mesmo e no qual contempla a sua natureza latente. Deus é o símbolo para a resposta à pergunta: Quem sou? O que o ser humano declara acerca de Deus ele, na realidade, afirma acerca de si mesmo”.

Brandão (1992) afirma que o pentecostal ressignifica todos os aspectos da sua vida de um modo impactante ao se referenciar como tal:

Para o sujeito que se autodenomina ‘pentecostal’, ‘pentecostista’ (mais raro), ‘pentecoste’, ‘crente’ (o mais comum), ‘evangélico’ (que inclui os protestantes não-pentecostais), ‘um crente no Senhor Jesus’, ‘...da Assembléia de Deus’, o ser crente obriga o sujeito a uma ativa enunciação de seu indivíduo social através da sua identidade religiosa. Mais asperamente visível hoje em dia entre os pentecostais do que entre todos os outros sujeitos evangélicos e vizinhos próximos de fé, o declarar-se um pentecostal modifica toda a autoimagem do enunciador, subordinando-a ao qualificador religioso, sobretudo quando ele se reconhece um convertido, logo, um sujeito salvo desde o momento e por causa do ato de conversão pessoal, mais do que apenas por possuir uma religião. Em seguida a enunciação do seu ser religioso requalifica todos os outros atributos de sua identidade social e/ou étnica, em função de uma assumida qualidade de ser-pessoa-atravs-da-religião, sob cujos efeitos todos os outros nomes, títulos, condições de classe e posições sociais e culturais são revistos e hierarquicamente reordenados. Conver-

tido em um agora leitor assíduo de um único livro, a Bíblia, o sujeito crente se re-escreve, de acordo com a leitura individual que faz dela e segundo a figura de ‘homem novo’ que desenha para si mesmo, através da maneira como aprende a pensar e ser em sua comunidade de fé e de restrita e exclusiva salvação. No Brasil um homem adulto, negro, pobre e lavrador, torcedor do Cruzeiro Futebol Clube, de Minas Gerais, com o sobrenome Bento Teixeira, depois de convertido a uma Assembleia de Deus passará a proclamar-se um ‘crente, salvo no Senhor’, um homem pobre e negro, mas honrado, Bento Teixeira (mas sem dar ao ‘ser do povo dos Bento Teixeira’ importância alguma, porquanto a sua família agora é a comunidade de sua igreja) e desinteressado tanto do Cruzeiro como do futebol e de tudo o mais que, a partir de um ‘momento de salvação’, ele traça e delinea como parte das ‘coisas do mundo’, que evita ativamente (Brandão, 1992, p. 39-40).

Assim, o pentecostal se reafirma como pertencente a algo maior que ele mesmo, e essa prova determinará toda a sua vida. A experiência é um misto do que ele crê em ser sagrado e de ser aceito no grupo. Sobre isso escreve Rolim:

Os crentes produzem um imaginário sob cuja influência experimentam simultaneamente o aspecto de proteção e de existência do grupo. Proteção porque de um lado a crença no Espírito Santo é a crença no poder divino absoluto, e, por outro lado, o grupo é percebido como espaço por excelência da manifestação desse poder, o qual se reproduz e re-atualiza a manifestação primitiva desse mesmo Espírito (Rolim, 1985, p. 225).

É através da experiência que o crente é reconhecido e cria sua identidade de sujeito coletivo. Ao reelaborar uma linguagem nova, a partir daquilo que já lhe era comum em sua religiosidade e com o acréscimo do discurso bíblico, o convertido estrutura uma nova realidade e um novo imaginário que definem uma nova maneira de viver e de se relacionar socialmente. Cria, portanto, “novas relações de força e de poder diante das dificuldades do cotidiano” (Costa, 2004, p. 76).

Desde o início da modernidade a vida cristã se divide em duas, uma nos templos e outra na vida cotidiana. Claro que uma influência a outra, porém o pentecostal, ao contrário do que fundamenta os pensadores modernos acerca de religião, vai acreditar viver apenas no sagrado. O “sagrado” existe, segundo Eliade (2018), em oposição ao profano. Ele se constitui na concepção de um mundo trans-humano, comumente de origem divina, que diz respeito à existência de uma transcendência que extrapola os quadros da realidade imediatamente visível e sensível. Porém,

o assembleiano vai constituir-se no sagrado. Tudo em sua vida se crerá sagrado, sua família, seu trabalho, suas manifestações religiosas, suas palavras, sua moral, seu modo de se relacionar com os outros. Em suma, ele acredita que sua vida em si mesma será sagrada.

### **Outros rumos da identidade pentecostal – a noção de santidade**

A identidade do pentecostal é levada para outros âmbitos da vida além da religiosa. Sua santidade ou retidão não depende exclusivamente de suas práticas litúrgicas, mas sim de todas as implicações que essa identidade traz. Ser pentecostal significa portar uma imagem social de indivíduo cujas ações são modeladas de acordo com suas crenças. Isto não é novo nem único na história, porém, o que ocorre é que de fato o evangélico acredita que todos os passos da sua vida são controlados por forças divinas, e não há papel social por meio de hipocrisia (ao menos para a maioria desses fiéis). Todos os seus papéis sociais, suas compras, roupas e até alimentação<sup>3</sup> são resultado da representação social do fiel.

Uma identidade pentecostal é, mais do que a protestante histórica e muito mais do que a católica (fora os casos de pessoas e grupos de militância católica), a afirmação de um modo de ser dominado pela religião. Uma pessoa “crente” é, antes de tudo, a pessoa de um crente, e todos os outros qualificadores de sua identidade – o local de origem no país, o grau de instrução escolar, a profissão atual, a definição política – são secundários, ou são reescritos, a partir da maneira como o sujeito pentecostal submete todas as dimensões de sua ação social e representação que faz de si, através de tal ação significativa, aos termos e símbolos de sua identidade militantemente religiosa (Brandão, 1986, p. 36).

O pentecostal, por sua noção de santidade, considera-se uma pessoa “separada do mundo por Deus”. Suas ações se fundamentam na crença de que ações cristãs são identificáveis por si, baseadas na honestidade, ausência de pecado, abstenção de bebidas alcoólicas e por seguir os dez mandamentos bíblicos, atitudes que serão recompensadas na próxima vida (na Graça, ao lado de Deus, já que o pentecostal não crê em reencarnações) ou no episódio do que chamam de arrebatamento.

<sup>3</sup> Não consomem bebidas alcoólicas e nem produtos que acreditam ser “consagrados a ídolos”, em uma leitura literal da Bíblia: “Não podeis ser participantes da mesa do Senhor e da mesa dos demônios” (BÍBLIA, 1 Coríntios 10:21), e “não vos embriagueis com vinho, em que há contenda, mas enchei-vos do Espírito” (BÍBLIA, Efésios 5:18).

mento da igreja<sup>4</sup>.

Os pentecostais assembleianos são firmes na crença de um arrebatamento da igreja. Segundo teólogo Jeffrey Sheller (1996, p. 52), o arrebatamento é um fato futuro em que:

Cristo vai voltar a qualquer momento e arrebatá-la Sua Igreja, sem sinais prévios, ele iria levar consigo sua igreja para poupá-los do sofrimento da tribulação e do domínio do anticristo, e os crentes no Senhor Jesus serão juízes de toda humanidade ao seu lado segundo o prometido em 1 Coríntios 6:2-3.

Independente das interpretações teológicas sobre este contexto, é importante ressaltar que essa crença é unânime a todos os assembleianos. Está inclusive descrito nas revistas de escola Bíblica Dominical da CPAD, a Lições Bíblicas, que apesar de ser uma edição trimestral, a cada dois anos renova o assunto a ser tratado no trimestre. Sobre o tema arrebatamento, foi relançado no terceiro trimestre de 2010, primeiro de 2012 e mais recentemente no segundo trimestre de 2014. O mesmo ocorre com a Editora Betel, ligada ao Ministério Madureira, que já repetiu a lição ao menos duas vezes nos últimos quatro anos.

Deste modo, há a crença de que Jesus arrebatará os santos: aqueles que creem em Cristo e vivem segundo sua palavra. Estes serão arrebatados e isso faz parte do processo de salvação. Tal crença é fundamental para seu comportamento, pois faz com que assumam certos valores, e medos, baseando-se nessa perspectiva. Vale notar que nenhum assembleiano considera que sua igreja é a única que pode salvar, mas que todas as igrejas protestantes podem levar à salvação.

A identidade do fiel assembleiano é uma realidade ordenada pela igreja, por sua comunidade, segundo os relatos mais à frente analisados, e segundo as observações empreendidas no traba-

---

<sup>4</sup> Baseados na leitura literal dos seguintes textos: “Dizemo-vos, pois, isto, pela palavra do Senhor: que nós, os que ficarmos vivos para a vinda do Senhor, não precederemos os que dormem. Porque o mesmo Senhor descerá do céu com alarido, e com voz de arcanjo, e com a trombeta de Deus; e os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro. Depois nós, os que ficarmos vivos, seremos arrebatados juntamente com eles nas nuvens, a encontrar o Senhor nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor” (BÍBLIA, 1 Tessalonicenses 4:15-17). E também: “Digo-vos que naquela noite estarão dois numa cama; um será tomado, e outro será deixado. Duas estarão juntas, moendo; uma será tomada, e outra será deixada. Dois estarão no campo; um será tomado, o outro será deixado” (BÍBLIA, Lucas 17:34-36).

lho de campo, a igreja é muito mais o conjunto de laços instituídos na comunidade religiosa do que a instituição formal. Com certeza suas vontades, desejos, em suma, sua subjetividade é subsumida e seu *self* é formado pela comunidade. Seu ‘*eu*’ não pode ser comum, tem de ser sagrado, separado ou santo, entendido como “sentido sagrado” descrito em Durkheim (1968). A santidade, que é a separação do mundo, é o requisito básico para uma recompensa pós-morte, ou pós-arrebatamento.

A santidade se constitui, de forma primária, na apresentação estética. Por isso a escolha das roupas é tão importante para os assembleianos. O uso de terno e saia, por exemplo, tem influência do que é decência segundo o imaginário coletivo do grupo. Decência seria, ao mesmo tempo, asseio, alinhamento, pudor e recato. Daí o tradicional uso de ternos para homens, e vestidos longos para mulheres – o que confirma, também, a leitura de gêneros da igreja.

O dever – embora não obrigação – masculino de usar terno, independentemente da temperatura, é uma herança anglo-saxônica. No caso assembleiano, uma herança sueca, vinda do domínio econômico inglês pós Barão de Mauá (Souza, 2018), que ditava que homens de bem deveriam usar terno, e as mulheres, vestidos e saias que ocultassem a maior extensão de pele possível. Justificam essa escolha na Bíblia, de diversos modos. Num país tropical como o Brasil, a vestimenta aparentemente incompatível com o clima faz uma separação ou diferenciação visual entre o grupo de fiéis e resto da sociedade, ou seja, tal especificação de identidade é importante para se estabelecer como separados da sociedade em seu entorno (Woodward, 2000). Essa diferenciação constrói a imagem pela qual se identifica e partilha de uma memória, no caso, há uma leitura do grupo, tanto interna quanto externa, que os define como únicos, embora este processo não seja, atualmente, tão simples.

Muitos fiéis desconhecem os fundadores de sua igreja e a dominação econômica inglesa no período de fundação das Assembleias de Deus, haja vista que a comunidade é formada por pessoas em situação de pobreza e vulnerabilidade social, muitos são semi-analfabetos. Mas o que interessa

a este trabalho é que, apesar disso, em pouco tempo há uma absorção dos costumes da comunidade religiosa, que se reflete exteriormente, seja nos hábitos e ações, seja nas roupas, fazendo com que este grupo seja facilmente identificado entre outros grupos sociais.

Entretanto, seus códigos de identificação parecem estar em franca transformação nos últimos anos. Todas essas mudanças mostram que é possível existir uma identidade instável e mutante, que entra em crise, demonstrando novas e múltiplas possibilidades do que entendemos em nosso tipo ideal inicial. Rompe com o senso comum do que seja um jovem evangélico e mostra a construção ainda não configurada na história oficial, em uma construção de uma nova identidade que ainda não se sabe como se determinará. Assim vive em um limite entre a igreja e mundo. São evangélicos, mas não deixam de ser jovens. Roberto DaMatta (1979) observa, ao analisar a sociedade brasileira, que sua identidade é constituída pela liminaridade, onde estão os limites que perfazem a percepção do que somos nós, de quem são eles, de quem são os outros, mas que ela pode também ser constituída pela permeabilidade de outros costumes, memórias e identidades.

Ao falar de identidade, nos afastamos das características sociais e nos concentramos nas individuais, porém, o indivíduo é constituído também sócio culturalmente, e essa perspectiva não pode ser descartada. Apesar de não sermos exclusivamente culturais, não somos somente indivíduos biológicos. Lévi-Strauss (1996) realiza a definição crítica do conceito de identidade, afirmando que: “[...] a identidade não corresponderia a nenhuma experiência substantiva, mas seria um foco virtual, um esforço de construção indispensável à explicação, mas cuja existência seria puramente teórica” (p. 102). Assim, as identidades não resultam espontaneamente do pertencimento empírico a uma cultura, há uma relação entre memória, indivíduo e a cultura a qual pertence que constitui o ser, a identidade, a essência.

Os pentecostais Assembleianos do Brasil não possuem, como os católicos<sup>5</sup> ou os batistas<sup>6</sup>, uma instituição central que lhes represente. A CGDAB, por exemplo, pouco representa o fiel, mas sim interesses dos pastores. Nesse sentido, aponta Gedeon de Alencar: “E no mundo Assembleiano não existe um órgão de igrejas visando os interesses delas” (Alencar, 2013. p. 114). Tampouco possuem homogeneidade doutrinária, litúrgica ou mesmo de costumes e tradições capazes de serem utilizadas como senha única de identidade. Como já dito, os poucos códigos de conduta que lhes representavam estão em profunda mutação. Sobre isso comenta Mariano:

A Assembleia de Deus, embora esteja, aos poucos, mas em flagrante descompasso, acompanhando as transformações da sociedade, e do movimento pentecostal, ainda consta entre as igrejas que mais interpõe resistência às mudanças nos rígidos usos e costumes [...] Para os propósitos expansionistas da Assembleia de Deus, esses costumes e hábitos, com status de doutrina bíblica estão se tornando cada vez mais disfuncionais. Causam tensões e disputa interna, entre a velha e as novas gerações de pastores e fiéis. (Mariano, 1999, p. 205). O assembleiano e o pentecostal em geral, se formam em comunidade, já que isolados não mantêm muito tempo a noção de sua conversão, de seu novo *ethos*, de sua recém adquirida identidade, pois não teria o seu espelho, o irmão de quem absorve o modo de ser, falar e observar o mundo. A formação identitária pentecostal somente realiza-se na sua comunidade, com seus irmãos. Isso é a criação de uma identidade que perfaz a memória *halbwachiana*<sup>7</sup>, ou seja, independente de memória formal, porém rica e multicultural, uma identidade pouco coesa, mas por isso mesmo, rica e interessante (embora traga também riscos políticos, no caso da absorção da teologia da prosperidade).

Sua memória é perpassada pela linguagem definida como o meio pelo qual o grupo, ou

<sup>5</sup> A submissão das igrejas a Roma e a Infalibilidade Papal são um dos dogmas católicos mais aceitos na igreja católica, não há igreja oficial sem ser reconhecida pela Santa Sé (Contins e Gomes, 2008).

<sup>6</sup> A Convenção Nacional Batista em seu estatuto se dá o direito de inserir ou excluir igrejas, e interferir em seu funcionamento. Chamo atenção para o art. 8º (as igrejas filiadas devem atender resoluções e solicitações da CBN feitas através dos órgãos e instituições competentes). Estatuto disponível em: <http://www.cbn.org.br/regimento-interno>. Acesso em: 12/out/2019.

<sup>7</sup> Halbwachs acredita que a memória não é um registro, mas sim uma experiência subjetiva, individual e construída socialmente nesse sentido: “Haveria então, na base de toda lembrança, o chamado a um estado de consciência puramente individual que - para distingui-lo das percepções onde entram elementos do pensamento social - admitiremos que se chame intuição sensível” (Halbwachs, 2004, p.41). Ou ainda “os quadros coletivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, que eles representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo (experiências individuais)” (Halbwachs, 2004, p. 71).

indivíduo faz referência a si mesmo e ao mundo (Vygotsky, 2001). Assume-se diferente em um processo de conversão, porém, se torna mais líquido na contemporaneidade. Isso não significa somente a quebra da identidade e rompimento de transmissão de memória, mas a conformação de algo novo que ainda não sabemos no que vai se configurar. Há a vida antes da conversão, e a vida após a conversão. Mesmo um grupo com tradição forte não está imune às mudanças impostas pela indústria e pela urbanização. Assim, as identidades pentecostais ficam fluidas ao longo da história. É difícil analisar o tema porque não há mais um padrão único. As mudanças chegam a ser radicais, como se verá mais adiante neste trabalho.

