

Inquietações Antropológicas:

Diálogos entre
Direito e Antropologia
em tempos de incertezas

Organizadora: Priscila Lini

INQUIETAÇÕES ANTROPOLÓGICAS
DIÁLOGOS ENTRE DIREITO E ANTROPOLOGIA
EM TEMPOS DE INCERTEZAS

**PRISCILA LINI
(ORGANIZADORA)**

**INQUIETAÇÕES ANTROPOLÓGICAS
DIÁLOGOS ENTRE DIREITO E ANTROPOLOGIA
EM TEMPOS DE INCERTEZAS**

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Priscila Lini [Org.]

Inquietações antropológicas: diálogos entre direito e antropologia em tempos de incertezas. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. 367p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-0487-1 [Digital]

DOI: 10.51795/9786526504871

1. Inquietações. 2. Antropologia. 3. Diálogos. 4. Direitos. I. Título.

CDD – 301/370

Capa: Petricor Design

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2023

SUMÁRIO

NOTA DA ORGANIZADORA	9
ANTROPOLOGIA, TERRITÓRIOS E DIREITOS INDÍGENAS	
O LUGAR DO INDÍGENA NA CONSTITUIÇÃO DE 1988 Leticia Cintra Paulo de Oliveira	13
O DIREITO À EXISTÊNCIA DOS INDÍGENAS, TERRITORIALIDADE E AS INICIATIVAS LEGISLATIVAS QUE AMEAÇAM CONQUISTAS Daniele de Souza Osório	27
A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E AS PRÁTICAS INTERCULTURAIS: UMA ANÁLISE DO DESENVOLVIMENTO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DIFERENCIADA TERENA EM MIRANDA COMO DIREITO FUNDAMENTAL Eduardo dos Santos Rodrigues	45
LARANJEIRA ÑANDERU UMA HISTÓRIA DE LUTA E RESISTENCIA: A CONDUÇÃO DE OLÍMPIO Tania Milene Nugoli Moraes	63
ATENDIMENTO À MULHER INDÍGENA NA CASA DA MULHER BRASILEIRA: UM DIREITO? Zirleide Silva Barbosa	79
ENTRE A PROTEÇÃO E A PRISÃO: O CONFINAMENTO DE MULHERES INDÍGENAS ENCARCERADAS NO SUL DE MATO GROSSO DO SUL Bianca Cavalcante Oliveira Tiago Resende Botelho	99

NECORRELIGIÃO: QUANDO A RELIGIÃO MATA E NÃO SALVA - UMA ANÁLISE SOBRE A VIOLÊNCIA IMPLEMENTADA PELAS IGREJAS EVANGÉLICAS PENTECOSTAIS SOBRE AS REZADEIRAS NAS COMUNIDADES GUARANI E KAIOWÁ NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL	125
Dihego Flores Espíndola	
DEMANDAS SOCIAIS, DIREITOS INDÍGENAS, E POLÍTICAS ECONÔMICAS EM ALDEIAS URBANAS	141
Neize Borges dos Santos	
ALDEIA URBANA PARAVÁ: A FORÇA DO SORRISO PRIMORDIAL	163
Maria Masae Shirotá	
ENTRE O HEGEMÔNICO E O PERIFÉRICO, UM CABO DE GUERRA: UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS DESTOANTES ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E OS POVOS INDÍGENAS REPRESENTADOS NAS MÍDIAS DIGITAIS	185
Camila Assad Catelan	
DISCURSOS RECRIADOS: ANÁLISE DE NARRATIVAS SOBRE PRIORIDADE AOS POVOS INDÍGENAS NA VACINAÇÃO CONTRA A COVID-19	193
Aletheya Rhayssa Alves Silva Priscila Lini	
BIOANTROPOLOGIA, DIREITOS HUMANOS E PANDEMIA	
O MOVIMENTO ANTI-VACINA: RAZÕES CULTURAIS E MORAIS DA RECUSA À IMUNIZAÇÃO	215
Priscila Lini Franciele Lini Dias Inacio	

A GESTÃO DAS MORTES E DOS MORTOS E OS MODOS DE PRODUÇÃO DE MEMÓRIA NA PANDEMIA DO COVID-19	233
Weverson Bezerra Silva	
AS DESIGUALDADES QUE A PANDEMIA DO COVID-19 NÃO CRIOU, MAS APROFUNDOU	253
Vanessa Vieira	
VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA: UMA ANÁLISE SOB A ÓTICA DA BIOANTROPOLOGIA	269
Maiara Ricalde Machado Avanci	
(IN)SANIDADE MENTAL E ANTROPOLOGIA – A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA LOUCURA COMO FORMA DE CONTROLE E HIGIENE SOCIAL	283
João Assis Gobbo	
DAS AGULHAS NEGRAS À PRESIDÊNCIA: UM PARALELO ENTRE A DITADURA, DESAPARECIDOS FORÇADOS E DEMOCRACIA	307
Mateus Ferrari Luz	
EM CAMPO, A LEI SE CALA: O SILÊNCIO DO LEGISLATIVO PARA OS POVOS DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ EM CAMPO GRANDE – MS	325
Gabriel Pereira Garcia	
VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: UMA QUESTÃO CULTURAL	343
Rosimeire Batista da Silveira	
ORGANIZADORA	361
AUTORAS E AUTORES	363