A aceitação do que parece diferente não é fácil, pois infringe regras sociais muito rígidas e instaura o medo pelo incerto, pelo desconhecido. A vestimenta tradicional, por exemplo, indica a um visitante de origem conservadora que a igreja visitada cultiva alguns dos valores que lhes são familiares. Isso o deixa seguro. Por isso, é parte da identidade pentecostal, uma forma do grupo se sentir unido e caracterizado como os santos em meio ao mundo pecador. Apresentar diferenças, nesse sentido, significa infringir regras sociais já constituídas, como salienta Becker:

Todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos e em algumas circunstâncias, impô-las. Regras sociais definem situações e tipos de comportamentos a elas apropriados, especificando algumas ações como “certas” e proibindo outras como “erradas”. Quando uma regra é imposta, a pessoa que presumivelmente a infringiu pode ser vista como um tipo especial, alguém de quem não se espera viver de acordo com as regras estipuladas pelo grupo. Essa pessoa é encarada como um outsider (Becker, 2008, p. 15).

Vários eventos proporcionaram tais mudanças. A explosão gospel ocorrida na década de 1990 (Cunha, 2007) é um dos mais fortes exemplos. A influência histórica das igrejas norte-americanas, cujo discurso e teologia foram alterados após os acontecimentos de 11 setembro de 2001. Outro em 2004, quando ocorre a saída da AD Madureira da CGADB. Também a ordenação de mulheres a partir de 2005. A crescente influência de algumas ADs na mídia. Digno de nota também é a mudança de discurso e grande influência teológica dos eventos promovidos pelos Gideões

Missionários da Última Hora<sup>8</sup>. Também vale lembrar a crescente influência teológica da CPAD e da CGADB, ou seja, há novas instituições influenciando as igrejas pentecostais tradicionais. Ironicamente, nem as transformações identitárias, nem a tradicional santidade comportamental inclui a honestidade na política ou negócios. Sobre a alienação política do pentecostal, explica Rolim (1985, p. 26):

Sem dúvida é esclarecedor da conduta social e religiosa do pentecostalismo no Brasil saber que ele é herança de um tipo de religião norte-americana, dissociada de qualquer tipo de compromisso sócio-político. Batismo no Espírito Santo, crença no poder de Deus, crença e esperança no milênio, cultos espontâneos e cheios de emoção, formavam um conjunto fechado e sem abertura para o social, já no início do pentecostalismo brasileiro. O Espírito Santificaria os crentes, o poder de Jesus curaria os males dos brasileiros pobres. Por que então iriam eles interessar-se em mudar a nossa sociedade se tinham a Jesus como médico onipotente dos males físicos e mentais?

Assim, o assembleiano não é mais alienado do que o trabalhador brasileiro. Mas, trata-se de uma igreja brasileira, portadora do *ethos* do *jeitinho brasileiro* (Alencar, 2013). Exposto a um grande período sem informação, sem educação, tem-se a impressão de que é alienado. Mas não é, tem apenas um modo de viver diferente. Ele, que tem uma noção de ser que inclui em sua visão alma, mente, corpo e disposições, que chama de espírito, é considerado sagrado. Nesse sentido, é oposto ao profano, que considera o mundo ou coisas malignas: “O leitor não tardará a dar-se conta de que o sagrado e o profano constituem duas modalidades do ser no mundo” (Eliade, 2018, p. 20).

Seus pecados, naturais a todo ser humano, são comumente combatidos pelos costumes pentecostais, como descrito em Gálatas, 5:19-22<sup>9</sup>. Evidentemente, em um país sincrético e plural como o Brasil, podem ocorrer episódios de não cumprimento desses mandamentos. Há diversos

<sup>8</sup> Os Gideões Missionários da Última Hora, são, na verdade, um grupo que realiza anualmente em Balneário Camboriú –SC o maior congresso pentecostal no Brasil. Tornaram-se famosos por terem se posicionarem contra a teologia da prosperidade, mas, nos últimos 15 anos, tornaram-se radicalmente a favor dessa teologia. É um congresso que praticamente determina a cosmovisão pentecostal, pois são tidos como homens “santos e iluminados”. Não têm nada a ver com os Gideões da Mensagem, famosos por doarem novos testamentos em hotéis e hospitais.

<sup>9</sup> Ora, as obras da carne são manifestas: imoralidade sexual, impureza e libertinagem; idolatria e feitiçaria; ódio, discórdia, ciúmes, ira, egoísmo, dissensões, facções e inveja; embriaguez, orgias e coisas semelhantes. Eu os advirto, como antes já os adverti, que os que praticam essas coisas não herdarão o Reino de Deus.” (BÍBLIA, Gálatas 5:19-21).

relatos de crentes que possuem estátuas de santos em casa; casos de ira e inveja descritas na obra de Silva (2002), por exemplo, em pregações que se alertam *ad nauseam* contra o sexo mais livre, entre outros. Os desejos mais naturais do Assembleiano, não estando de acordo com a descrição de santidade, são interpretados como desejos da carne, ou tentação do diabo, mas são casos de exceções.

O assembleiano se crê importante também para o mundo. Prega-se que são reis e sacerdotes, que são o sal da terra, a luz do mundo. Para um povo que historicamente é econômica e politicamente oprimido, esse discurso é fundamental para sua percepção como cristão, e pode explicar, em parte, o crescimento pentecostal. Se sua separação do mundo, ou separação dos prazeres da vida moderna, é requisito para sua santificação, o pentecostal sente-se um ser sagrado: ele tem contato direto com a “matéria” mais sagrada possível, Deus.

Para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é susceptível de revelar-se como sacralidade cósmica. O cosmos em sua totalidade pode tornar-se uma hierofania, “[...] O sagrado sempre se manifesta como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais [...] O homem toma conhecimento do sagrado porque ele se manifesta” (Eliade, 2018, p. 17). Como se creem templo do Espírito Santo, nação santa, sacerdócio real, povo escolhido de Deus, tem de ser santos, pois acreditam que Deus pede isso a eles.

Uma grande preocupação, sobretudo dos intelectuais, é a moral sexual nas ADs. Notadamente rígida, a moral sexual nesta igreja é extremamente conservadora. Quando se observa o teor de seus jornais e livros publicados por serem órgãos oficiais, fica evidente o posicionamento dessa moral. Vários intelectuais têm pesquisado o assunto, que é deveras interessante, embora não seja foco dessa pesquisa. A importância e complexidade do tema abrem a possibilidade para se tornarem matéria de outras teses.

As questões assembleianas que dizem respeito aos direitos reprodutivos e sexuais individu-

ais, como aborto, orientação sexual, sexo homossexual, são sumariamente negadas, assumindo o paradigma de conservar a moral familiar patriarcal e conservadora, pautada na heterossexualidade e na subordinação feminina. Nesse sentido diz Lisboa (2018) sobre às religiões pentecostais:

A relação direta entre sexo, identidade de gênero, orientação sexual e suas classificações duais, com fronteiras intransponíveis entre os sexos, implica uma visão na qual somente é possível o exercício de práticas sexuais heterossexuais, fora das quais se localizam no espaço da “anormalidade”, “aberração” e/ou “pecado”. A Assembleia de Deus, por exemplo, é paradigmática desta visão (LISBOA, 2018, p. 29).

É certo que com acesso aos meios de educação de qualidade, o brasileiro, assim como os assembleianos, pode vir a mudar radicalmente de ideia sobre as conquistas de direitos humanos, e quiçá possam ser influenciados por alguns pastores militantes. Porém, assim como esses assuntos dividem opiniões dentro da sociedade, também dividem na igreja. Os posicionamentos nunca são unânimes.

### **Mudanças no *ethos* pentecostal**

Uma das mais sóbrias descrições do *ethos* pentecostal está no livro de Mariano (2010, p. 205), na reprodução da fala do pastor Paulo Romeiro (2005, p. 49): “usos e costumes também variam, esse que é o problema. Mesmo em termos de Assembleia de Deus, depende do líder local”, ou seja, cada comunidade terá seus próprios costumes. A estética típica assembleiana remonta ao assembleianismo rural, segundo Passos (2000), confirmado por Alencar (2013) e por Emilio Conde (2011). Ao passar do rural para o urbano, a mensagem tinha de ser única, e a estética era um modo de se colocar e até se proteger dos parâmetros sociais urbanos, que podem soar agressivos para quem viveu no campo. Neste sentido, afirma Cipriani apud Passos:

Nesse redemoinho de transformações intensas e permanentes, a religião pentecostal entra em cena como estratégia de solução e significação da passagem, determinando os limites dentro do grande espaço sem limites, restabelecendo os laços de proximidade, compondo sentidos gerais e resistindo ou negociando com o novo. (Cipriani *et al.*, in Passos, 2000. p. 32).

A manutenção da estética conservadora era um meio de se identificar moral e visualmente, de manter a pureza e a decência como reação à modernização que se evidenciava como turbilhão na cidade. As mudanças que ocorreram no Brasil a partir dos processos de industrialização e urbanização tiveram consequências radicais sobre as relações campo-cidade, em especial sobre os migrantes, que encontravam novos espaços e formas de ação, resultando em novas dinâmicas (econômicas, sociais, culturais e políticas) e funcionalidades dadas a esses recortes territoriais, atribuindo-lhes novos significados.

Tönnies já apontava as dificuldades que uma comunidade com origem rural teria ao passar para o meio urbano. Para ele, nesta transferência, existiria o desencadeamento de uma ruptura na organização da comunidade (1947. p. 43). A vida eminentemente comercial da cidade, o mercado e as estruturas de trabalho e consumo terminariam por esmaecer os laços comunitários. O meio rural em crise dá lugar à migração urbana, e o pentecostal será afetado de maneira *sui generis* nessa mudança:

As massas rurais migradas às periferias urbanas passaram por crises em suas compreensões de mundo, formas de sobrevivência, quebra dos sonhos e os abalos emocionais deixaram (deixam) os indivíduos anônimos em busca de estabilidade referencial. As balizas simbólicas das origens interioranas não mais respondem à nova situação emergente da metrópole caótica. As crenças e significados trazidos em seu imaginário não transmitem os condizentes aos riscos de identidade e sobrevivência do indivíduo e coletividade. É dentro desta erosão humana, em território estranho que o indivíduo que trouxe em si uma bagagem de crença vai recorrer ao socorro das forças sobrenaturais na esperança de alternativas ao túnel do caos amedrontante. Na instabilidade humana e social, o perfil cristão diferenciado da igreja pentecostal com sua agregação solidária será a âncora, perante a avalanche de quebra de referenciais à existência do indivíduo (Mariano, 1999, p. 196).

Segundo Hervier-Lerger (1999), o que caracteriza a religiosidade das sociedades atuais é a dinâmica do movimento, mobilidade física e cultural e dispersão de crenças e fim das religiosidades herdadas, assim, a identidade religiosa vem como uma busca individualista de resposta para a necessidade de elaborar processos de identificação mais perenes (Hall, 2005). O convertido na pós-modernidade vai buscar respostas individuais em um mundo que não lhe faz mais sentido,

quando a religião aparece oferecendo-lhe sentido.

Hervier-Lerger aponta três formas de convertido: o indivíduo que “muda de religião” e sai da religião tradicional de sua comunidade e de seus antepassados, pois esta visão de mundo não lhe traz mais sentido; o indivíduo que não era religioso, e procura uma religião em busca de sentido de forma inaugural; e o indivíduo que se re-afilia à mesma tradição religiosa, mas transmutada ou “renovada” com um novo discurso, muitas vezes fundamentalista, em busca de suas raízes culturais. Em todos os tipos ocorre a imersão num “regime forte de intensidade religiosa” (HERVIER-LERGER, 1999, p. 32), um discurso de separação do mundo e de pureza espiritual, exatamente como no pentecostalismo.

O surgimento desse tipo ideal no campo religioso é fruto da “desregulação institucional” e tem como consequência uma característica típica da vida religiosa atual, a possibilidade de escolha. A autora afirma que todo processo de conversão é “um processo de individualização, que favorece o caráter que se tornou opcional de identificação religiosa nas sociedades modernas, e o desejo de uma vida reorganizada, que se exprime, muitas vezes, sob uma forma mais ou menos explícita, um protesto contra a desordem do mundo” (Hervieu-Léger, 1999, p. 140).

O mundo caótico contemporâneo provoca a expansão do individualismo, pluralismo, relativismo, além de crises de segurança e ressignificações de identidades que, no campo religioso, culminam na “reativação de identidades confessionais”, e num mergulho a um “regime intensivo de vida religiosa”. Esse mergulho vem acompanhado da falta de questionamento típico da idade da razão e conseqüente aceitação, imitação e incorporação do discurso religioso ao qual o indivíduo se converte.

Um campo é tratado na teoria bourdieusiana como uma relação em disputa entre agentes dotados de capital cultural. O campo nesse sentido é uma noção que tem como fundamento a disputa entre agências e agentes internos, no qual cada ponto específico procura impor seu capital

cultural em disputa com outros campos. Podem ser campos midiáticos, científicos, econômicos, culturais, religiosos, entre outros, que por vezes se colocam em disputa. Quando não há disputa, tornam-se misturas concêntricas.

Dentro do campo emergem atores de maior capital simbólico que conseguem impor certas (está faltando uma palavra aqui) por meio da violência simbólica. Assim, o grupo naturaliza as crenças compartilhadas e não tem a capacidade crítica de reconhecer a dominância, arbitrariedade ou a violência às quais foi submetido pelos dominantes de capitais. Nesse sentido, Bourdieu analisa:

Em termos analíticos, um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições. Essas posições são definidas objetivamente em sua existência e nas determinações que elas impõem aos seus ocupantes, agentes ou instituições, por sua situação (situs) atual e potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder (ou de capital) cuja posse comanda o acesso aos lucros específicos que estão em jogo no campo e, ao mesmo tempo, por suas relações objetivas com outras posições (dominação, subordinação, homologia etc.). Nas sociedades altamente diferenciadas, o cosmos social é constituído do conjunto destes microcosmos sociais relativamente autônomos, espaços de relações objetivas que são o lugar de uma lógica e de uma necessidade específicas e irredutíveis às que regem os outros campos. Por exemplo, o campo, artístico, o campo religioso ou o campo econômico obedecem a lógicas diferentes. [...] Os agentes e os grupos de agentes são assim definidos por suas posições relativas neste espaço. Cada um deles está situado numa posição ou numa classe precisa de posições vizinhas (isto é, numa região determinada do espaço) e não pode ocupar realmente, mesmo que seja possível fazê-lo em pensamento, duas regiões opostas do espaço [...]. Pode-se descrever o espaço social como um espaço multidimensional de posições tal que toda posição atual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas, cujos valores correspondem aos valores de diferentes variáveis pertinentes (Bourdieu, 1983, p. 69).

Cada campo busca manter o *status quo*. A disputa, então, dinamiza o campo. O ciclo de tentativa de manutenção e de interferência do novo é que altera o campo original. Cada campo tenta reproduzir as regras do jogo, ganhando quem interferir mais. O Cosmo social, ou o conjunto dos campos, são espaços relativamente dotados de autonomia e de relações bem claras internas aos pertencentes ao campo. Assim, não se assume as regras e lógicas de outro campo a não ser na disputa. Em cada campo, há interesses e ideias compartilhados pelos agentes e acordos com os

campos externos. Os agentes interessados na disputa assumem o ideário de um campo ou outro.

No campo religioso, ocorre uma disputa com aquilo que não é religioso, ou com aquilo que é “do mundo”. É a partir da conversão que o fiel se insere no campo religioso, se identificando enquanto pertencente àquele campo e em oposição/disputa com o mundo. Ora disputam com eles, ora o assumem como, por exemplo, a fácil aceitação de tecnologia.

Ocorre a secularização, que é o processo em que se busca compreender o mundo não mais pela lente dos mitos e da religião, mas pela razão. É difícil determinar quando iniciou o processo de secularização da sociedade. O consenso entre pesquisadores é de que ele sempre existiu, desde o início da razão, ainda na era platônica, para explicar os fatos e situações cotidianos da sociedade. O processo de secularização não tem uma linearidade no tempo, mas pode ser percebido em diversos momentos da história.

Segundo Martino (2003), as religiões estão modernizando-se, adequando-se a alguns elementos, abrindo mão de outros, em uma relação de “dupla troca”, como forma de sobrevivência, para assim prosseguir na sociedade. Ele acredita que ocorre na atualidade o esvaziamento do sentido religioso tal como era conhecido, o que não impede que novas formas de compreensão e prática da religião possam surgir e se firmar. Para o autor, “a religião acompanha as sociedades em mudança modificando-se concomitantemente e adaptando-se às necessidades onde quer que estejam” (Martino, 2003, p. 50-51).

A secularização ocorre nas ADs de várias maneiras, sobretudo na racionalização da administração dos bens da igreja, mas também no jeito de ministrar o culto, de se portar com as pessoas e isso afeta os meios jovens que trazem meios seculares para os ritos religiosos, como rock gospel, hip hop, dentre outros ritmos musicais cuja aparência é acompanhada pelo meio secular e não pelo meio religioso.

A disputa de bens simbólicos é internalizada nas igrejas assembleianas por diversas ideias

empregadas nos cultos e produtos culturais como EBD, livros e estudos e canais midiáticos. As igrejas empenham-se em agenciar os bens simbólicos a fim de ressignificá-los, dando-lhes novos usos. O agenciamento é realizado, dentre outras formas, por meio das estratégias, estabelecendo ligações entre esse universo e os outros e a possibilidade de circulação de pessoas. Ao aceitar pessoas, assumem a disputa em um novo campo simbólico.

Porém, ao assumir um campo novo, no caso a cultura midiática, ela pode vir carregada de ideais e modos de ser estranhos ao campo original, no caso às ADs. O uso de marcas corporais é um deles; os valores de moda, apresentados pela mídia, também. Trata-se de uma disputa que o campo da tradição religiosa assembleiana tem perdido para a cultura contemporânea. Assim o jovem pentecostal, em busca de uma identidade de jovem passa cada vez mais a buscar uma identidade de si, individual, usando marcas corporais e renegando as regras da igreja.

### **Considerações finais**

O pentecostalismo nasceu de um movimento que surgiu nos Estados Unidos que consiste em pregações ao ar livre, cultos evangélicos, adoração a Deus através de apelos emocionais, novo estilo de músicas, manifestações físicas. É vivenciado por movimentos religiosos com intuito de atrair pessoas que buscam de alguma forma por curas capazes de mudar seu estado de espírito e causar emoções a quem frequenta a casa de Deus para obter mais fé e atenção.

Pode-se observar durante o estudo realizado que a igreja fundada por dois Suecos trouxe uma grande massa de pessoas que aos poucos se tornou uma das mais grandes religiões do mundo, com adeptos de vários países. Surgiram diversas congregações principalmente em bairros periféricos, nas famílias consideradas mais pobres e hoje se torna destaque pelo Brasil e mundo. O presente trabalho abordou o tema pentecostalismo e tatuagem, onde foi possível perceber que o tema possui poucas informações para se conseguir levantar mais detalhes que pudessem auxiliar no entendimento e diversificar os assuntos. Porém, foram observados fatos relevantes para se con-

cluir a pesquisa em questão.

Foi possível concluir que as práticas religiosas são desfavoráveis ao que condiz com a realidade sobre as tatuagens, a bíblia é bem clara e repudia que as pessoas marginalizem ou expressem através de seu corpo figuras ou frases bíblicas com intenção de promover atritos ou desavenças. A igreja propõe a paz entre as pessoas e não discursos de ódio ou brigas, saliento que devido poucas informações e artigos, a pesquisa teve seus objetivos concluídos, torna-se relevante que outros pesquisadores elevem esse tipo de pesquisa, a fim de ganhar mais espaço para se discutir mais sobre o tema.

Fomentar a ideia de novas pesquisas que possam ajudar no entendimento do pesquisador junto à pesquisa e poder abordar melhor o tema, na busca por informações concretas e atuais para tornar a pesquisa mais confiante com dados atualizados sobre perspectivas de conhecimento, é fundamental para o acadêmico inteirar-se de assuntos condizentes com a realidade e mostrar através do levantamento bibliográfico fatos coerentes e concretos, para despertar o interesse na pesquisa.

Para a sociedade acadêmica é importante realizar estudos para aprofundar mais os conhecimentos acerca dos acontecimentos atuais do mundo a nossa volta, promovendo forte interação entre universidade e comunidade, sugere-se pesquisas futuras para ampliar a área de conhecimento e levantar informações mais exatas sobre o pentecostalismo e a tatuagem, tornando-se fato importante nos dias de hoje.

### **Referências bibliográficas**

ALENCAR, G. F. de. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleia de Deus. 1911-2011. Novos diálogos*, 2013

ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 1999

BATISTA, S.T. C. *Fora da Mundo – Dentro da Política: Identidade e “missão parlamentar” da Assembleia de Deus em Belém*. 2002. 166 f. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Pará.

- BERGUER, M. *Tatuagem: a memória na pele. Sinais*. Vitória: CCHN, UFES, 5. ed. v. 1, set. 2009. p. 65-83.
- BECKER, Howard S. *Outsiders - estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar. 2008 [1963].
- BONINO, J. M. *Rostos - fazer protestantismo o ano latino-americano*. Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p. 183-191.
- \_\_\_\_\_. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1983.
- BRUNNER, F.S.C. *Pedagogia Pentecostal: Quando a Igreja age em espaços que o poder público ignora*. 2004. 208 f. Dissertação de Mestrado em Educação. Faculdade de Ciências e Tecnologia Departamento de Educação. Presidente Prudente, São Paulo.
- CIPRIANI, R. *Diffused Religion: Beyond Secularization*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*, Rio de Janeiro- RJ: CPAD. 2011.
- CORTEN, A. *Pentecostalism in Brazil*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- CUNHA, M. N. do. *A hegemonia pentecostal no Brasil*. 2019. Disponível em: [https://revista-cult.uol.com.br/home/hegemonia-pentecostal-no-brasil/#:~:text=O%20pentecostalismo%20%C3%A9%20uma%20das,SP\)%2C%20e%20tantas%20outras%20vistas](https://revista-cult.uol.com.br/home/hegemonia-pentecostal-no-brasil/#:~:text=O%20pentecostalismo%20%C3%A9%20uma%20das,SP)%2C%20e%20tantas%20outras%20vistas) Acesso em 12 out. 2022.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1979.
- DOUGLAS, M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge Classics Edition. New York, Routledge Classics. 2002
- DURKHEIM, É. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, 5e édition, Paris: Quadriage/PUF, 1968.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- FRESTON, P. *Protestantes e a Política da Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 308 f. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade Estadual de Campinas. São Paulo.
- GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 3.ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: Dp&a, memória americana. São Paulo, Annablume, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis:

Vozes, 2008.

HOFFMANN, G. *Igrejas Pentecostais*. 2007. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/as-igrejas-pentecostais/a-2783244> Acesso em: 10 out. 2022.

HAYFORD, J. W.; Moore, S. D. *The Charismatic Century: The Enduring Impact of the Azusa Street Revival* (August 2006 ed.). Warner Faith, 2006.

GOMES, L. F. (2013). *Sentidos e significados da tatuagem para adultos jovens da cidade de Juiz de Fora/Minas Gerais*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Federal de Juiz de Fora. Minas Gerais, Brasil.

LEITÃO, D. K. (2004b). *Mudança de significado da tatuagem contemporânea*. Cadernos IHU Idéias: Instituto Humanista Unissinos. 16 (2), 1-22.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1996.

LISBOA Marina Aproximações entre jornalismo, religião e educação. *Comunicação & Educação*. São Paulo, ano XXIII, nº 1, jan/jun, 2018.

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

MINAYO, M. C. S. *Cientificidade, generalização e divulgação de estudos qualitativos*. Ciência & Saúde Coletiva. Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 16. 17, 2017.

NETO, F. S. A. de. *Reavivamento da Rua Azusa e o Pentecostalismo*. 2007. Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/pentecostalismo/rua-azusa-pentecostalismo\\_herman-hanko.pdf](http://www.monergismo.com/textos/pentecostalismo/rua-azusa-pentecostalismo_herman-hanko.pdf) Acesso em: 10 out. 2022.

OLIVEIRA, S. F. S. dos. *A migração inter-religiosa pentecostal e suas relações com a modernidade*. 2004. 196 f. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. UMESP. São Bernardo do Campo, São Paulo.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 2007.

PÉREZ, A. L. (2006) *Identidade à flor da pele: etnografia da prática da tatuagem na contemporaneidade*. Revista Mana, 12 (1), 179-206. DOI: 10.1590/S0104- 93132006000100007.

PIRES, B. F. *O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem*. São Paulo: Senac, 2005.

RAMOS, S. S., Rosa. G. M, S., Souza. R. C. S., Neves. C. F., & Júnior. M. O. (2015). *Tatuagem, Comunicação e Criação: Fatores que levam a expressão da individualidade na pele*. Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, São Paulo.

RICHARDSON, R. J. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

RODRIGUEZ, L. S. & CARRETEIRO, T. C. O. C. (2014). Olhares sobre o corpo na atualidade: tatuagem, visibilidade e experiência tátil. *Psicologia & Sociedade*; 26(3), v. 26, n. 3. 746- 755. DOI:10.1590/S0102-71822014000300023.

ROMEIRO, P. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ROSAS, T. *Tatuagens?* 2018. Disponível em: <https://ocristaopentecostal.wordpress.com/2018/08/02/tatuagens/> Acesso em: 11 out. 2022.

SILVA, J. V. Tatuagem e Religião: a tatuagem como expressão de fé entre os cristãos coptas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. 2018.

SHELLER, Jeffrey, In Search of Jesus, *U.S. News & World Report* 14/120 (1996) 46-53.

SOUZA, Glaucia Borges Ferreira de. Um estudo de caso da Congregação Cristã no Brasil. *Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião* - Goiás: PUC, 2018.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comuidad y Sociedad*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1947.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications, 1987.

VYGOTSKY, L. S. *A construção do pensamento e da linguagem*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In:

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.



## **Povos ameríndios na Amazônia e memórias da resistência à medicalização e judicialização da vida**

Amerindian Peoples in the Amazon and Memories of Resistance to the Medicalization and Judicialization of Life  
Pueblos Amerindios en la Amazonía y memorias de resistencia a la medicalización y judicialización de la vida

Walison Almeida Dias<sup>1</sup>  
Flávia Cristina Silveira Lemos<sup>2</sup>  
Manoel Ribeiro de Moraes Junior<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo trata de uma reflexão das práticas de cura, medicalização e judicialização de povos originários na Amazônia, o que inclui, em certa medida, a conservação de suas plantas, animais e minerais de interesse vital do ponto de vista cultural, étnico e médico. Identifica-se que, em vista dessa necessidade, o arcabouço jurídico e normativo consolidado para resguardar os interesses e as formas de vida das populações originárias é insuficiente, e até inexistente, frente às violações de direitos humanos sofridas por essas comunidades no interior da Amazônia. Metodologicamente, este estudo considera uma análise dos materiais bibliográficos já elaborados (Gil, 2000) acerca da temática. Trata-se de uma reflexão das diversas posições do problema, permitindo uma cobertura básica do fenômeno a partir da perspectiva bibliográfica. Os resultados do artigo apontam para uma resistência dos modos de vida ameríndia frente a uma crescente política de “desenvolvimento” que desconsidera os coletivos humanos que habitam na Amazônia. Conclui-se que a resistência dos povos indígenas contra a medicalização e judicialização de suas vidas é uma batalha crucial, não apenas pela preservação de suas culturas e territórios, mas também pela defesa da diversidade biocultural e pelos direitos humanos.

**Palavras-chave:** Amazônia, Povos originários, Medicalização e Religiosidade, Judicialização da

---

<sup>1</sup> Graduação em Ciências da Religião (UEPA) e em Pedagogia (UNIFAEL). Mestrado em Ciências da Religião (PPGCR/UEPA). Doutorando em Psicologia (PPGP-IFCH/UFGA). É autor e colaborador do projeto de Cátedra Sérgio Vieira de Mello da Universidade do Estado do Pará (ACNUR/ONU/UEPA). Membro da comissão de Relações Internacionais da Ordem dos Advogados do Brasil (CRI-OAB/PA). Desenvolve atividades de Pesquisa no Laboratório de Desenvolvimento e Saúde (LADS – PPGP/IFCH-UFGA). É coordenador do Laboratório de Bioculturalidade e Psicologia Social (LBPS). Atualmente é Professor na graduação de Psicologia na rede UNINORTE e coordenador do núcleo de extensão e pesquisa universitária (UNINORTE/TUCURUÍ).

<sup>2</sup> Graduação em Psicologia (UNESP). Mestrado em Psicologia Social (UNESP). Doutorado em História Cultural (UNESP). Pós-doutorado em Psicologia Social (UFF). Professora associada IV de Psicologia social na graduação e pós-graduação da UFGA. Bolsista de Produtividade de Pesquisa CNPQ-PQ2.

<sup>3</sup> Graduação em Filosofia (UERJ) e Teologia (STBSB). Mestrado em Filosofia (UERJ) e Doutorado em Ciências da Religião (UMESP). Pós-doutorado em Filosofia (PPGFIL-UERJ), Ciências Sociais da Religião (CeSóR/EHESS) e em Antropologia Cultural (PPGSA-UFGA). Professor Adjunto IV da Universidade do Estado do Pará. lidera o Grupo de Pesquisa Religiões, Culturas e Etnias na Amazônia (UEPA/CNPq); compõe o corpo de pesquisadores do ERCA - Équipe de recherche sur les cosmopolitiques autochtones; pesquisador colaborador no IRCAB/CNRS Institut de recherche en sciences sociales sur la biodiversité Caraïbe-Amériques.

vida.

**Abstract:** This article reflects on the healing practices, medicalization, and judicialization of Indigenous peoples in the Amazon, which includes, to some extent, the preservation of their plants, animals, and minerals of vital interest from cultural, ethnic, and medical perspectives. It is identified that, given this necessity, the consolidated legal and normative framework to safeguard the interests and ways of life of Indigenous populations is insufficient, or even non-existent, in the face of human rights violations suffered by these communities within the Amazon. Methodologically, this study considers an analysis of the bibliographic materials already elaborated (Gil, 2000) on the subject. It reflects on various perspectives of the issue, allowing for a basic coverage of the phenomenon from a bibliographic standpoint. The results of the article point to a resistance of Amerindian ways of life against an increasing “development” policy that disregards the human collectives inhabiting the Amazon. It is concluded that the resistance of Indigenous peoples against the medicalization and judicialization of their lives is a crucial battle, not only for the preservation of their cultures and territories but also for the defense of biocultural diversity and human rights, emphasizing the importance of recognizing their traditional practices and their right to self-determination.

**Keywords:** Amazon, Indigenous peoples, Medicalization and Religiosity, Judicialization of life.

**Resumen:** Este artículo aborda una reflexión sobre las prácticas de curación, medicalización y judicialización de los pueblos originarios en la Amazonía, lo que incluye, en cierta medida, la conservación de sus plantas, animales y minerales de interés vital desde el punto de vista cultural, étnico y médico. Se identifica que, frente a esta necesidad, el marco jurídico y normativo consolidado para resguardar los intereses y las formas de vida de las poblaciones originarias es insuficiente, e incluso inexistente, frente a las violaciones de derechos humanos que sufren estas comunidades en el interior de la Amazonía. Metodológicamente, este estudio considera un análisis de los materiales bibliográficos ya elaborados (Gil, 2000) sobre la temática. Se trata de una reflexión sobre las diversas posiciones del problema, permitiendo una cobertura básica del fenómeno desde la perspectiva bibliográfica. Los resultados del artículo señalan una resistencia de los modos de vida amerindios frente a una creciente política de “desarrollo” que ignora a los colectivos humanos que habitan en la Amazonía. Se concluye que la resistencia de los pueblos indígenas contra la medicalización y judicialización de sus vidas es una batalla crucial, no solo por la preservación de sus culturas y territorios, sino también por la defensa de la diversidad biocultural y de los derechos humanos, siendo fundamental el reconocimiento de sus prácticas tradicionales y del derecho a la autodeterminación.

**Palabras clave:** Amazonía, Pueblos originarios, Medicalización y Religiosidad, Judicialización de la vida.

## Introdução

As comunidades ameríndias no Brasil somam pouco mais de um milhão de pessoas<sup>4</sup>, e

---

<sup>4</sup> Segundo os estudos de Marcos Terena (2018), o Brasil é composto de quase 200 milhões de pessoas, sendo um milhão de indígenas em uma composição social de diversos sotaques, línguas e territorialidades. Vite: TERENA, M. Povos Indígenas e o Cidadão da Selva. In. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Org. ROSSI, Mirian Silva. Org. Índios no Brasil: Vida, cultura e morte. São Paulo. IHF. LEER. USP. Ed. Intermeios, 2018.

suas composições étnicas são diversas, sejam nos aspectos organizacionais e ecológicos, sejam em seus idiomas e territorialidades. Em 13 de setembro de 2007, após 20 anos de negociações, a Assembleia Geral da ONU aprovou a declaração dos direitos indígenas<sup>5</sup>, que reconhece e reafirma os seus direitos, sem discriminação, em âmbito internacional, nos quais as populações originárias possuem prerrogativas indispensáveis à sua existência, bem-estar e desenvolvimento integral.

Dentre os artigos que tratam dos direitos aos seus patrimônios culturais, conhecimentos e expressões tradicionais, o artigo 31 em particular, aborda a necessidade de reconhecimento e protagonismo de suas “ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora” (ONU, 2007)<sup>6</sup> como expressões que emanam da relação biológica do homem com a diversidade ecológica da natureza.

Desta relação, as populações originárias partilham de um universo comunitário que forma suas subjetividades a partir de aspectos linguísticos, culturais e espirituais, por meio de narrativas, memórias coletivas, tabus, bioculturalidades<sup>7</sup>, práticas de saúde e bem viver. De todas essas expressões, as memórias configuram uma riqueza de observações sobre as realidades nas quais são transmitidas e aperfeiçoadas no decorrer de longos períodos por meio de linguagens, sem as quais a sobrevivência dos grupos humanos não teria sido possível (Toledo, Bassols, 2015)<sup>8</sup>.