NOTA DA ORGANIZADORA

Esta publicação emerge após diálogos em disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, entre alunos regulares e alunos especiais, que, em tempos de pandemia de COVID-19 reuniam-se em longas sessões on-line pelas plataformas Google Meet e Zoom.

Não foram fáceis as adaptações. É até estranho lembrar o já distante 17 de março de 2020, que seria a primeira aula da pós-graduação no semestre letivo, e que foi cancelada pois o vírus já estava em circulação no território nacional. Não sabíamos por quanto tempo as medidas de distanciamento se manteriam, mudamos a forma de cumprimentar, de saudar e, acima de tudo, de encontrar. E por praticamente dois anos o estado de coisas foi este.

No transcurso desse tempo suportamos perdas, medos e angústias. Alunos, docentes, familiares e colegas hospitalizados – alguns receberam alta, outros não. Mudanças na rotina e no trabalho, mas, por alguma razão, a sociedade nos exigindo excelência e produtividade mesmo quando a saúde física e mental se encontravam tão abaladas. E assim dialogávamos, dividíamos durante nossas manhãs ou tardes nossas dúvidas, ao mesmo tempo em que produzíamos conhecimento e ótimos debates.

Sou grata ao professor Antonio Carlos de Souza Lima, professor colaborador do PPGAS/UFMS, pela condução conjunta da disciplina “O Estado Brasileiro e os povos indígenas” e pelo apoio, mesmo quando meu mundo parecia desabar. Ao professor Caíque Ribeiro Galícia, à época cumprindo seu estágio pós-doutoral em nosso programa, pelo comprometimento e seriedade. À coordenação do PPGAS/UFMS, aos técnicos administrativos, em especial na pessoa da Aline, aos colegas docentes e aos discentes, que se mantiveram em todos os momentos em uma relação

respeitosa e colaborativa, fazendo que os expedientes acadêmicos e administrativos continuassem em funcionamento.

Finalizo observando que, embora tenha levado dois anos para sua feitura, e que, agora, arrefecidas algumas das maiores preocupações presentes nos textos aqui contidos, esta coletânea não deve ser encarada como uma obra anacrônica, que fala do que já passou. Ela trata justamente de um retrato fiel das incertezas de um período em que todos nós estivemos imersos em inquietações e enormes desafios pessoais, acadêmicos e profissionais, e que, diferentemente de outras milhares de pessoas que não tiveram a mesma sorte, aqui permanecemos para contar.

Boa leitura!

**ANTROPOLOGIA, TERRITÓRIOS E
DIREITOS INDÍGENAS**

O LUGAR DO INDÍGENA NA CONSTITUIÇÃO DE 1988

Leticia Cintra Paulo de Oliveira

Resumo: Com o objetivo de refletir sobre o lugar do indígena na Constituição de 1988, o artigo analisa questões relativas aos direitos e proteção destes povos no país, assim como o papel democrático do Estado na preservação de tais garantias normativas. Observa-se que a Constituição trouxe algumas transformações na relação Estado e sociedade brasileira, mas não o suficiente para que os debates sobre tais assuntos estejam concluídos. Tal tema tem sido presente nas discussões daqueles que fazem parte do cenário indigenista brasileiro, especialmente em um período de supressão e perigosa relativização de garantias já sedimentadas na Lei. A metodologia utilizada foi de cunho exploratório e bibliográfico, além de estudo comparado na legislação constitucional, por intermédio do método indutivo. Os resultados apontam para um posicionamento formal distante da efetivação no plano material dos direitos determinados nos Artigos 231 e 232 da Constituição Federal Brasileira.

Palavras-chave: Constituição; Indígenas, Direitos; Estado

INTRODUÇÃO

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, tem como objetivo assegurar direitos e garantias individuais, sendo eles a justiça social, a cidadania, a dignidade, a igualdade, a liberdade, dentre outros que visam atender aos anseios da sociedade na busca contínua por melhores condições sociais, políticas e econômicas.