Essas memórias favorecem a sistematização dos saberes tradicionais transmitidos oralmen-

---

<sup>5</sup> Organização das Nações Unidas. Assembleia Geral. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. A/RES/61/295, 13 de setembro de 2007.

<sup>6</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>7</sup> A bioculturalidade é a ciência da elucidação e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade; para Posey (1987) esta ciência se apresenta nas relações da natureza e dos sistemas de crenças em determinados ambientes. A este respeito, o conceito de bioculturalidade empregado neste trabalho refere-se às relações do homem com os seus espaços de atuação e integração com a natureza e sua diversidade. Vite: POSEY, D.A. Etnobiologia, teoria e prática. In: Ribeiro, D. (edit.). *Suma Etnológica Brasileira*. Vol. 1. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/Finep. 1987.

<sup>8</sup> TOLEDO, Víctor M. e BARREIRA-BASSOLS, Narciso. *A Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

te, possibilitando uma integração ao espaço-tempo tão antiga quanto a própria espécie humana, permitindo não só uma certa relação de coexistência com a natureza, mas também de refinamento e aperfeiçoamento da própria identidade.

Nessas confluências perpassam as dimensões de saúde e medicalização de populações originárias, o que inclui práticas de cura, o uso de plantas medicinais, animais e minerais de interesse vital do ponto de vista cultural, étnico e médico, sem que isso suplante as necessidades de políticas públicas para a implementação de programas nacionais de imunização e de atividades de atenção integral à saúde dos povos originários, por meio da atenção básica, da educação em saúde e da articulação interfederativa: ou seja, a integração entre gestores do SUS para provimento de ações complementares e especializadas (BRASIL, 2024)<sup>9</sup>.

Essa ação integral entre práticas tradicionais de cura e medicalização compõe um conjunto de ações para a implementação da Atenção Primária à Saúde de povos tradicionais, favorecendo a proteção, promoção e a recuperação da saúde dessas pessoas de maneira diferenciada, respeitando as especificidades epidemiológicas e socioculturais das etnias, mantendo uma relação equilibrada entre as práticas de cura ancestrais e os serviços básicos de saúde.

No entanto, o arcabouço jurídico e normativo consolidado para resguardar essas prerrogativas, os interesses e as formas de vida das populações originárias são insuficientes frente as violações de direitos humanos sofridas por essas comunidades no interior da Amazônia. Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2023)<sup>10</sup>, somente em 2021 morreram 200 indígenas no País, e 144 deles foram na Amazônia Legal, uma taxa de 11% mais alta do que a média brasileira

---

<sup>9</sup> Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai>>. Acesso em: 02.03.2024.

<sup>10</sup> FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Cartografias da violência na Amazônia: Violência contra povos indígenas. In: LIMA, Renato Sergio de. BUENO, Samira. COUTO, Aiala Colares (Coord.). Cartografias da violência na Amazônia. 2. ed. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. pág. 22. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/11/cartografias-violencia-amazonia-ed2.pdf>>. Acesso em: 02.03.2024.

de mortes violentas. Segundo o documento, “a taxa de mortes violentas de indígenas na Amazônia Legal é de 13,1% para cada 100 mil indígenas” (Fórum Brasileiro de Segurança, 2023)<sup>11</sup>.

Comparando com a taxa dos demais estados fora da Amazônia Legal, são 10,4% de vítimas a cada 100 mil pessoas indígenas. Ou seja, a taxa de mortes violentas contra as populações originárias na Amazônia é 26% maior do que fora dela. Esse cenário de violências e falta de direitos reflete questões complexas. Em primeiro lugar, a vida dos povos originários está constitutivamente atrelada aos seus territórios, de modo que o garimpo, desmatamento para pastos, o agronegócio, pecuária, a instalação de grandes empreendimentos e as *commodities*<sup>12</sup> se tornam ameaças diretas a existência desses sujeitos, já que a noção de território perpassa as relações de subjetividade e a identidade dessas pessoas; ou seja, falar de memória, práticas de cura e medicalização é tratar diretamente da judicialização da vida ameríndia e da proteção da floresta.

Nessa relação de vida e territorialidade na Amazônia, a expansão econômica vai na contra-mão. Os pressupostos de integração por meio de rodovias, abertura de pistas de pouso para aeronaves, o financiamento de projetos agropecuários, minerários e de indústria madeireira por meio de créditos monetários e de incentivos fiscais dos Governos Federais e Estaduais, frente a uma lógica de “desenvolvimento”<sup>13</sup> civilizatório, abrem debate de interesses da judicialização da vida de povos tradicionais justamente porque o Estado se torna financiador direto de práticas irresponsáveis

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> O conceito de *commodities* aplicado neste estudo é aquele elaborado por Violeta Loureiro (2023), referindo-se à opção de desenvolvimento da Amazônia por meio da produção de *commodities* (definida pelo Governo Federal, em especial, ao facilitar a expansão do agronegócio e das mineradoras) que trouxe uma gama de graves riscos à sustentabilidade ambiental, econômica, social da região e do próprio país. Vite: REFKALEFSKY, Violeta Loureiro. Cap. 1. A Sustentabilidade ambiental na Amazônia. In. Caminhos e descaminhos da Amazônia: Meio ambiente e justiça social. Vol. 2. Manaus. Ed. Valer, 2023.

<sup>13</sup> O conceito de desenvolvimento aplicado nesse estudo é aquele elaborado por Violeta Loureiro (2023): A possibilidade de desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira é tratada por dois ângulos: 1) as ameaças ou barreiras que dificultam a sustentabilidade ambiental; 2) os desafios de uma real sustentabilidade da natureza. Vite: REFKALEFSKY, Violeta Loureiro. Cap. 1. A sustentabilidade ambiental na Amazônia. In. Caminhos e descaminhos da Amazônia: Meio ambiente e justiça social. Vol. 2. Manaus. Ed. Valer, 2023.

que geram problemas sociais complexos no interior da floresta.

Não obstante, se faz alguns questionamentos que nos ajudam a refletir a questão da judicialização da vida de povos tradicionais na Amazônia: a quem os marcos legislativos e o jurídico protegem quando os conflitos entre os povos originários deixam rastros de violências físicas e psicológicas nas lutas pela demarcação de territórios? É evidente as infrações e negligências do Estado Brasileiro, mas elas não são “casos do acaso”, muito pelo contrário, refletem interesses de uma grande teia de acordos políticos e econômicos que desconsideram os direitos indígenas em prol de uma lógica capitalista feroz que se sobrepõe aos valores ambientais de proteção e conservação da floresta, onde toda carga de saber ancestral pouco consegue impor sua visão de mundo ao competitivo que os cerca.

Uma outra questão para refletirmos: quem a legislação favorece quando descoberto o potencial em urânio, nióbio, ouro e diamante em pleno território indígena? Leva-se em conta a proteção da biodiversidade dos recursos naturais e dos modos de vida das etnias que residem na região ou a lógica extrativista, onde as comunidades ameríndias configuram um empecilho ao “desenvolvimento” econômico do país? Nessa situação, em que ponto o bem-viver de populações tradicionais interessam ao Estado?

### **Amazônia, povos originários e memórias**

O ecossistema amazônico<sup>14</sup> é um espaço natural composto por uma diversidade de seres vivos que interagem entre si de forma combinada e interdependente, o que possibilitou o processo evolutivo da espécie humana. A diversidade biológica<sup>15</sup> e cultural da região dar forma aos elementos encontrados na natureza, exaltando uma multiplicidade e heterogeneidade da existência

---

<sup>14</sup> NEVES, EDUARDO GÓES. Cap. 02. O começo: As primeiras evidências da presença indígena. *In.* Sob os Tempos do Equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo. Ed. Ubu Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

<sup>15</sup> *Ibid.* Idem.

integrada com a biodiversidade<sup>16</sup>. De um ponto de vista evolutivo, as formas de adaptação do homem na Amazônia realçam essa diversificação da própria natureza, e, conseqüentemente, de sua evolução.

No entanto, o povoamento da Amazônia não foi homogêneo e linear. Em termos cronológicos, as evidências apontam para uma dinâmica de ocupação territorial a partir de vários processos distintos e autóctones que podem ser melhor concebidos se entendida a importância da hidrografia como rotas para o deslocamento humano. Tal característica possibilitou uma rápida dispersão humana por grandes distâncias radiais.

Os assentamentos e mobilidades também caracterizam etapas de ocupação humana na Amazônia. Estudos arqueológicos identificaram constantes processos migratórios de populações ameríndias (Neves et al., 1997; Neves, 2022)<sup>17</sup>, onde foi possível constatar a entrada do homem na América em um período anterior à chegada dos ancestrais dos povos atuais, conjecturando práticas resultantes de relações de parentesco, navegações e de trocas comuns entre grupos étnicos, gerando a diversificação biológica e a cultural que deu origem a diversidade paisagística da região.

Segundo Toledo e Bassols (2015)<sup>18</sup> Essas dinâmicas refletem memórias que possibilitam expressões tangíveis da atuação humana, representadas em crenças, tabus, instrumentos, ferramentas e linguagens simbólicas complexas capazes de agenciar comportamentos e relações. Desta forma, a memória permitiu não só posturas de subjetivações e identidade, mas também

---

<sup>16</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>17</sup> Os estudos Arqueológicos de Walter Neves *et. al* (1997) apresentam uma teoria do processo de mobilidade e dispersão do Homo sapiens na Amazônia fundamental para a interpretação dos mecanismos geradores e/ou mantenedores de diversidade humana e biológica da natureza, o que em muito, foi corroborado com os estudos de arqueologia Amazônica e terra preta desenvolvidos por Eduardo Góes Neves (2022). Para os Estudos de povoamento nas Américas vire: NEVES, Walter et al. O povoamento da América à luz da morfologia craniana. Revista USP, n. 34, p. 96-105, 1997. Para os estudos arqueológicos na Amazônia e o processo de dispersão humana, consulte: NEVES, EDUARDO GÓES. Cap. 02. O começo: As primeiras evidências da presença indígena. *In*. Sob os Tempos do Equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo. Ed. Ubu Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

<sup>18</sup> TOLEDO, Víctor M. e BARREIRA-BASSOLS, Narciso. A Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

comportamentos coletivos que auxiliaram a interpretação de um “presente” a partir dos elementos fornecidos de uma realidade passada. As forças dessas relações são compostas de processos ininterruptos, que constantemente vibram e atravessam o aprisco provisório da subjetividade. Essas modulações de subjetivação e memória são organizadas como forças individuais e coletivas, operando por correlações de causalidade na esfera de eventos que se cruzam e se conectam como teias de entrada e saída de suas linhas de composição.

Não obstante, a memória revela relações entre a biologia humana e a diversidade ecológica da natureza, o que vem permitindo a sobrevivência do homem mediante as constantes transformações do território onde essas relações acontecem. Trata-se de saberes transmitidos oralmente que possibilitaram à espécie humana uma memória capaz de integrar o homem ao espaço-tempo e de identificá-lo. Esse processo de refinamento e de suas formas de ocupar o território amazônico encontra-se em códigos genéticos das comunidades ameríndias, dando continuidade a uma relação de domesticação da floresta e garantindo a diversidade de culturas arbóreas, frutíferas, arbustivas e outras, além de preservação hidrográfica e de suas espécies, da própria diversidade étnica, biológica e cultural do ser humano.

Graças as essas memórias e sua capacidade de se adaptarem às peculiaridades de cada hábitat do planeta, o homem conseguiu manipular e se adequar a diversidade biológica contida em cada uma das paisagens em que se inseria (Toledo, Bassols, 2015)<sup>19</sup>, gerando uma memória biocultural. Assim, a memória biocultural é um tipo de memória capaz de articular as potencialidades fisiológicas, motoras, linguísticas, biológicas, sociais e culturais em prol de uma necessidade do ser humano de tirar proveito das particularidades paisagísticas do entorno.

Esse processo diversificado das posturas do homem e as formas de vida, agregou saberes que possibilitaram a adaptação e novas formas de aprendizagem, onde a autonomia individual

---

<sup>19</sup> Ibid. Idem.

e coletiva opera sobre a capacidade de decisão individual e social, de si e aos outros, em que as memórias acabam se tornando agenciadoras de conduta de si e dos coletivos, na noção do bem comum e do bem-estar individual. Essa ampla e complexa rede de saberes ancestrais são um conjunto de práticas sistematizadas e transmitidas por meio da oralidade, no qual a memória agência influências que operam sobre os comportamentos dos sujeitos, sendo, portanto, o reservatório das memórias responsável pela adaptação contínua do homem na complexidade do mundo (Toledo, Bassols, 2015)<sup>20</sup>.

Essa memória biocultural dos povos originários, sobretudo na Amazônia, abarcam dimensões da linguagem, genética e dos processos cognitivos, demonstrando uma diversidade de saberes que configuram o complexo biológico-cultural do homem, originado historicamente a milhares de anos, integrado com a natureza e outros sujeitos, responsável pelo processo de adaptabilidade e apropriação da diversidade biológica do território.

### **Medicalização e religiosidade ameríndia**

O homem é uma relação social e natural que não está distinguido da trama comunitária e cósmica na qual está inserido, mas, misturado à multidão de seus semelhantes (Le Breton, 2016)<sup>21</sup>. Nesse sentido, a consciência de sua subjetividade nasce a partir das relações sociais no interior das correspondências comunitárias, na qual está em constante interação.

Os saberes sobre esse corpo e seus aspectos de subjetivação repousam em um “saber-fazer” e no “saber ser”, que para Le Breton (2016)<sup>22</sup>, se deve a uma visão integracionista da dimensão do corpo com a natureza. Segundo essa perspectiva, “a carne do homem e a carne do mundo” (Le Breton, 2016)<sup>23</sup> estão intimamente relacionadas por conta de um princípio cosmológico, no qual a

---

<sup>20</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>21</sup> LE BRETON, D. *Antropologia do Corpo*. 1ª. Ed. Vozes. 3ª. Reimp. Petrópolis. Rio de Janeiro, 2019.

<sup>22</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>23</sup> *Ibid. Idem.*

capacidade expansiva do sujeito muda constantemente e sua subjetividade se projeta para além da condição material, se tornando um elemento integrado com outras dimensões da vida – árvores, rios e animais e cosmos.

Esse tipo de expansividade demonstra não só uma capacidade de criar as condições favoráveis para a sua religiosidade, como também revela uma racionalidade lógica de interpretação do espaço-tempo, significando as relações humanas e suas experiências. Nesse processo, as relações de medicalização e cura nas comunidades ameríndias dizem respeito não só a uma questão do corpo, mas de um sistema mágico, em que a totalidade do homem está sujeita ao agenciamento e a operacionalização de elementos arbitrários do sistema de crença.

Nessa ambivalência, as relações de cura e medicalização para os povos tradicionais consistem, sobremaneira, em uma interpretação sociorreligiosa que, em primeiro lugar, torna “pensável uma situação dada inicialmente em termos efetivos e aceitáveis pelo espírito e dores que o corpo se recusa tolerar” (Lévi-Strauss, 2017)<sup>24</sup>. Desta forma, as relações de saúde precisam estar dadas em um plano metafísico que tenha certa correspondência na realidade objetiva, o qual o doente consiga exercer entre essas duas dimensões relações mágicas. Assim, espíritos, feitiços, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção de vida, subjetividade, religiosidade e práticas de bem-viver integrados à natureza.

Isso posto, as práticas de saúde são interpretadas como um estado natural em que a própria vida precisa ser mantida, onde a saúde e a doença se constroem a partir de relações em que a medicina tradicional desses povos se constitua uma prática efetiva, prevenindo e tratando doenças a partir de suas bagagens culturais. Para a manutenção dessas práticas, é fundamental os saberes acerca de plantas medicinais e ritualísticas, já que as práticas de medicalização e saúde não estão

---

<sup>24</sup> LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. Cap. Magia e Religião. Pág. 166-240. Ed. Ubu Editora LTDA-ME. São Paulo, 2018.

dissociadas de uma religiosidade ancestral. Em certa medida, isso tem sido validado por decretos e leis aprovados pelo Ministério da Saúde. A exemplo disso, a portaria Interministerial 2.960, de dezembro de 2008<sup>25</sup>, aprovou o Programa Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicas, que tem como finalidade promover a proteção e a avaliação dos saberes referentes ao uso das plantas por comunidades tradicionais.

Não obstante, A Declaração da Organização das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2007)<sup>26</sup> garante o direito a essas mesmas práticas de cura e os medicamentos tradicionais em vista da saúde, “incluindo a conservação de suas plantas, animais e minerais de interesse vital do ponto de vista médico”, onde consiste um reconhecimento em que o uso de plantas medicinais sempre fizeram parte do cotidiano dessas comunidades desde tempos ancestrais, com o intuito de cura das mais diversas enfermidades.

### **A judicialização da vida indígena**

A judicialização da vida indígena visa uma reflexão complexa da identificação, delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras ocupadas pelos povos indígenas. Trata-se de um fenômeno que se refere às interseções entre direitos constitucionais, interesses econômicos e questões culturais, uma vez que os povos ameríndios, sobretudo, na Amazônia, enfrentam uma série de desafios legais e sociais.

Uma das principais questões enfrentadas pelos povos tradicionais na Amazônia é a demarcação e proteção de terras. A Constituição Federal de 1988 reconhece o direito dos povos tradicionais à posse permanente de seus territórios, mas a implementação desses direitos esbarra

<sup>25</sup> BRASIL. Ministério da Saúde; Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Portaria Interministerial n. 2960, de 9 de dezembro de 2008. Aprova o Programa Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicas e cria o Comitê Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicas. Brasília, DF, 2008. Disponível em: <[https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/pri2960\\_09\\_12\\_2008.html](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/pri2960_09_12_2008.html)>. Acesso em: 02.03.2024.

<sup>26</sup> Organização das Nações Unidas. Assembleia Geral. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. A/RES/61/295, 13 de setembro de 2007.

em interesses de empresas agropecuárias, mineradoras e de outros setores econômicos. Segundo o relatório do Fórum de Segurança Pública (2023)<sup>27</sup> a carência do Poder judiciário e da implementação dos direitos indígenas é um dos principais fatores para o aumento da violência contra as populações tradicionais. Em escala estadual, 10 municípios detêm o maior número de indígenas assassinados entre 2018 e 2021 onde Roraima, Amazonas e Pará concentram os municípios mais violentos do ranking.

Mesmo o País sendo signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que reconhece e protege os direitos dos povos indígenas à autodeterminação, à terra e aos recursos naturais, a aplicação efetiva desse instrumento está condicionada a uma falta de vontade política e a pressão da elite brasileira. Nos últimos anos a violência contra indígenas se intensificou, acompanhando a expansão de áreas de garimpo, muitas delas ocorrendo dentro de seus territórios. “Não se pode deixar de mencionar o incentivo público feito por governos ao longo dos últimos anos da expansão da atividade garimpeira e, até mesmo, promovendo propostas inconstitucionais como a legalização do garimpo em terras indígenas (Fórum de Segurança Pública, 2023)<sup>28</sup>.

Nisso, a judicialização da vida transcende a proteção das comunidades tradicionais, abrangendo suas formas de vida integradas a biodiversidade, ameaçada pelo garimpo que contamina rios e peixes; pelo desmatamento que extermina a diversidade biológica do ecossistema amazônico; e a criação de pastos e plantações, que elimina a fauna e a flora e compromete toda a cadeia alimentar desses povos. A questão fica ainda mais complexa quando “o tráfico de drogas chega até esses

---

<sup>27</sup> FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Cartografias da violência na Amazônia: Violência contra povos indígenas. In: LIMA, Renato Sergio de. BUENO, Samira. COUTO, Aiala Colares (Coord.). Cartografias da violência na Amazônia. 2. ed. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. pág. 22. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/11/cartografias-violencia-amazonia-ed2.pdf>>. Acesso em: 02.03.2024.

<sup>28</sup> *Ibid. Idem.*

territórios, construindo relações de territorialização” (Fórum de Segurança Pública, 2023)<sup>29</sup>.

Diante dessas contingencialidades, diversas decisões do STF têm reafirmado o direito à terra e à preservação de seu modo de vida tradicional, estabelecendo importantes precedentes jurídicos. No entanto, o acesso à justiça por parte das comunidades tradicionais, muitas vezes, é limitado pela falta de recursos financeiros e pela distância geográfica dos tribunais, dificultando o acesso pleno de seus direitos, o que favorece os crimes ambientais na Amazônia.

A falta de políticas públicas efetivas e de uma prática judiciária comprometida com a preservação da vida indígena, corrobora com os modelos predatórios de exploração dos recursos da floresta que, “nas últimas décadas, tiveram graves implicações sobre as populações tradicionais e sobre a possibilidade de construção de um futuro ambientalmente seguro (Fórum de Segurança Pública, 2023)<sup>30</sup>.

Falta compromisso de Estado para uma política eficaz contra Crimes Ambientais (Lei 9.605/1998)<sup>31</sup>, responsabilização por danos ao meio ambiente prevista no art. 225 da Constituição Federal, fiscalização e judicialização em termos de lei dos artigos: 38 (Destruição ou dano à floresta de preservação permanente), 39 (Corte de árvores em floresta de preservação permanente), 45 (Corte de madeira de lei); da Lei 9.605<sup>32</sup> (e atividades lesivas ao meio ambiente), do artigo 46 (Comércio de madeira de lei), artigo 40 (Dano ambiental direto ou indireto em Unidades de Conservação) e o artigo 41 (Incêndios criminosos); e dos crimes de grilagem, com base no artigo 20 da Lei 4.947/1966<sup>33</sup> (Invasão para ocupação de terras da União, Estados e Municípios), uma vez que

<sup>29</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>30</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>31</sup> BRASIL. Lei n.º 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 fev. 1998. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19605.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm)>. Acesso em: 3 abr. 2025.

<sup>32</sup> *Ibid. Idem.*

<sup>33</sup> BRASIL. Lei n.º 4.947, de 6 de abril de 1966. Fixa normas de direito agrário, dispõe sobre o Sistema de Organização e Funcionamento do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 7 abr. 1966. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/14947.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14947.htm)>. Acesso em: 3 abr. 2025.

todos esses crimes contra o meio ambiente incidem diretamente nos modos de vida e bem-viver de comunidades tradicionais na Amazônia.

A judicialização da vida indígena também está relacionada a questões de saúde, conforme estabelece a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007)<sup>34</sup> e o Estatuto dos Povos Indígenas do Brasil (Lei nº 6.001, De 19 de Dezembro de 1973)<sup>35</sup>, educação (Lei nº 11.645, de 10 março de 2008)<sup>36</sup> e preservação cultural. Os ameríndios têm o direito constitucional à saúde e à educação diferenciadas, que levem em conta suas especificidades culturais (Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999)<sup>37</sup>.

No entanto, essas comunidades enfrentam dificuldades para acessar esses serviços, recorrendo muitas vezes ao sistema judicial para a efetivação dos seus conjuntos de direitos. Outra área em que a vida indígena é judicializada é na proteção do patrimônio cultural e ambiental. A destruição de terras indígenas, a exploração ilegal de recursos naturais e outros impactos ambientais representam uma ameaça direta à sobrevivência física e cultural desses povos, ao passo que muitas comunidades buscam o amparo da justiça para coibir práticas que violam seus direitos e prejudicam seu modo de vida tradicional.

---

<sup>34</sup> Organização das Nações Unidas. Assembleia Geral. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. A/RES/61/295, 13 de setembro de 2007.

<sup>35</sup> BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Institui o Estatuto do Índio. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 27 dez. 1973. Disponível em: < [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%206.001%2C%20DE%2019,sobre%20o%20Estatuto%20do%20C3%8Dndio.>](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%206.001%2C%20DE%2019,sobre%20o%20Estatuto%20do%20C3%8Dndio.>). Acesso em: 02 mar. 2024.

<sup>36</sup> BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 mar. 2008. Disponível em: < [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm)>. Acesso em: 02 mar. 2024.

<sup>37</sup> BRASIL. Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999. Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 24 set. 1999.

## Considerações finais

Os povos indígenas da Amazônia representam uma parte vital da diversidade cultural e ambiental da região, sendo portadores de uma história rica e complexa de resistência e resiliência. No entanto, nas últimas décadas, essas comunidades têm enfrentado desafios significativos relacionados à medicalização e judicialização da vida, colocando em risco suas tradições e ancestralidades. Neste cenário, a Amazônia tem sido alvo de uma crescente política de “desenvolvimento” que desconsidera os coletivos humanos que nela habitam, na qual práticas tradicionais de cura são, por muitas vezes, desvalorizadas.

Paralelamente, a judicialização da vida dos povos ameríndios na Amazônia tem sido uma preocupação crescente. Disputas por território, recursos naturais e direitos humanos têm levado a conflitos que muitas vezes colocam em xeque a própria existência dessas comunidades. Decisões judiciais que desconsideram os saberes tradicionais e as práticas culturais desses povos favorecem os interesses econômicos e políticos em detrimento da proteção do meio ambiente e dos direitos indígenas.

No entanto, apesar desses desafios, os povos originários da Amazônia continuam a resistir e a lutar por seus direitos, mantendo vivos seus hábitos, costumes, expressões idiomáticas e práticas de cura, o que fortalece suas organizações e redes de apoio, tanto dentro quanto fora de suas comunidades. Em suma, a resistência dos povos indígenas na Amazônia contra a medicalização e judicialização de suas vidas é uma batalha crucial não apenas pela preservação de suas culturas e territórios, mas também pela defesa da diversidade biocultural e pelos direitos humanos, sendo fundamental o reconhecimento de práticas tradicionais, do direito à autodeterminação e à preservação de seus modos de vida.

## Referências bibliográficas

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. *Institui o Estatuto do Índio*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 27 dez. 1973. Disponível em: < [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/16001.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%206.001%2C%20DE%2019,sobre%20o%20Estatuto%20do%20%C3%8Dndio.>](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%206.001%2C%20DE%2019,sobre%20o%20Estatuto%20do%20%C3%8Dndio.>). Acesso em: 02 mar. 2024.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “*História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena*”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 mar. 2008. Disponível em: < [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm)>. Acesso em: 02 mar. 2024.

BRASIL. Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999. Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, que “*dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências*”, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 24 set. 1999.

BRASIL. Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. *Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 fev. 1998. Disponível em: < [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19605.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm)>. Acesso em: 02 mar. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde; Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Portaria Interministerial n. 2960, de 9 de dezembro de 2008. *Aprova o Programa Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos e cria o Comitê Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos*. Brasília, DF, 2008. Disponível em: <[https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/pri2960\\_09\\_12\\_2008.html](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/pri2960_09_12_2008.html)>. Acesso em: 02.03.2024.

BRASIL. Lei nº 4.947, de 6 de abril de 1966. *Regula o exercício da profissão de Corretor de Títulos e Valores Mobiliários*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 abr. 1966. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/14947.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14947.htm)>. Acesso em: 02 mar. 2024.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Cartografias da violência na Amazônia: Violência contra povos indígenas*. In: LIMA, Renato Sergio de. BUENO, Samira. COUTO, Aiala Colares (Coord.). *Cartografias da violência na Amazônia*. 2. ed. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. pág. 22. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/11/cartografias-violencia-amazonia-ed2.pdf>>. Acesso em: 02.03.2024.

LE BRETON, D. *Antropologia do Corpo*. 1ª. Ed. Vozes. 3ª. Reimp. Petropolis. Rio de Janeiro, 2019.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Cap. Magia e Religião. Pág. 166-240. Ed. Ubu Editora LTDA-ME. São Paulo, 2018.

Mirian Silva. Org. *Índios no Brasil: vida, cultura e morte*. São Paulo. IHF. LEER. USP. Ed. Intermeios, 2018.

NEVES, EDUARDO GÓES. Cap. 02. O começo: As primeiras evidências da presença indígena. *In. Sob os Tempos do Equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia Central*. São Paulo. Ed. Ubu Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

Organização das Nações Unidas. Assembleia Geral. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. A/RES/61/295, 13 de setembro de 2007.

Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Disponível em: < <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai> >. Acesso em: 02.03.2024.

TERENA, M. Povos Indígenas e o Cidadão da Selva. *In. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Org. ROSSI,*

TOLEDO, Víctor M. e BARREIRA-BASSOLS, Narciso. *A Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TOLEDO, Víctor M. e BARREIRA-BASSOLS, Narciso. *A Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.



## **“ONDE ESTÃO SEUS ÁLBUNS DE FAMÍLIA?”: A FOTO COMO MONUMENTO-MEMÓRIA EM PARA NUNCA ESQUECER**

Manoel Nogueira Maia Neto<sup>1</sup>

COSTA, Rodrigo Lopes. “Para nunca esquecer”. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em Comunicação Social - Publicidade Propaganda). Instituto de Cultura e Arte - ICA, Universidade Federal do Ceará, 2019.

Quando conheci Rodrigo Lopes Costa, foi através do Laboratório de Artes Contemporâneas (LAC), da Universidade Federal do Ceará (UFC). Era um grupo de diversas áreas (Humanas, Sociais, etc.) e experiências dissidentes (sexualidade, gênero, raça e classe, por exemplo), unindo não só a leitura de textos pouco apreciados pelo contexto universitário na época, como os de Castiel Vitorino Brasileiro e Grada Kilomba, assim como vídeo-performances, instalações de arte e obras visuais em geral. O texto resenhado aqui é a monografia de Costa (2019), em que eu estava presente no momento da defesa, mas não tinha lido o texto. Daquele dia, duas coisas me lembro bem: a) a escrita foi afirmada como estratégia política, pois a intenção era de que a leitura fosse bem mais acessível do que um texto acadêmico convencional, estando as referências científicas presentes, só que nas notas de rodapé; b) a família estava presente, a sala estava cheia. Algumas pessoas eram participantes do LAC, assim como eu. Rodrigo Costa agradeceu à Hércules Lima (*designer* de moda), chamando de mãe. De uma filha para uma mãe. Lendo a monografia, lembrei desses momentos e entendi.

Nesta resenha, retomo esses anos que venho acompanhando o autor desde algumas de

---

<sup>1</sup> Psicólogo e doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre em Saúde da População Negra e Indígena pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: [maianeto.mn@gmail.com](mailto:maianeto.mn@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7668-4459>.

produções artísticas, como *Ancestral* (COSTA, 2018) até sua carreira acadêmica, que se deu no mestrado em Arte e Educação, na Universidade Estadual Paulista (UNESP), e agora no doutoramento no mesmo programa, seguindo ainda os temas sobre fotografia, linguagens artísticas e arte-educação. Com Rodrigo Costa, revi o que seria a fotografia, a posicionei como um direito à memória, não somente ao apagamento familiar de quem some nas imagens nas molduras de casa. A fotografia é um verdadeiro monumento familiar que pode ser de reafirmação de vida e uma profecia de futuro: *Vivas, muy muy vivas*, como no final daquela defesa de monografia. Espero que quem esteja lendo agora possa me acompanhar nisso também.

Diferentemente de outros textos, o que justifica a escolha desta resenha, em *Para Nunca Esquecer*, Rodrigo Lopes Costa (2019) reconta os álbuns de sua própria família em capítulos nomeados “Pai”, “Mãe” e “Prima”, trazendo a complexidade entre o íntimo familiar e as teorias raciais pós-coloniais, o feminismo negro e a decolonialidade, como Grada Kilomba, Castiel Victorino Brasileiro e Bell Hooks, junto aos marcos históricos importantes, por exemplo a ditadura militar brasileira vivida em sua família. O objetivo deste trabalho é, por meio da arte, compartilhar e ressignificar sobre os efeitos coloniais da homofobia e do racismo experienciados pelo autor, implodindo e extrapolando inclusive o próprio. Antes de adentrar no conteúdo, é significativo situar o conceito de “álbum”:

Aqui o álbum é entendido de duas maneiras: como fotografia e arquivo. O primeiro, na medida que esta o fundamenta e o segundo porque se trata de um modo de guardar e organizar que é definido por quem o organiza e pela materialidade do que se é guardado. A fotografia é uma imagem mecânica e moderna, mas também um efeito de luz, como um fantasma de quem estava diante da câmera. Ela é o meio visual de registro pelo qual é possível mostrar a imagem da família (COSTA, 2018, p. 14).

“Álbum” é uma produção (de algo de família) e um produtor (de algo de família). “A família se prepara para aparecer na foto. Se trata de uma imagem para o futuro. [...] E embora a cena fotografada tenha sido feita para ser esquecida, de forma pervertida, a foto desobedece e a mantém na memória. Ela luta contra o esquecimento” (COSTA, 2018, p. 15).

Situando a família, a fotografia é o arquivo doméstico mais importante no século XX, onde os álbuns são guardados no quarto (um dos mais privativos dos cômodos) ou, quando em fotos em molduras, na sala (um dos mais públicos da casa), além dos versos das fotos, as datações e o que mais se junta ao álbum (COSTA, 2018), como o papel de convite de uma festa de 15 anos.

No primeiro capítulo “Mãe”, ele traça os começos. Uma das histórias tem início em São Paulo, quando sua mãe Edilza (uma mulher negra, de Minas Gerais) trabalhava como doméstica em uma casa de brancos. Com as fotos daquela época, a narrativa tem trechos de conversas dele com sua mãe e algumas memórias distantes que parecem livremente surgir, produzindo um texto que beira a uma conversa com quem lê. De repente, ele conta: de onde vieram os nomes?

Durante os anos que trabalhou para essa família, minha mãe cuidou não só da casa, mas também dos filhos da Helena. Eles gostavam tanto da minha mãe que compartilhavam suas dores, problemas na escola e pediam carinho. Até hoje ela guarda o convite de 15 anos da filha daquela mulher. [...] Um dia, conversando com Helena na cozinha, ela [Edilza] fez uma promessa à patroa: se um dia fosse mãe, daria a seus filhos os mesmos nomes que os das crianças que moravam ali. Os filhos de Helena se chamam Rodrigo e Sylvia. Ouço minha mãe contar essa história e me sinto estranho. [...] Me dói ver o carinho com o qual a mãe olha e comenta as fotos dos filhos de Helena. O nome que ela me batizou vem de um branco. Nome também é história. Enquanto escrevo isso sinto um *negoço ruim*. (COSTA, 2019, p. 23-24).