Observa-se que os grupos considerados minoritários são aqueles que, por alguma razão, sofrem opressões cotidianas ligadas ao preconceito de cor, classe social, gênero ou etnia, e que nem sempre alcançam o respeito e o trato adequado que lhe são assegurados conforme a Constituição Brasileira.

Dentro desses grupos destacamos a população indígena, aquela que vem lutando para ter o seu protagonismo desde a construção histórica e ideológica de “descobrimto do Brasil”, em uma problemática que será tratada sob a ótica de discussão sobre o papel do Estado em relação aos direitos de povos originários.

Deve-se entender que, em uma sociedade que se considera democrática, deve-se aceitar e aprender a conviver com as diferenças que existem entre os grupos sociais, com o intuito de proporcionar a igualdade social, deixando de lado todo e qualquer preconceito – conforme consta do Artigo 3º, IV da Carta Magna.

E a população indígena, enquanto cidadãos brasileiros, também merece todos os direitos e garantias resultantes do processo democrático constitucional de 1988, em que se determinou que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (Artigo 5º, I)

1. O LUGAR DO INDÍGENA NA HISTÓRIA DO BRASIL

Para que tenhamos um entendimento sobre a presença do indígena na história do Brasil, deve-se que levar em consideração os seguintes aspectos: a política indigenista e a sua cultura política indígena.

Observa-se que durante toda a narrativa sobre a história do Brasil, os índios – termo até então empregado, e ainda presente na Constituição e parte da legislação nacional – estiveram presentes como trabalhadores, ou como povos que, vencidos em batalha, eram dominados, escravizados, aculturados ou mortos. Porém, algumas ações e desígnios feitos por uma parcela desses povos deram a possibilidade para o regime de conquista e colonização de diferentes regiões do nosso país.

Na própria pedagogia nacional, no ensino tradicional, a perspectiva histórica não contempla o protagonismo indígena, reduzindo sua atuação no campo do trabalho escravo –

predominando o argumento da pronta substituição pela mão de obra de origem africana – ou mesmo no papel de defesa, nas alianças feitas para guerrear lado a lado com os poderosos portugueses.

Fato é que, pelo poder colonial, tanto portugueses quanto outros europeus, conseguiram dominá-los, catequizá-los, discipliná-los, colonizá-los e fazê-los trabalhar e defender as terras como povo submisso e, acima de tudo, fiéis aos senhores. Os indígenas, assim, pareciam estar no Brasil exclusivamente para servir os portugueses. Devido a isso muitas etnias dissolveram-se e perderam elementos preciosos de sua cultura – idioma, cosmologia, e, principalmente, território – porém, não sem um esforço permanente em sobreviver até os nossos dias, ainda que em constante transformação e interação com a comunidade envolvente.

Assim, é fundamental o reconhecimento de que, paralela à escravidão africana, manteve-se a escravidão indígena, sendo que a mesma variava entre a forma completa e várias formas parciais. A legalização da escravidão dos nativos deu-se devido à escassez de trabalhadores africanos escravizados, porém, em uma categoria distinta, em uma dualidade que, conforme o perfil do colonizador, se modificava: para colonos portugueses, ali viam-se apenas escravos, já para os jesuítas um potencial de evangelização e domínio da Companhia de Jesus.

A escravidão dos índios foi um período de um complicado jogo de interesses, visto que, os colonos consideravam-nos escravos, enquanto os jesuítas pretendiam catequizá-los e submetê-los inclusive, ao domínio espiritual. E, para a Coroa, o mais interessante é que, em ambas as formas, convertiam-se em súditos do Rei, ampliando a extensão de seu poder intercontinental.

No sistema escravista, o indígena era peça de menor valia, considerado indolente, quando não inútil à realização de determinados ofícios, em razão de sua resistência ao domínio e recusa à sujeição ao trabalho extenuante. Devido a isso, muitos eram forçadamente aculturados, na tentativa de que se tornassem

passivos e submissos ao novo modelo econômico então vigente no que até o momento eram suas terras.

Para que os indígenas fossem inseridos no sistema de colonização do Brasil, os portugueses utilizaram-se de três maneiras para tal feito, o primeiro foi a escravidão pura e simples, ou seja, os índios – como assim denominados - tornavam-se escravos à base da força. Essa foi uma das formas utilizadas mais frequentemente pelos colonos.

Outra forma de escravizar era o campesinato indígena, forma geralmente adotada pelos jesuítas, com a finalidade de aculturação e catequização, o sendo que, com o passar do tempo outras ordens religiosas também aderiram a tal forma.

E a terceira forma de escravidão era a inclusão gradativa como trabalhadores de ganho (CUNHA, 2012), medida tomada tanto por leigos quanto por ordens religiosas. No decorrer do século XVI e começo do século XVII, os portugueses valiam-se desses três métodos para controlar os índios, pois para eles naquele momento seu serviço braçal era indispensável para as primeiras unidades de engenhos produtores de açúcar.

Durante os primeiros anos de ocupação, o conflito entre a Coroa portuguesa, que considerava os índios como vassallos, e os colonos aqui estabelecidos, que desejavam a exploração de seu trabalho, ganhou contornos mais sérios. Isso porque, ao Rei, tornava-se legal e moralmente inaceitável a escravidão indígena. Mas a colônia precisava de pessoas para a fabricação de açúcar, e os senhores de engenho ainda não tinham um poder econômico suficiente para trazer pessoas da África, e viam na escravidão indígena a melhor opção para o momento.

Em 1570 a Coroa começa a criar uma legislação para a proibição da escravatura indígena, porém, a mesma já foi criada com falhas, para que se mantivesse na prática, pois a retirada abrupta abalaria a produção açucareira e conseqüentemente os lucros da Coroa Portuguesa.

Entre 1540 – antes mesmo do Governo Geral ser estabelecido – até 1570, foi o ápice da escravidão indígena principalmente nos

engenhos, situados em Pernambuco e Bahia. Indígenas de várias etnias foram aprisionados após a realização das chamadas “guerras justas” e, aqueles que perdiam, eram feitos escravos pelo grupo vencedor, geralmente aliados dos portugueses.

Mesmo jesuítas e Coroa considerando isso ilegal, o interesse econômico sempre falou mais alto, pois a Coroa tinha em suas mãos aquelas tribos consideradas mais fortes, que lutavam ao seu lado e não tinham motivo para desfazer essa aliança. Os jesuítas por sua vez tinham seus trabalhadores braçais com o princípio de estar evangelizando-os, pois precisavam de pessoas para cuidar e organizar as Reduções.

Observa-se que nesse período os índios sofreram com o sistema de de aculturação de forma rigorosa muitas vezes com castigos corporais, em alguns casos até a morte. Entretanto, os jesuítas nesse caso eram mais sensíveis, pois eles tentavam pelos menos a sobrevivência dos seus tutelados.

Devido a isso muitas etnias foram exterminadas, algumas foram extintas através das guerras e outras por castigos físicos. Fato é que os indígenas sempre estiveram presentes na história do Brasil sendo como escravos ou como trabalhadores e em alguns momentos como rebeldes à aculturação do homem branco. Isso vem caminhando em todo período histórico brasileiro, sendo excluídos do protagonismo de fatos importantes e relevantes do nosso país.

2. QUEM SÃO OS INDÍGENAS NO BRASIL HOJE?

Citamos que os anos de 1970 e 1980 foram de suma importância para consolidação da organização do movimento indígena em âmbito nacional. Podemos mencionar como tal ação o projeto de emancipar da tutela vários indivíduos e grupos inteiros. No caso de Mato Grosso do Sul, era aludido nesse período para terem essa emancipação os Terena, pois tinham alcançado um nível de envolvimento na sociedade branca mais que as outras etnias, assim como tinham uma vida diferenciada dos demais indígenas.

Além deles existiam outras comunidades que também lutavam por essa resistência de emancipação.

A fala sobre emancipação dos índios teve uma maior ênfase no período do governo de Geisel, no qual se destaca que esse era um assunto de interesse particular dos índios com mais familiaridade às instituições políticas da sociedade envolvente. Em virtude da visita que o então presidente fez a uma aldeia Terena, desenhou-se que esses seriam os primeiros indígenas a serem emancipados. Porém muitas dúvidas surgiram dentro da própria comunidade sobre tal assunto, e grupo decidiu deliberar entre si para tomar tal decisão.

Nesse período alguns Terena se destacaram dentro da política e dos assuntos indígenas. Podemos destacar dentro do campo político o vereador Jair de Oliveira, que foi presidente da Câmara de Vereadores de Aquidauana, e no campo de organização de grupos estudantis Marcos Terena, esse impedido de pilotar mesmo tendo o curso completo de especialização em voo pela Academia da Força Área. Marcos tinha brevê de piloto comercial, mas para tornar-se piloto da FUNAI precisava negar a sua etnia para que tivesse o emprego ele declarou que aceitando o emprego em troca da emancipação estaria traindo todas as nações indígenas não somente a sua etnia. (MAURO, 2019)

Um fato relevante era que, indígenas que trabalhavam na FUNAI tinham cargos inferiores aos servidores não indígenas, deixando clara essa dominação dos brancos até em um órgão responsável pelos próprios indígenas. E para que tivessem cargos maiores e bem colocados deveriam pedir emancipação, negando suas origens e sua cultura. Dentro do contexto histórico a situação do índio sempre oscilou entre quadros de perseguição, abandono e miséria, porém nos dias de hoje o que se pleiteia é que o Estado reconheça seus direitos. Porém, permanece a imposição de inúmeros obstáculos para o exercício de sua autonomia, independentemente do grau de aculturação – termo previsto no próprio Estatuto do Índio – pois marcados por um passado de opressão e um presente repleto de imposições do neoliberalismo.