Costa (p. 19, 2018) diretamente se coloca como bicha negra e quer saber desse lugar das histórias: “A foto é só uma metade do álbum de família: o ato de ver. A outra é contar” (p. 19). Esse movimento aparece quase como convite para pai e mãe dizer. No decorrer de cada capítulo, o autor vai trazendo fotos de enxoval “cor de menino”, fotos rasgadas de brigas de casal (pai-mãe) e até cartões postais da Europa enviados pela prima que vai dando notícias. No emaranhado de álbuns, o número de fotos importa menos que a contação de histórias, que se torna um convite. Não somente sobre os outros, o pesquisador também conta sua perspectiva das histórias de família. Especificamente no segundo capítulo, chamado “Pai”, Rodrigo relata que necessita abordar (e literalmente bordar) as cenas mal digeridas que ele e a irmã (Sylvia) ouviram do pai em momentos

de tensão familiar. A partir de fotos analógicas ancoradas em bastidores, os dois gravaram frases LGBTQIA+fóbicas ouvidas nos embates familiares. Como exemplo, seguem duas:

**Figura 1 - Bordados da série *Pai*<sup>2</sup>**



**Fonte:** Costa (2018)

À esquerda, o que encarnou o filho Rodrigo “Ele num é doido de ser viado”; à direita, a filha Sylvia, “Se tu gosta de mulher por que tu teve filhos?”. Olhando essas fotos, é possível compreender as normas de gênero presentes ali mesmo. Essas normas são definidas por Berenice Bento (2011) como o conjunto de leis, regras, interdições e punições para que a binaridade de gênero (masculino/feminino) seja mantida. São as cores específicas do berço se “menina ou menino” e as poses de casal de dança e os ideais de “princesa e príncipe”, por exemplo, e todo o palavreado grudado nos rituais de tirar uma fotografia e contar sobre ela posteriormente. Através de um duplo mecanismo performático (aparição legítima de alguns corpos e desaparecimento de outros), constrói-se uma expectativa sobre o corpo do outro em uma certa hegemonia de gênero, contextualizada em uma cultura e num tempo histórico (TENÓRIO; PRADO, 2016). A foto-arquivo produz reiteradamente família, gênero e raça através de onde está essa foto, quem (e com quem

<sup>2</sup> Além de estarem na monografia resenhada aqui, estes bordados também estiveram em oficinas, das quais em uma delas participei, em 2018. “O projeto *Bordando Vivências* nasceu durante o período em que fui bolsista e pesquisador no LAC com tutoria do professor Kaciano Gadelha, coordenador na época. Em 2018, foram quatro oficinas de bordado em fotografia que aconteceram na V Mostra ICA, no II Seminário de Arte, Cultura e Educação (SACE) e no PETCom”, assim detalha Rodrigo Costa (2019, p. 58).

mais) conta, como é narrado e quando é feito.

Quando o autor traz que “aqui me interessa considerar o que há de subjetividade presente no ato de mostrar, de contar e guardar as imagens” (COSTA, 2018, p. 15) e “a foto é só uma metade do álbum de família: o ato de ver. A outra é contar” (COSTA, 2018, p. 19), está convocando a mirar a foto naquela zona em que o subjetivo/social e o interior/exterior ficam borrados, muito borrados. O próprio ato de construir o trabalho, aqui resenhado, é uma prova disso: “o que escrevo aqui não são informações privadas: são consequências da homofobia e do racismo que experienciei e que busco ressignificar na arte” (COSTA, 2019, p. 18). Para isso, os álbuns de família saem das salas e dos quartos para adentrarem em bastidores de costura e em um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Estão marcados os apagamentos, os rituais (como festa de aniversário), a performatividade de gênero imposta e, junto a isso, uma produção outra de familiaridade que extrapola genealogias de sangue.

Ao invés de discutir sobre os laços sanguíneos, me interessa refletir sobre esse encontro que não aconteceu. A construção de uma memória familiar é feita com base em uma série de escolhas. Desde a maneira como se posa até a maneira como se arquivam as fotos. Aqui opera um certo regime de visibilidade: entra no álbum aquilo que aos olhos de alguém merece ser guardado. Este regime funciona segundo critérios estéticos e éticos. Eles definem o que é belo e digno de estar dentro de um álbum de família, quem merece e quem não merece ser lembrado. Então, há um sujeito que exerce o poder de autorizar ou não a entrada de determinadas imagens segundo seus critérios. A memória familiar se torna um campo de disputas (COSTA, 2019, p. 68).

No último capítulo, sob título de “Prima”, o autor traz a história de Cíntia. Na Milão dos anos 2000, ela escreve nos versos das fotos sobre as ruas, como está e seu namorado. Por anos, Edilza (antes de ser mãe de Rodrigo) e Cíntia moraram juntas no mesmo quarto na grande casa da família. De perto, a primeira acompanhou a transição da outra.

Figura 2 - Foto de Cíntia



Fonte: Costa (2018)

“Quando vou na minha mãe vou assim, ando diariamente deste jeito” está escrito no verso da foto. Cíntia está belíssima, cabelos loiros bem produzidos, sentada em um dos cantos de uma cama. Há um vaso de flor próximo, assim como um painel de fotos na parede atrás dela. A foto marca uma das visitas de Cíntia, no Brasil.

*Se esse viado pisar na minha calçada, eu quebro as pernas dele.* Esta lembrança foi o que restou para minha mãe depois de conversar com o próprio marido sobre a visita da sobrinha [Cíntia]. A viagem foi cancelada e desde esse dia, ela ainda não veio à Fortaleza. Uma reação comum produzida por subjetividades coloniais é a recusa em reconhecer a experiência transsexual como legítima. Isso pode se manifestar na linguagem, como por exemplo, na negação de um tratamento adequado à identidade de gênero da pessoa trans. O tom de agressividade da fala revela uma dificuldade de admitir que as fronteiras de gênero já estão sendo atravessadas. Diante deste fato, é impossível lidar com essa multiplicidade através de um modo de ver binário (masculino/feminino). Quadrado. Nessa situação cotidiana percebo um sintoma da violência irracional experienciada por pessoas trans quando não são reconhecidas como humanas. Este é um processo perverso de desumanização (COSTA, 2019, p. 68-69).

O reencontro entre Edilza e Cíntia não aconteceu, mas os envelopes de fotos de Milão continuaram chegando no decorrer dos anos. Cíntia está nos álbuns de Edilza. Uma dupla escolha: manter a foto-memória e contar as histórias da sobrinha sem objetificá-la ou demonizá-la. Apesar da violência na fala do Pai contra a Prima, “outras ficções são possíveis. Cíntia está viva. Ficções de vida, facções de bichas. Tenho construído outros futuros e familiaridades com as que me rodeiam” (COSTA, 2019, p. 71). Isso marca a presença de laços afetivos na escolha para a construção de família (também escolhida). A família aqui como uma ficção de vida, uma facção

de bichas.

No começo desta resenha, narrei como encontrei Rodrigo Costa e, em especial, dos seus agradecimentos na defesa do TCC, em que olhava para Hércules e via uma mãe. Esta cena não é somente acerca de um encontro de dissidentes de sexualidade, gênero e classe que desejam refazer uma “família tradicional brasileira”. Era uma cena de vida, uma memória para a vida. Uma produção de várias mães com suas crias, de direito a lembrar e agradecer. Produzir laços de família para além do sangue. Imagine: até tiramos uma foto no final da defesa de Rodrigo - você me entende agora?

Onde estão seus álbuns de família?

### Referências bibliográficas

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Estudos Feministas*, v. 19, n. 2, pp. 549-559, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000200016>. Acesso em: 03 dez. 2024.

COSTA, Rodrigo Lopes. “Para nunca esquecer”. 2019. 77f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em Comunicação Social - Publicidade Propaganda) - Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, 2019.

COSTA, Rodrigo Lopes. *Ancestral*. Bordado sobre papel sulfite e performance. Portfólio do autor, 2018. [https://ugc.production.linktr.ee/43926ab4-6c9e-4d19-bb7e-f9e7bc944fc0\\_Portf-lio--Rodri-go-Lopes---Artes-Visuais---AC-.pdf](https://ugc.production.linktr.ee/43926ab4-6c9e-4d19-bb7e-f9e7bc944fc0_Portf-lio--Rodri-go-Lopes---Artes-Visuais---AC-.pdf)

TENÓRIO, Leonardo; PRADO, Marco. As contradições da patologização das identidades trans e argumentos para a mudança de paradigma. *Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*, v. 5, n. 1, pp. 41-55, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/peri.v1i5.17175> . Acesso em: 03 dez. 2024.



## Uma etnografia da paternidade: relato de experiência de um doutorando em antropologia social frente a um plano de tese, dois filhos pequenos e as demandas do lar

An ethnography of fatherhood: report of the experience of a doctoral student in social anthropology facing a thesis plan, two young children and the demands of the home

Una etnografía de la paternidad: relato de la experiencia de una doctoranda en antropología social frente a un plan de tesis, dos hijos pequeños y las exigencias del hogar

Felipe Magno Silva Pires<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho apresenta um relato de experiência de um doutorando em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas diante dos desafios de escrever um plano de tese para a qualificação, concomitantemente à criação de dois filhos pequenos e as outras demandas do lar. Trata-se de uma etnografia sobre a importância da paternidade e as estratégias adotadas para o desenvolvimento pessoal enquanto pesquisador, com ênfase nos impactos físicos e emocionais deste processo. Durante dezembro de 2024 e janeiro de 2025, fui responsável pelos cuidados de dois filhos pequenos, de 8 e 3 anos, enquanto a minha esposa cumpria a sua jornada de trabalho, além de zelar pela manutenção da casa, em termos práticos e financeiros. Durante o período experimentei os prazeres e os infortúnios da paternidade em tempo integral, que levaram ao fortalecimento do núcleo familiar, embora o resultado do processo tenha impactado, de forma significativa, a parte física e emocional do pai/pesquisador. A experiência levou a uma brusca mudança de humor, gastos financeiros excessivos e estresse prolongado.

**Palavras-chave:** paternidade; relato de experiência; doutorado.

**Abstract:** This paper presents an experience report of a PhD student in Social Anthropology at the Federal University of Amazonas who faced the challenges of writing a dissertation plan for his qualification while simultaneously raising two young children and other household demands. It is an ethnography about the importance of fatherhood and the strategies adopted for personal development as a researcher, with an emphasis on the physical and emotional impacts of this process. During December 2024 and January 2025, I was responsible for the care of two young children, aged 8 and 3, while my wife worked, in addition to taking care of the maintenance of the house, in practical and financial terms. During this period, I experienced the pleasures and misfortunes of full-time fatherhood, which led to the strengthening of the family nucleus, although the outcome of the process significantly impacted the physical and emotional part of the father/researcher. The experience led to a sudden change in mood, excessive financial expenses, and prolonged stress.

**Keywords:** paternity; experience report; doctorate.

**Resumen:** Este trabajo presenta un relato de experiencia de una estudiante de doctorado en An-

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas. E-mail: [felipe.pires@ifam.edu.br](mailto:felipe.pires@ifam.edu.br).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8168-9089>.

tropología Social de la Universidad Federal de Amazonas frente a los desafíos de escribir un plan de tesis para la calificación y al mismo tiempo criar a dos niños pequeños y otras demandas del hogar. Se trata de una etnografía sobre la importancia de la paternidad y las estrategias adoptadas para el desarrollo personal como investigador, con énfasis en los impactos físicos y emocionales de este proceso. Durante diciembre de 2024 y enero de 2025, fui responsable del cuidado de dos niños pequeños, de 8 y 3 años, mientras mi esposa completaba su jornada laboral, además de velar por el mantenimiento de la casa, en términos prácticos y económicos. Durante el período viví los placeres y desgracias de la paternidad a tiempo completo, lo que llevó al fortalecimiento del núcleo familiar, aunque el resultado del proceso tuvo un impacto significativo en la parte física y emocional del padre/investigador. La experiencia provocó un cambio repentino de humor, gastos financieros excesivos y estrés prolongado.

**Palabras clave:** paternidad; informe de experiencia; doctorado.

### Nota introdutória

Sou natural de São Luís do Maranhão, mas resido no estado do Amazonas há nove anos e meio, em razão de um concurso público que tive a oportunidade de ser aprovado. Aqui contraí matrimônio e me tornei pai de dois filhos. Não contávamos com outras pessoas além do nosso núcleo familiar para lidar com as demandas do cotidiano. Quando nasceu nosso primeiro menino, não havia ninguém com quem pudéssemos deixá-lo enquanto íamos para o trabalho. O pai da minha esposa trabalhava em tempo integral, e a mãe dela havia falecido um ano antes do nascimento do neto. Minha mãe só veio morar na cidade de Manaus dois anos depois, quando ela se aposentou do serviço público. O auxílio de minha mãe foi fundamental durante todo o tempo. O fato de eu ser filho único facilitou a sua mudança.

No ano de 2023, aos 36 anos de idade, consegui ingressar no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Cursei todo o primeiro ano sem estar liberado do meu trabalho<sup>2</sup>, em jornadas que iniciavam às seis horas da manhã e se estendiam até às dezoito horas, horário base em que acabavam as aulas das disciplinas. Naquela época meu segundo filho já tinha completado um ano, estando ele e o irmão

---

<sup>2</sup> Servidores públicos têm direito a afastamento do trabalho durante o período em que estiver cursando a Pós-graduação.

mais velho sob os cuidados da minha mãe e da minha esposa que estava com carga horária de trabalho reduzida. Só no início de 2024, quando as obrigações das disciplinas curriculares já haviam terminado, é que consegui a liberação do meu trabalho para poder realizar os dois estágios curriculares obrigatórios na docência, exigências do plano de curso, que se estenderam até o segundo semestre do ano.

Foi no final de novembro que eu fiquei de vez em casa, ao mesmo tempo em que a minha esposa estendia a sua jornada de trabalho. Naquele período, sugeri também à minha mãe que ela comprasse passagens para São Luís, para passar um tempo com a família, pois ela já estava há muito tempo em Manaus. Disse que ela não se preocupasse em retornar logo, já que eu estava liberado do trabalho até o início de 2027, quando pretendo defender a minha tese. No começo de dezembro a minha mãe viajou, e é aí que começa este relato de experiência.

Uma das vantagens de se ingressar numa pós-graduação que abrange variadas áreas é ter a oportunidade de trocar experiências e aprender sobre coisas que você não estava habituado. Seguramente o ponto de partida para escrever este relato foi um projeto de extensão conduzido por uma colega de doutorado e dois colegas do mestrado: *diálogos sobre masculinidades*. O projeto era realizado por Gilmara, Bruno e Rafael às sextas-feiras no prédio do PPGAS da UFAM, entre o ano de 2023 e 2024. Dentre as discussões sobre masculinidades na sociedade, questões sobre paternidade ativa também ganharam bastante espaço, o que me fez refletir bastante a respeito do meu papel enquanto pai de dois meninos. As conversas foram profícuas e me ajudaram a ter acesso a uma nova categoria de análise, focada mais no meu lado pessoal que no lado de pesquisador, em sua essência.

Um dos textos que tive acesso foi um artigo, produzido por uma colega de doutorado de uma turma anterior à minha, cujo tema tratava de como mulheres cientistas dividiam seu tempo entre o trabalho e as demandas da maternidade. O esposo de uma das interlocutoras da pesquisa

teve papel ativo ao cuidar da casa e dos filhos enquanto a esposa cursava o seu doutorado. Após ficar em casa em período integral com meus filhos, considerando os impactos físicos e emocionais pelos quais passei, fiquei pensando em como o companheiro da pesquisadora tinha se sentido.

Concluí que existem homens que passam por isso, que são comprometidos em dividir as tarefas da casa com a esposa, mas isso não significa que esse seja um processo tranquilo. A diferença entre mim e o esposo da pesquisadora é que ele estava desempregado na época, o que provavelmente tornava a dinâmica de vivência familiar dele totalmente diferente da minha. Mesmo afastado do trabalho, eu continuava recebendo 98% (noventa e oito por cento) do meu salário.

No final do artigo, Salazar (2019, p. 100) afirma que “[...] os homens de gerações atuais, homens pais, progenitores, estudados, profissionalizados e psicologizados, têm começado a debater masculinidades [...]”. A partir daí, me senti no dever de compartilhar a minha experiência de vida pessoal ao mesmo tempo em que precisava estudar e escrever o meu plano de tese para a qualificação. Eu só não sabia, até então, como fazer isso. Mas um livro me deu a dimensão da forma mais apropriada para escrever esta experiência.

No livro *Pesquisas Urbanas*, organizado por Gilberto Velho e Karina Kuschmir, foram reunidos relatos de antropólogos e antropólogas frente aos imponderáveis de suas pesquisas. “A descoberta de outros mundos sociais é um dos encantos do fazer antropológico. Pela nossa própria inserção social, transitamos por caminhos familiares sem enxergar as diferenças tão próximas” (VELHO; KUSCHNIR, 2003, p. 8). Decidi adotar a proposta do livro para escrever o meu processo.

Este relato de experiência visa apresentar as alegrias e dificuldades da paternidade consciente, os medos, impactos físicos, emocionais, receios, dilemas e construções de afeto, na certeza de que o assunto interessa a várias pessoas. A maioria dos dias foi difícil, mas eu aprendi a ver beleza a cada instante, num processo que exigiu que eu tentasse me tornar de fato pai e antropólogo

ao mesmo tempo.

### **Relato de experiência**

No começo eu estava feliz, afinal havia acabado de encerrar as minhas obrigações disciplinares no PPGAS e tinha tempo para realizar a pesquisa de campo e escrever o meu plano de tese para a qualificação. A minha intenção era tirar um tempo de descanso de um período de dezoito meses que foi de intensa correria, mas meu plano foi dissolvido logo na primeira semana em que fiquei sozinho com meus filhos, quando eu percebi que as demandas do lar e a atenção que eles exigiam não me deixariam com muito tempo nem para descansar nem para estudar. Estava diante do dilema de decidir entre o estudo e o descanso. Optei pelo primeiro, afinal logo eu teria que qualificar o meu plano de tese.

Há muito tempo eu havia compreendido que a paternidade não é um grupo de qualidades socialmente estabelecido, um documento com meu sobrenome e a garantia de necessidades básicas, ela é presença e comprometimento. Mas como realizar esses termos se eu tinha de sair de casa para produzir uma existência da qual outras pessoas necessitavam?

Em 2024 tive a oportunidade de acompanhar a defesa da tese de um colega de curso intitulada *Os pais tão on: masculinidades, paternidades e performatividades de jovens pais na cidade de Manaus-AM*. Na tese, Jefferson Queiroz de Pinho apresenta sua noção de paternidade, da qual eu compartilho:

É atribuído à paternidade: residir, conviver, dividir tempo da vida com o filho numa relação que envolve cuidado, afeto e repasse de conhecimentos, tanto de origem social como técnicos. Possibilitar meios de acesso a recursos (simbólicos e materiais) como o financeiro, o poder político e o prestígio. Acreditando inclusive que o processo de construção não se dá por via única e sim de maneira bidirecional, ou seja, o filho é construído pelo pai e o contrário também é verdadeiro, o pai é construído pelo filho (PINHO, 2024, p. 78).

A paternidade em meio período deu lugar ao tempo integral. De repente eu estava diante de situações que eu só conhecia pelas narrativas da minha esposa ou da minha mãe. Uma realidade que, a princípio, eu enxergava como ordenada, mas que aos poucos foi se tornando desregulada, o

que consumia a maior parte do meu tempo. As funções historicamente maternais instituídas pelo patriarcado agora eram todas minhas. Tentei ordenar as horas, estabelecer um horário para tudo, mas percebi que o tempo já não me pertencia. Ele era controlado pelas necessidades dos meus filhos. Não demorou muito para que eu dividisse meu dia em funções primárias e secundárias:

<b>Primárias</b>	<b>Secundárias</b>
Necessidades dos filhos (atenção básica e brincadeiras)	Estudar
Limpar a casa	Descansar
Cozinhar	Produzir artigos
Demais cuidados do lar	Lazer

Mas quando se tem filhos pequenos, é certo que o planejamento nunca sai como o esperado. Meus filhos são muito diferentes nas formas de lidar com o mundo. Enquanto o mais velho, de 8 anos, satisfaz-se com cuidados mais simples, o mais novo, de 3 anos, tem a personalidade mais forte. Seus gostos são mais complexos e seus instintos mais aflorados. Se os desejos dele forem ignorados, sobretudo quando não se consegue encontrar o desenho animado que ele balbucia querer ver, gritos e pernas balançando no ar tornam-se a sua expressão primeira, isso quando ele não resolve jogar longe qualquer coisa que tenha à mão. Muitas vezes tive de suborná-lo com chocolate ou sorvete para que eu pudesse ter tempo de realizar minhas outras funções, embora eu tenha descoberto depois que essas atitudes contribuíram para prejudicar a sua saúde.

Aos poucos nosso pequeno apartamento foi ganhando proporções infinitas. Muitas vezes eu tinha que limpar o chão de três a quatro vezes por dia, além de cozinhar, lavar roupas, arrumar as camas, juntar os brinquedos do chão (principalmente os com peças muito pequenas, com medo de que meu filho menor engolisse) e descansar no sofá ou na cama até que um dos meninos fosse ao banheiro ou viesse me chamar pedindo algo para comer, brincar ou apenas para apartar uma discussão entre eles.

**Figura 1 – Entre as brincadeiras e o estudo**



Fonte: Felipe Pires, 2024.

À medida que o tempo passava, eu admirava ainda mais a minha esposa e a minha mãe, sem conseguir jamais deixar de pensar na situação das minhas avós e de tantas outras mulheres que tiveram a experiência de cuidar de inúmeros filhos sem a ajuda dos seus esposos. A minha avó materna teve oito filhos biológicos<sup>3</sup> e um adotivo, vivendo num ambiente muito diferente do meu, sem o conforto de um ar-condicionado, sem a geladeira cheia, sem brinquedos, carros ou passeios. Uma pergunta sempre martelava a minha cabeça: como ela e tantas outras conseguiam lidar com isso? Pois certamente estava sendo a experiência mais desafiadora da minha vida. A gente só entende de fato um processo quando o vivencia.

Aprendi a ler capítulos de livros em partes, quando os meninos estavam distraídos com a televisão ou brincando sem brigar. Às vezes eu demorava um dia inteiro para ler vinte páginas, mas tinha de ser assim ou não era nada. Precisei me acostumar com o sono e com o cansaço. Minha jornada começava sempre muito cedo e terminava muito tarde, pois meus filhos demoravam a dormir, mas acordavam ao primeiro sinal de sol.

Nas primeiras semanas eu achava que estava lidando bem com a situação, mas aos poucos minha saúde foi se deteriorando. Os primeiros sinais de alerta foram físicos: desenvolvi fortes dores lombares e as primeiras erupções cutâneas começaram a aparecer. Aos vinte e três anos fui

---

<sup>3</sup> Um deles faleceu aos dois anos de idade.

diagnosticado como portador de arritmia sinusal, uma condição menos grave do coração, e senti que meus batimentos cardíacos estavam descompassados. Aumentei a dosagem de *SeloZok*<sup>4</sup> por conta própria e “resolvi” essa condição, embora eu soubesse que estava assumindo um risco.

Cheguei à conclusão de que eu precisava tomar atitudes mais contundentes se eu quisesse evitar qualquer outro tipo de agravamento físico. A forma que eu encontrei de lidar com a grande quantidade de brinquedos espalhados pela casa foi começar a jogá-los no lixo, principalmente os menores e as peças quebradas, pois assim eu diminuiria o tempo dedicado a juntá-los. Eu também os deixava espalhados por mais tempo, pois notei que quanto mais eu arrumava, mais meus filhos tinham vontade de brincar, o que levava a uma nova bagunça.

Outra estratégia foi não deixar as louças acumuladas na pia. À medida que eu cozinhava, aproveitava para lavar as panelas e talheres que não seriam mais utilizados. Eu também não separava mais as roupas entre brancas e coloridas antes de colocá-las na máquina de lavar. Algumas acabaram manchando, mas era um preço que eu estava disposto a pagar. Decidi também diminuir a censura. Comecei a deixar que meus filhos riscassem a parede, com a ideia fixa de que quando tudo isso passasse eu resolveria com uma boa lata de tinta. E percebi que se eu cozinhasse comida em grande quantidade, como arroz, feijão e macarrão, o micro-ondas resolveria uma boa parte do meu problema. A proteína era facilmente assada pela panela elétrica, isso quando eu não resolvia fritar ovo. As estratégias otimizaram o nosso tempo juntos, mas quando se passa um longo período vivenciando uma experiência tão intensa, os impactos não são facilmente revertidos.

Uma das coisas que eu aprendi com a antropologia na prática é que quando você passa um bom período no campo de pesquisa você começa a reconhecer suas nuances. A otimização do tempo da cozinha, dos brinquedos e das paredes riscadas não significava que seria aproveitado para descanso ou para colocar em dia o meu estudo. Ao contrário, eu passei a notar outras questões.

---

<sup>4</sup> Betabloqueador que ajuda a diminuir o esforço do coração.

Identifiquei todos os problemas estruturais do apartamento e não demorou para que eu estivesse “correndo” de um lado para o outro com uma parafusadeira na mão. Ao invés de descansar, eu havia “inventado” um novo filho. Agora eu também era pai de um apartamento.

Comecei a ficar inquieto. Sempre que eu sentava no sofá, eu observava alguma coisa que precisava de um reparo. Fosse um outro móvel que estava fora de lugar, fosse a porta do armário que não estava fechando corretamente, ou até mesmo uma mancha na tela da tevê. Eu não conseguia mais ficar parado. Mesmo com tempo para ler os capítulos dos livros, eu era incapaz de ignorar as imperfeições do apartamento.

Minhas vivências me lembraram o livro *Sociedade do Cansaço*, de Byung-Chul Han, a respeito do esgotamento do indivíduo, da necessidade de atingir metas e pelo excesso de positividade sob a qual a nossa sociedade tem nos forçado a produzir cada vez mais. Han (2017, p. 102) afirma que “a sociedade do desempenho é uma sociedade de auto exploração. O sujeito do desempenho explora a si mesmo até consumir-se completamente [...]”. Seguramente o meu sentimento de insuficiência como pai estava me forçando a produzir cada vez mais em busca de um tipo-ideal de paternidade. Eu não buscava convencer meus filhos das minhas capacidades, o que eu queria era me convencer, como se estivesse imerso numa teia de julgamentos invisível, cuja imperfeição não pode ser tolerada.

Não demorou para que eu percebesse que, aos poucos, meus filhos estavam destruindo nossas coisas. Os primeiros sinais foram dois pixels da tevê que estavam descolados, gerando dois pontos super iluminados na tela. Depois notei buracos na cerâmica da sala e na porta do quarto deles. A tampa do vaso sanitário estava rachada, e as roldanas de uma porta deslizante do guarda-roupa do quarto de casal estavam emperradas. É claro que nem tudo era produto dos meninos, mas eu atribuí a eles de alguma maneira.

Tentei ignorar os problemas; por mais que eu focasse em outras coisas, não conseguia dei-

xa de pensar nos impactos que os defeitos estruturais podiam trazer. E se a rachadura na tampa do vaso sanitário cortasse um dos meninos? E se a porta do guarda-roupas caísse em cima deles? Eu tinha dificuldades em relaxar sabendo que haviam estas pendências para resolver. Era meu dever zelar pelo bem-estar dos meus filhos. Um sentimento de frustração começou a tomar conta de mim. E foi aí que iniciou o meu processo de endividamento financeiro: com uma tampa de vaso sanitário e roldanas novas para a porta corrediça do guarda-roupas.

O controle do dinheiro era um dos pontos focais do nosso núcleo familiar. Meu lema sempre foi utilizar os objetos até que não houvesse outra alternativa senão substituí-los. Comprar por impulso não era um problema com o qual eu tinha que lidar nos últimos nove anos. Todos os meus gastos eram pensados. À exceção das contas fixas da família (mensalidade da escola, plano de saúde, *Internet*, água e energia elétrica), eu gastava dinheiro essencialmente apenas com café e livros. Eram as minhas extravagâncias, além de reservar uma parte do nosso dinheiro para o lazer familiar. Mas de repente eu estava tentando resolver todos os problemas do apartamento com o meu cartão de crédito.

Primeiro substituí as coisas que estavam quebradas, depois passei a perceber que haviam muitos outros objetos desgastados, que as nossas vestimentas não tinham um bom aspecto, e que a gente precisava de um novo ferro de passar roupa porque o nosso, sob o meu ponto de vista, não esquentava o suficiente. Aos poucos a minha lista de produtos comprados na *Amazon*<sup>5</sup> aumentava. Quase todos os dias um(a) entregador(a) deixava alguma encomenda na portaria. Em menos de um mês a maioria dos moradores do prédio já conhecia minha fama. A pilha de compras começou a chamar atenção, com a ajuda da troca de informações tão inerente a um ambiente com larga circulação de pessoas. Não demorou para que o apartamento se tornasse um depósito.

Comecei a comprar produtos de limpeza em larga escala (papel higiênico, creme dental,

---

<sup>5</sup> Empresa estadunidense de *e-commerce* que tem operações comerciais no Brasil.

sabonete, sabão líquido, desinfetante e amaciante). A minha intenção era que nada faltasse, pois passei a acreditar que para estar cumprindo a minha função de bom pai eu não poderia deixar faltar nada para a nossa família. Por muitas vezes eu e minha esposa sorriamos do meu comportamento. Ambos sabíamos que eu estava estressado, e que aquela era uma forma, muito errada, de vaziar os meus sentimentos. Mas assim que a “febre consumista” passava, eu voltava ao meu estado irritadiço. Eu tinha de comprar sempre uma coisa nova para me acalmar. Pela primeira vez em nove anos eu estourei o limite do meu cartão de crédito.

Por muitas vezes tive de ser rude com os meus filhos. Era o único jeito de eles sosseguem um pouco, mesmo sabendo que a nossa relação se tornava cada vez menos saudável, a ponto de meu filho mais velho evitar fazer os exercícios escolares<sup>6</sup> comigo, pois sabia que eu iria me irritar caso ele errasse alguma coisa. Mesmo eu falando todos os dias e a toda hora *te amo*, minhas atitudes demonstravam o contrário, e isso me frustrava. Muitas vezes me imaginei sacudindo meus filhos quando os comportamentos deles passavam do limite, quando o mais novo fazia birra, jogando as coisas longe, ou quando o mais velho fazia cara feia quando eu lhe entregava um prato com um alimento que não fosse do seu agrado. Tudo isso enquanto as exigências do doutorado para escrever e apresentar trabalhos científicos se acumulavam.

O momento em que eu sentia o meu estresse ganhar forma era na hora do banho. Sempre que eu colocava a cabeça sob a água, o ar parecia me faltar. Era como se um peso enorme comprimissem meus pulmões, me forçando a respirar fundo. O estresse era coisificado cada vez em que eu estava sozinho. Não era depressão, pois ainda que eu estivesse no meu limite físico e psicológico, eu estava paradoxalmente feliz por poder passar todo o tempo com meus filhos. Eu sempre me lembrava de uma frase que minha mãe me contou que ouvia sempre minha avó dizendo: “*ter filhos*

---

<sup>6</sup> O mais novo ainda não ia à escola. Eu e minha esposa tínhamos um acordo de que nossos filhos só seriam matriculados quando eles pudessem falar adequadamente. Era uma forma de mantê-los seguros.

*é padecer no paraíso*”. Era exatamente este o meu sentimento.

Sob a perspectiva de Le Breton (2019), no livro *Desaparecer de si*, eu estava em processo de apagamento. Minhas interações presenciais e virtuais já não eram as mesmas. Alguns vizinhos, dada a minha expressão de abatimento, confabulavam que eu devia estar me separando da minha esposa, que uma mudança repentina de humor era um claro sinal de que minha vida matrimonial tinha ruído, quando na realidade eu estava em busca de preservar minhas energias. Minha mãe passou a notar a demora em respondê-la pelo *WhatsApp*<sup>7</sup>, mas eu sempre explicava que estava ocupado cuidando dos meninos, sem, contudo, afirmar o meu estado físico e mental. Afinal eu não queria que ela se preocupasse. Era importante que ela pudesse aproveitar a companhia dos nossos familiares em São Luís.

Com muito esforço, consegui terminar alguns resumos e artigos para apresentar em eventos científicos. Era uma demanda com a qual eu tinha que lidar, do contrário isso poderia significar o não atingimento das metas que o programa de pós-graduação exigia dos seus alunos. Foi um período em que produzi os meus piores trabalhos científicos. Eu não conseguia participar de eventos presenciais, então apresentava minhas pesquisas pelo *Google Meet*<sup>8</sup>, enquanto meu filho menor esmurrava a porta do quarto trancada querendo entrar. Cada etapa que eu superava era um alívio.

E eu continuava comprando.

Estourar o meu cartão de crédito se tornou a minha válvula de escape. Sempre que eu não conseguia avançar no meu plano de tese, eu me dava alguma coisa de presente, tentava me recompensar/reconfortar. Era uma forma de eu me sentir no controle de alguma coisa. Na compra online era o único momento em que eu podia decidir o que fazer, pois todas as outras coisas eram reguladas pelas necessidades do lar e dos meus filhos. Mas quando eu achava que tinha o controle

---

<sup>7</sup> Aplicativo de celular para troca de mensagens.

<sup>8</sup> Ferramenta de videoconferência e chamadas de voz que permite criar reuniões online.

das minhas dívidas financeiras, eram elas que me controlavam por uma simples razão: os objetos podem dar defeito ou quebrar a qualquer momento. Foi aí que eu compreendi na prática o que eram dívidas inesperadas.

Nosso veículo não é o do ano, portanto a chance de ele dar problema era grande. E foi o que aconteceu. Tivemos de utilizar o cartão de crédito da minha esposa para comprar as peças, pois só tínhamos o dinheiro para pagar o mecânico. Mas toda vez que a gente consertava um problema, outro aparecia num pequeno intervalo de tempo. Para piorar, nossa máquina de lavar roupas também quebrou. Foi aí que nossas dívidas escalonaram. Não estávamos mais conseguindo lidar com as contas, de modo que eu tive que mexer na minha reserva de emergência: dinheiro que estava guardando no banco para outra finalidade. Foi quando os meus níveis de estresse se tornaram mais altos.