Percebemos que hoje os indígenas têm uma nova abordagem em suas estratégias de luta, devido às mudanças que ocorreram com o passar do tempo, e essas são tanto no contexto político como social. Observa-se também que entidades, ONGs, grupos estudantis indígenas estão se organizando em grupos civis e políticos juntamente com os movimentos indígenas para lutarem pela defesa e cumprimento dos direitos. Assim como surge no cenário brasileiro indígenas que vêm buscando o seu protagonismo dentro do campo político, social e estudantil.

No Brasil, vivem mais de 800 mil indígenas que representa cerca de 0,4% da população brasileira, segundo o Censo de 2010 (IBGE, 2010). Eles vivem em todo território nacional, principalmente em 688 terras indígenas e algumas áreas urbanas como em Campo Grande que tem em torno de 12 aldeias urbanas na sua maioria da etnia Terena e em Dourados tem a presença dos Guarani, Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva e alguns grupos de Terena. Além disso, o estado também abriga em seu território indígenas das etnias Kadiwéu, Guató, Ofaié, Kinikinau e Atikum.

De 1500 até 1970 o povo indígena, teve uma diminuição expressiva e muitos povos foram extintos. Isso aconteceu devido a fatores históricos que para muitos é considerando lamentável, porém inevitável. No ano de 1991 o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) incluiu os indígenas na contagem do Censo demográfico do Brasil. Observou-se a quantidade de pessoas que se declararam indígenas teve um aumento de 150% no decênio de 1990.

Segundo dados preliminares do Censo Demográfico realizado em 2010, pelo IBGE, a totalidade de índios é de 817.963, sendo que 502.783 vivem na zona rural e 315.180 habitam na zona urbana brasileira. Outro dado interessante para a FUNAI é que 69 referências de grupos indígenas que ainda não foram contatados, enquanto outros estão requerendo o seu reconhecimento como indígenas junto ao órgão responsável. Quanto às línguas existem 274 faladas e aqueles indígenas que não falam a língua portuguesa

giram em torno de 17,5%, observa-se também a presença de 305 diferentes etnias. (IBGE, 2010)

Eles estão presentes nas cinco regiões do Brasil, tendo uma maior concentração na região Norte e concentram-se na região Amazonas, destaca-se aqui a presença do povo Tikuna, povo que apresenta o maior número de falantes e devido a isso a maior população indígena brasileira. O Mato Grosso do Sul é a segunda região com maior concentração indígena sendo contabilizando 56%. Destacando-se como maior etnia os Guarani Kaiowá.

A maioria da população indígena do Brasil hoje vive da agricultura, mas a prática da pesca, caça e coleta também são formas de subsistência desse povo. Existem ainda aqueles que já estão nas áreas urbanas e não praticam mais, tal modo de vida, e ainda que convivam como o homem branco, mas mantém suas tradições.

A política indígena nas aldeias é fundamentada segundo as tradições de cada etnia. Cada uma preservar a sua forma de tomar decisões e negociações. A questão do conhecimento tradicional dos indígenas passou a ganhar ênfase nas agendas nacionais e internacionais. As discussões giram em torno de que dessas populações não percam o rico patrimônio acumulado durante gerações.

A maior luta dos indígenas em nossos dias diz respeito à posse, demarcação e titulação de terras. Luta essa que já vem sendo travada por longos anos e destaca-se nesse contexto o interesse capitalista agrário e de mineração pela exploração das riquezas que existem em terras indígenas. As questões das posses de terras estão em mãos de classes economicamente fortes, ainda mais quando estão bem representadas por uma bancada ruralista no Parlamento brasileiro, deixando os indígenas em uma posição inferior, pois as diferenças culturais e econômicas muitas vezes impedem tal luta.

3. A CONQUISTA POR UM LUGAR POLÍTICO

Para que se tenha um entendimento da luta por um lugar político pelo índio ou qualquer outro cidadão temos como base a

Constituição Federal em vigor, pois ela rege todas as relações sociais do nosso país. No caso dos indígenas, a história da conquista por um lugar político pode ser feita através de períodos e agências que respondiam por esta população.