Passei a culpar minha esposa, injustamente, pelos nossos gastos excessivos. Eu dizia que ela não estava me ajudando financeiramente, que as dívidas eram sempre todas minhas, sem jamais assumir, como ela sabia, que era eu que estava gastando dinheiro com coisas supérfluas, de modo que não estávamos conseguindo lidar com as dívidas importantes. Para piorar, batemos o veículo duas vezes na mesma semana.

Acordei numa manhã e percebi que o número de manchas vermelhas tinha aumentado no meu rosto, e já estavam se espalhando para a minha cabeça. Pequenos tumores nasceram na parte interna do meu nariz, mas eu não tinha tempo de ir ao médico. Não havia nada que eu pudesse fazer a não ser dar conta das minhas demandas de pai, esposo e pesquisador.

**Figura 2 – Manchas vermelhas no rosto**

Fonte: Felipe Pires, 2025.

Desenvolvi o que denominei de *síndrome da inquietação constante*, que era quando eu estava fazendo uma atividade pensando em outra. Se eu estivesse cozinhando, pensava que eu devia estar varrendo a casa; se eu estivesse varrendo, pensava que o mais urgente era lavar o banheiro, ou trocar os lençóis da cama. Mas a minha maior culpa era me sentar para escrever o meu plano de tese, ou um artigo que fosse, pois eu achava que não era correto “desperdiçar” tempo comigo mesmo, sabendo que os meninos precisavam da minha atenção. Passei a realizar várias tarefas pela metade, sem nunca terminar nenhuma adequadamente.

Abandonei de vez a atividade física<sup>9</sup> e iniciei uma forte compulsão por comida, principalmente a doce, que nunca foi o meu sabor preferido. Passei a comer em larga escala e a beber muito refrigerante. Os impactos físicos das minhas decisões foram significativos. Engordei quase dez quilos durante o período, o que não afetou apenas a minha relação comigo mesmo, mas também com os meninos e com a minha esposa, inclusive na vida íntima.

Quando se é pai, o corpo da gente é uma espécie de parque de diversões para os filhos. Muitas vezes eu era cavalo para que eles montassem, meus braços foram trampolins e balanço, ou apenas um lugar que eles queriam escalar. Mas eu não estava mais conseguindo. Meu condiciona-

---

<sup>9</sup> Antes de ingressar no doutorado eu corria quarenta minutos por dia num parque aqui perto de casa. Depois passei a fazer atividade física dentro do apartamento. Mas deixei de fazer durante este período.

mento físico já não era o mesmo. Eu me cansava muito rapidamente, e percebia que meus filhos ficavam muito frustrados comigo. Voltei a recompensá-los com chocolate e sorvete, e vi a saúde deles ser comprometida. Ambos estavam com o colesterol alterado, além de outros problemas causados pela má alimentação.

Em determinada época, talvez dado o meu cansaço, parecia que tudo que eu estava vivendo era irreal, como se eu estivesse no automático. Por muitas vezes tive a sensação de que o mundo estava desaparecendo, como se tudo fosse feito de aquarela. Não sei se era um mecanismo de alerta da minha mente que me fazia ver as coisas sob esta perspectiva, mas o processo durou vários dias.

Fiquei aliviado quando consegui terminar o meu plano de tese. A maior parte eu escrevi com meu filho mais novo no meu colo, tentando negociar com ele para que não tocasse no teclado do computador. Nem sempre eu tinha sucesso, mas aprendi a lidar com ele e com o meu filho mais velho. A mente e o corpo humano têm o poder da adaptabilidade. Demorou, mas eu percebi que era eu que tinha de me adaptar à minha nova realidade, e não as crianças ao meu modo de vida.

Também aprendi a controlar minhas emoções. O melhor caminho, quando um filho estiver esperneando para não vestir a cueca ou a fralda, não é berrar ou se irritar, mas sim respirar fundo, desacelerar e aproveitar o momento. Viver cada instante na presença deles, compreender o seu mundo. As crianças ainda estão em processo de desenvolvimento. Negar o mundo é da natureza delas. A paternidade é um jogo de educar, sem jamais deixar de entender.

Aos poucos a vida foi voltando ao normal, o cotidiano se tornou mais palpável, e a realidade fez sentido novamente. Consegui lidar com os meus desejos de sempre ordenar o mundo. Passei a ignorar os brinquedos espalhados pela casa, desde que não fossem numa quantidade suficiente para machucar um dos meninos. Às vezes eu mesmo empurrava um boneco ou carrinho de ferro contra a parede. Imaginei que todas aquelas coisas faziam parte da nossa decoração. Os brinquedos à vista são sinais de que as crianças se relacionam de forma saudável com o ambiente. Brincar é

um ateste de felicidade. Passei a brincar mais com meus filhos.

Quando o estresse diminuiu, sentei para avaliar o tamanho da dívida que nossa família tinha adquirido (cerca de 70% por minha causa). Eu e minha esposa criamos um plano de recuperação financeira familiar. Demos um basta nos gastos excessivos e desnecessários. Não demorou para que a nossa saúde financeira fosse recuperada. Até pouco tempo ainda estávamos pagando os resquícios de algumas contas.

Fazendo um exercício de autoanálise, percebo que iniciei todo esse processo de modo equivocado, ainda que o bem-estar dos meus filhos estivesse entre as minhas obrigações primárias. O equívoco foi enxergá-los como um empecilho para que eu atingisse as outras metas primárias e secundárias, quando eles estavam apenas vivenciando a sua infância. Eles não tinham nada a ver com o fato de eu ter um plano de tese para fazer, afinal fui eu que escolhi me submeter a uma pós-graduação, embora tudo que eu faça seja na intenção de proporcionar a eles uma vida melhor.

A paternidade não é um exercício de perfeição, é algo que se aprende com o tempo, um processo formativo tal qual as etapas de um doutorado. São os modos de vivência que criam os laços, não a seguridade do documento civil. Jamais é essencialmente sobre dinheiro. Às vezes o pai quer acreditar que tornar-se responsável é comprar brinquedos caros ou levar os filhos para tirar férias numa praia bonita, quando nada disso tem real significado se a paternidade não for solidificada pela presença. Não é apenas estar junto, mas participar de experiências.

Um dia resolvi perguntar ao meu filho mais velho, dadas as experiências que já tivemos juntos, qual tinha sido o seu melhor dia. Ele respondeu sem pestanejar: *“foi quando eu e o senhor fomos pro shopping assistir Robin Hood Gamer<sup>10</sup>”*. A paternidade é, sobretudo, o que ela significa para um filho. Ele vai demonstrar se te enxerga como um bom pai. A relação é construída nas coi-

---

<sup>10</sup> “Youtuber” que faz live de jogos infantis, como Minecraft e Roblox. No dia fomos assistir uma peça com o “youtuber” e seus amigos no teatro de um dos shoppings de Manaus.

sas mais simples da vida.

### **Considerações finais**

A minha experiência me fez compreender melhor o universo feminino. Hoje admiro muito mais a minha mãe, a minha esposa e todas as mulheres que tornaram a minha existência e dos meus filhos possíveis. Sou muito grato por todas as coisas que minha mãe faz, mesmo sem obrigação, e pelas coisas que eu e minha esposa passamos a dividir. Vocês são fundamentais na vida dos meninos e na minha. Espero retribuir isso pelo resto da minha vida. Foram vocês duas que me ajudaram a cursar as disciplinas de um doutorado, abrindo mão de seus tempos. Seria muito injusto não reconhecer que meu processo formativo enquanto antropólogo só está sendo possível porque vocês criaram uma rede de segurança, e hoje eu não sou percebebo, como compreendo na prática. Amo vocês.

Meus meninos, todo estresse é ínfimo perto da felicidade que eu tenho em ser pai de vocês. Não existe paternidade perfeita, mas vou me esforçar ao máximo para me aproximar dela. Todos os dias em que estivemos juntos eu aprendi muito mais como ser humano. Não pude testemunhar todo o desenvolvimento do meu filho mais velho, mas quanto ao mais novo, notei todas as principais mudanças de linguagem e de comportamento, e isso não tem dinheiro que pague. Experimentei a dor e a delícia da paternidade. Se na maior parte do tempo fui incompreensível, saibam que eu não trocaria nenhum dia ao lado de vocês por qualquer outra coisa. Por muitas vezes permaneci em silêncio, cansado, notando vocês brincando, pensando que eu não poderia ser mais feliz na vida.

Escrevo este relato de experiência uma semana depois de conseguir a qualificação do meu plano de tese. Agora tenho as tardes livres, pois os meninos estão matriculados na escola. Tenho tempo para ler e escrever, mas confesso que sinto falta de estar com eles, mesmo sabendo que as dificuldades, como em toda relação humana, jamais deixarão de aparecer.

Tenho uma tese inteira para escrever pelos próximos dois anos, além de uma pilha de livros

para ler. Provavelmente o estresse vai aparecer novamente, mas agora eu sei como lidar com ele, assim como saberei lidar com meus filhos. Farei de outra maneira, sabendo que isso não me dá nenhuma garantia, pois compreendo que o aprendizado é constante. Posso não sair desse processo como o melhor dos antropólogos, mas tenho plena certeza de que terei êxito na minha formação como pai.

### Referências bibliográficas

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

LE BRETON, David. *Desaparecer de si*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

PINHO, Jefferson Queiroz de. *Os pais tão on: masculinidades, paternidades e performatividades de jovens pais na cidade de Manaus–AM*. Tese de doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2024. 197 p.

SALAZAR, Violeta Sarai. Estudo da maternidade em mulheres cientistas profissionais de camadas médias do Norte do Brasil. *Revista Wamon*, v. 4, n. 2, 2019. P. 89-102.

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. Apresentação. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Orgs.). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.





## **Cenários de pesca, marés e mangues na Amazônia Atlântica**

Fishing Scenarios, Tides, and Mangroves in the Atlantic Amazon  
Escenarios de Pesca, Mareas y Manglares en la Amazonía Atlántica

Ozian de Souza Saraiva<sup>1</sup>  
Leonardo Silveira Santos<sup>2</sup>

O presente ensaio visual (etnofotográfico), elaborado a partir de um trabalho colaborativo, busca explorar a relação indissociável entre religião e os modos de vida amazônicos, focando especialmente na chamada Amazônia Atlântica, no estado do Pará. O estudo é realizado por dois doutorandos do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), cujos projetos de pesquisa se complementam a partir de entes botânicos e religiosos. Um investiga as dinâmicas religiosas e botânicas centradas na rabeca e seu agenciamento, enquanto o outro se debruça sobre as práticas mágico-botânico-religiosas na arte ancestral da cura, da proteção e do cuidado.

A pesquisa se concentra entre as vilas dos pescadores de Ajuruteua e do Bonifácio, situadas no município de Bragança, na mesorregião nordeste do estado do Pará. As vilas podem ser acessadas por um complexo sistema de rodovias, sendo a distância entre Belém e Bragança de 215 km, e de Bragança às vilas, 35,5 km. O uso de rodovias e a industrialização, que incluem uma intensa produção agropecuária e de pesca, marcam a região, mas também causam danos ambientais significativos, afetando o ecossistema de mangues. A PA-458, que liga Bragança às vilas, atravessa uma área de mangue protegida por uma reserva extrativista, mas sofre com os impactos de atividades econômicas, como o turismo e a agricultura, que alteram a paisagem e a biodiversidade local

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: [ozian.saraiva@gmail.com](mailto:ozian.saraiva@gmail.com).

<sup>2</sup> Doutorando no programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: [leonardosilveirasantos7@gmail.com](mailto:leonardosilveirasantos7@gmail.com).

(MANESCHY, 1993).

Além das vilas há, no que se convencionou chamar de polígono de exclusão da Resex Caeté-Taperaçu (ICMBio, 2012), a praia de Ajuruteua, um destino turístico bastante apreciado por aqueles que buscam as águas atlânticas. O fluxo de pessoas gerou o surgimento e o fortalecimento da hotelaria e do comércio local, o que estimulou a oferta de emprego para os moradores da vila. No entanto, a análise do turismo na região deve ir além da perspectiva econômica, considerando também as questões socioambientais e as transformações nos modos de vida dos moradores das vilas.

A vila do Bonifácio, localizada nas proximidades da praia de Ajuruteua, encontra-se em processo de municipalização, refletido em sua infraestrutura transitória, que abriga comércio local e serviços públicos essenciais, como uma Unidade Básica de Saúde (UBS). As manifestações religiosas são marcantes, com a presença de igrejas católicas e evangélicas que integram a vida comunitária. A fé, aliada às práticas pesqueiras, constitui um eixo central na existência dos moradores, que expressam suas crenças por meio de altares domésticos e em estabelecimentos comerciais.

A Vila dos Pescadores, situada no término da estrada que atravessa o Bonifácio, forma uma comunidade afastada do dinamismo turístico de Ajuruteua. Ali, as casas preservam um padrão tradicional de construção em madeira e são elevadas sobre palafitas, em resposta ao ritmo das marés. A rotina dos moradores é profundamente vinculada à pesca artesanal, com pescadores que se reúnem na praça à beira de um pequeno porto para compartilhar experiências e traçar os planos do dia. A devoção religiosa também se manifesta na vila, representada pela igreja dedicada a São Pedro, padroeiro dos pescadores, e pela festividade centenária em sua homenagem, marcada por uma procissão fluvial que simboliza a conexão entre fé, mar e cultura local.

Além de São Pedro, a devoção a São Benedito, conhecido como o “santo preto”, é visivelmente presente, especialmente por meio de altares domésticos e espaços comerciais que mantêm

viva essa tradição. A presença de igrejas evangélicas também ganha força na vila, compartilhando e coexistindo com o catolicismo em um ambiente de pluralidade religiosa. Outras formas de expressão espiritual, como a umbanda, são lembradas pelas memórias dos moradores mais velhos. Segundo suas narrativas, o “batuque” – termo popularmente utilizado para se referir à umbanda – teria desaparecido com a chegada da estrada, que trouxe consigo transformações sociais e culturais.

Esse ensaio etnofotográfico revela, portanto, uma complexa rede de interações entre modos de vida, práticas religiosas, ecossistemas e economia na chamada Amazônia Atlântica. Ele evidencia os impactos da modernização e os desafios enfrentados pelas comunidades tradicionais diante do desenvolvimento econômico acelerado e das mudanças ambientais que reconfiguram o cotidiano e o território em que vivem.

### **Referências bibliográficas**

ICMBio - Instituto Chico Mendes. *Plano de Manejo da Reserva Extrativista Marinha de Caeté-Taperaçu (PA)*, Volume I: Diagnóstico. Brasília, 2012.

MANESCHY, Maria Cristina. *Ajuruteua: uma comunidade costeira ameaçada*. Editora da Universidade Federal do Pará (UFPA), 1993.

# 10



PA-458 margeando a lagoa  
salina (Diário de campo,  
2024).

Estrada que permite a  
rota Ajuruteua/Bonifácio  
à Bragança (autores,  
2024).

# 02



Vila do Bonifácio (Diário de campo, 2023).

Rua principal da Vila do Bonifácio (autores, 2023).

# 3



Altar de uma casa da vila do  
Bonifácio (Diário de campo,  
2024).

Floresta de Símbolos  
(autores, 2024).

# 04



Ponte para a vila dos pescadores I (Diário de campo, 2024).

A ponte vista de quem vai do Bonifácio à vila dos pescadores (autores, 2024).

# 105



Ponte para a vila dos  
pescadores II (Diário de  
campo, 2024).

A ponte vista de quem vai  
da vila dos pescadores ao  
Bonifácio (autores, 2024).

90



Palafitas para a atividade  
pesqueira (Diário de campo,  
2024).

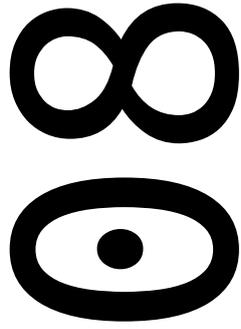
Local de ponto de apoio à  
pesca (autores, 2024).

# 107



O pescador em terra (Diário  
de campo, 2024).

Pescador repara sua rede  
na varanda de sua casa  
(autores, 2024).



A Vila dos Pescadores  
(Diário de campo, 2024).

Rua principal da vila dos  
pescadores (autores,  
2024).

9  
0



A Praça da Vila dos  
Pescadores e seu porto ao  
fundo (Diário de campo,  
2024).

Bancos da praça da vila  
dos pescadores (autores,  
2024).

# 10



O amanhecer (Diário de  
campo, 2024).

Os primeiros raios  
solares iluminam a vila  
dos pescadores (autores,  
2024).



Festividade de São Pedro na vila dos pescadores (Diário de campo, 2023).

Local onde pequenas embarcações ficam ancoradas (autores, 2023).

# 12



Igreja de São Pedro na Vila dos Pescadores (Diário de campo, 2024).

Igreja de São Pedro ao amanhecer e na maré alta (autores, 2024).