Tivemos o Indigenismo Governamental Tutelar, que teve a presença do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), criada pela ideia de que se tinha que o índio era “incapaz” e precisava de alguém para ser “tutor”. Ela tinha como objetivo prestar assistência aos índios do Brasil, tanto para aqueles que viviam em aldeias, estado nômade, reunidos em tribos ou agregados com civilizados, assim como velar pelos direitos conforme as leis vigentes do país, posteriormente esse órgão foi reconfigurado tornando-se a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), que atua em nome dos indígenas até hoje. Tanto um quanto outro sempre tiveram que viver com uma contradição ser tutor para dominar, integrar e tentar emancipar.

Temos outro período conhecido como Indigenismo Governamental, aqui liderado pela Igreja Católica e algumas organizações civis. Em 1970 a Igreja Católica institui o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) que teve como objetivo denunciar questões sobre os movimentos indígenas principalmente àquelas relacionadas às agressões e abusos sofridos pelos indígenas. Com o aparecimento de outras organizações não governamentais quebra-se o poder do Estado sobre as questões indígenas, passando assim assumir o protagonismo da questão indígena.

No período de 1973 foi promulgado o Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) que em seu artigo 65, discorre que é obrigação do Estado a demarcação de todas as terras indígenas tendo um prazo de 5 anos e tal assunto é reafirmado no artigo 67 das Disposições Transitórias da Constituição de 1988.

Em 1988 surge o Indigenismo Governamental Contemporâneo, sendo a Constituição Brasileira Federal a lei maior do nosso país ela determina o seguinte sobre os povos indígenas: Artigo 3º. Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil. IV promover o bem-estar de todos, sem

preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. (Constituição Federal de 1988)

O Capítulo VIII da Constituição da República Federativa do Brasil é aquele que trata exclusivamente dos povos indígenas e das relações da sociedade brasileira para com eles (artigos 231 e 232). Destaca-se em sua introdução o direito a manterem suas línguas, crenças/tradições, e o direito originário das terras que ocupam. Esse reconhecimento dá aos índios o direito de viver conforme o costume de suas etnias.

A Constituição Federal também demonstra em seus artigos 196 e 205 que todos têm direito a igualdade de acesso aos serviços fundamentais prestados a qualquer cidadão, como “direito de todos e de dever do Estado”. No tocante aos índios são cidadãos que gozam dos mesmos direitos e garantias já citados nos textos da Constituição Federal. Para que ocorra uma ascensão da democracia racial faz – se necessária à proteção dos povos indígenas tanto contra os preconceitos étnicos quanto a preservação de suas terras.

O artigo 210 também é de suma importância para as comunidades indígenas, pois o mesmo prevê formação básica respeitando os valores culturais e artísticos, nacionais e regionais, ou seja, garante às comunidades indígenas a utilização da sua língua materna no ensino básico.

Observa-se que a participação indígena no quadro político brasileiro, tem aumentado, porém para que isso ocorra os grupos e lideranças têm utilizado caminhos próprios, pois não há uma abertura formal e satisfatória por parte da sociedade política dominante. Os grupos indígenas têm usado como meio político diversas formas de manifestação, de maneira que suas lideranças e representantes possam demandar o poder público, e obtenham assim o atendimento de suas necessidades. Para que eles garantam seu poder de voz como cidadãos, muitos têm se utilizado das plataformas digitais para expor o seu grito de representação e reafirmação como povo e cidadão brasileiro com todos os direitos preservados pela Constituição Federal vigente em nosso país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a Constituição Federal de 1988, ocorreu uma melhoria formal quanto aos direitos dos indígenas e no reconhecimento da diversidade étnica que existe no Brasil. Ela passou a validar direitos permanentes aos indígenas, pois reconheceu a organização social, línguas, crenças, costumes e tradições desses povos, porém a melhoria foi no texto da lei, mas a aplicação da mesma ainda anda descompassada daquilo que foi escrito.

Em um país cujos seus ideais são justiça, igualdade e dignidade, faz-se necessária à afirmação de tais garantias para que se construa uma sociedade justa. A sociedade brasileira, precisa conscientizar-se da importância das minorias étnicas presentes em um país gigantesco como o nosso.

Apesar da Constituição Brasileira em seus artigos 231 e 232, Capítulo VIII, tratarem sobre “Os índios”, observa-se que muito se falta para que realmente se alcance o que está posto em tal capítulo, pois o índio deixou de ser o ponto chave da questão.

O foco não é mais questão indígena, mas sim as terras que os mesmos ocupam. Tendo assim repetidos conflitos em todo território brasileiro, vários projetos de leis buscam meios para explorar os recursos presentes nessas terras.

O Estado Brasileiro precisa ter o entendimento de que essas discussões sobre os direitos das minorias precisam ser feitas com maior ênfase, visto que o nosso país tem em seu processo de formação a miscigenação de raças. Observa-se que com o crescimento e o fortalecimento da população indígena a possibilidade que os mesmos têm para uma atuação mais efetiva na política é mais ampla, mas também desafiadora, pois eles precisam enfrentar todos os preconceitos estabelecidos pela sociedade, essa abertura para o cenário político brasileiro abre portas para as comunidades indígenas lutarem pelos seus direitos e como exemplo pode-se citar as aldeias de Dois Irmãos de Buriti que conseguiram eleger dois vereadores Eder Alcântara Oliveira e

Eber Reginaldo Vitorino, para que os representassem e defendessem os direitos garantidos pela Constituição de 1988.

Porém, há muito o que se caminhar, especialmente para a obtenção de mudanças sociais efetivas, como as pretendidas pela Constituinte de 1988, conforme à época dito pelo presidente da Assembleia, Dr. Ulysses Guimarães: “A Nação quer mudar. A Nação deve mudar. A Nação vai mudar. A Constituição pretende ser a voz, a letra, a vontade política da sociedade rumo à mudança.” (Discurso presidente da Assembleia Nacional Constituinte)

REFERÊNCIAS

ALMEIDA. Maria Regina Celestino. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. Revisa História Hoje. Volume 1. nº 2. 2012.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>

BRASIL. Decreto nº 8.072 de 20 de junho de 1910. Crêa o Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e aprova o respectivo regulamento. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072impresao.htm>

BRASIL. Câmara dos Deputados. Íntegra do discurso presidente da Assembleia Nacional Constituinte, Dr. Ulysses Guimarães. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/radio/programas/277285-integra-do-discurso-presidente-da-assembleia-nacional-constituente-dr-ulysses-guimaraes-10-23/>>

CUNHA. Carneio da Manuel. Índios na Constituição – Dossiê 30 anos da Constituição Brasileira. São Paulo. CEBRAP . Volume 7 nº 3. Dezembro/2018

CUNHA. Manuela Carneio da Cunha. Índios no Brasil – História, direitos e Cidadania. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CURI. Melissa Volpato. Os direitos Indígenas e a Constituição Federal. Brasília. Revista Eletrônica de Direito. Volume 1 nº 4. Maio/Agosto, 2010.

DIAS. Camila Loureiro e CAPIBERIBE. Artionka (Org.) Os índios na Constituição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2019.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos#>>

GORENDER. Jacob. O Escravismo Colonial. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1980.

MAURO. Victor Ferri. Participação de indígenas Terena na resistência à emancipação da tutela durante a ditadura militar. Campo Grande: Tellus, Setembro/Dezembro, 2019.

RAMOS. Rita Alcida (Org.) Constituições Nacionais e povos indígenas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012

SANTOS. Rodrigo Mioto dos. Pluralismo, Multiculturalismo e reconhecimento uma análise constitucional do direito dos povos indígenas ao reconhecimento. Revista da Faculdade de Direito da UFPR. v. 43. 2005.

O DIREITO À EXISTÊNCIA DOS INDÍGENAS, TERRITORIALIDADE E AS INICIATIVAS LEGISLATIVAS QUE AMEAÇAM CONQUISTAS

Daniele de Souza Osório

Resumo: O presente escrito tem por objetivo o estudo do direito coletivo à existência, a superação do paradigma integracionista, a proteção da diversidade cultural dos indígenas e sua relação com os direitos territoriais. A análise do direito natural e originário às terras tradicionalmente ocupadas, a tese do indigenato e o voto do Ministro Relator Edson Fachin no julgamento da repercussão geral no recurso extraordinário 1.017.365 sobre o marco temporal nas demarcações pelo STF é o ponto de partida para esta análise. As iniciativas legislativas que ameaçam as conquistas históricas dos povos originários, passam não somente por questões legais, mas pelo próprio aparato procedimental oferecido pelo Estado e pelas falhas na prestação jurisdicional e de Políticas Públicas. A metodologia utilizada teve perfil exploratório e bibliográfico, estudo de legislação constitucional, infraconstitucional e de decisões dos tribunais, por intermédio do método dedutivo. Os resultados apontam para uma tendência normativa no contexto nacional que coloca em risco os direitos de povos indígenas, ameaçando seus territórios e seu modo de ser tradicional.

Palavras-chave: Direito; indígena; território; demarcação Introdução

INTRODUÇÃO

O presente artigo apresenta um breve histórico sobre a relação do Brasil com os povos indígenas até a superação, na Constituição Federal de 1988, dos pensamentos até então vigentes e consagrados pela legislação civil e indigenista de transitoriedade e assimilação cultural.

Em um primeiro momento, analisa o direito à diferença como direito à existência das comunidades indígenas, apontando o seu aspecto coletivo e difuso e a relação com os direitos territoriais, tendo por base os preceitos de direitos humanos fundamentais da interculturalidade e da diversidade, aplicáveis aos povos indígenas e povos tradicionais em países independentes.

Aborda ainda os aspectos doutrinários do direito às terras tradicionalmente ocupadas, a tese do indigenato e o voto do Ministro Relator Edson Fachin no julgamento da repercussão geral no recurso extraordinário 1.017.365 sobre o marco temporal nas demarcações pelo STF.

Encerra com um apanhado sobre as principais propostas legislativas que, nos últimos dois anos, ameaçam as conquistas históricas dos povos originários sobre a preservação de suas diferenças culturais e garantias sobre a posse dos seus espaços territoriais, e as tendências do conservadorismo tanto no âmbito legislativo quanto na aplicabilidade e efetivação dos direitos em processos judiciais.

1. O DIREITO À EXISTÊNCIA: SER E MANTER-SE INDÍGENA

A relação do Brasil com os povos ameríndios começou de forma trágica, em nosso passado colonial. Desde então, o tratamento estatal concedido aos indígenas foi o de opressão, passando dos questionamentos sobre a sua própria condição humana (LAS CASAS, 2001), até a “mudança cultural induzida (catequização e aldeamento), ações bélicas de retaliação (guerras justas, descimentos e correrias) e processos de escravização e exploração econômica” (OLIVEIRA, 2012, p. 132). Mesmo ao se tornar independente, o Brasil manteve as políticas públicas que visavam a subtração de territórios, a integração forçada dos indígenas à sociedade supostamente homogênea e a assimilação deles como trabalhadores explorados¹.

A figura exótica de seres humanos nus, vivendo nas matas e sem nenhum contato com o europeu, retratada nas cartas ou nas

artes dos viajantes que se aventuraram pela América nos séculos XVI e XVII, foi durante muito tempo entendida como a do verdadeiro índio, elemento pertencente à origem étnica do brasileiro, mas que haveria de desaparecer conforme fosse apresentado à civilização e aos ditos benefícios tecnológicos da sociedade envolvente. Enquanto elemento fundador do Brasil e, portanto, congelado no passado, os indígenas eram louvados, porém, quando transpostos para o presente, restavam qualificados como “antagônicos ao progresso, ao desenvolvimento, à civilização” (CUNHA, 2017, p. 325).

A perspectiva assimilacionista vigorou por quase cinco séculos e o fato de os indígenas não terem desaparecido comprovou o completo equívoco dessa pretensão de eliminar as diferenças culturais, pressupondo os indígenas como um estágio humano a ser superado, além de evidenciar a exitosa persistência deles em “chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes” (KRENAK, 2019, p. 28).

O último censo realizado no país apontou que 896.917 pessoas se autodeclararam indígenas (IBGE, 2010). Destas, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais, morando em aldeias no interior de 722 terras indígenas, de norte a sul do território nacional.

Nos anos 1970, os indígenas brasileiros permaneciam sob a tutela do Estado, exercida pela FUNAI¹ e eram considerados incapazes juridicamente de defender seus próprios interesses. A FUNAI mantinha a competência, herdada do SPI, de dizer quem eram e onde estavam os indígenas, centralizando e monopolizando a relação deles com quaisquer instâncias estatais. A transição do SPI para a FUNAI não trouxe modificações na relação entre indígenas e poder público:

A extinção do Serviço e a criação da Funai, em 1967, ainda que atendendo também a uma necessidade de conferir, no plano internacional, visibilidade positiva aos aparelhos de poder de Estado no país — fruto da importância do financiamento externo para as transformações que se queria implementar — devem ser

entendidas como dentro de um movimento mais geral de redefinição da burocracia de Estado, realizado nos anos de 1967-S, quando se preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola no país, com a conseqüente montagem de alianças e esquemas de poder que a ditadura militar implantaria (LIMA, 1998, p. 170)

Sob jugo do regime tutelar, enfrentavam dificuldades de se organizarem politicamente em âmbito nacional e dependiam do auxílio de organizações não governamentais criadas em apoio deles para a formação de lideranças e para realizar assembleias e encontros regionais (OLIVEIRA, p. 193).

Em 1975, o movimento indígena de dezenove países reuniu-se na primeira conferência internacional e fixou como reivindicação o reconhecimento de “direitos econômicos, culturais, políticos e sociais dos indígenas, tanto como seres humanos individuais, quanto como grupos” (CUNHA, 1987, p. 181). No tocante ao Brasil, a conferência publicou uma declaração “contra a política de genocídio e etnocídio praticada contra os grupos indígenas” de nosso país (CUNHA, 1987, p. 182)

Dentre os exemplos da política de extermínio perpetrada contra os indígenas brasileiros na década 70, estão os incêndios, tiroteios e despejos forçados impostos aos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, com a finalidade de obrigá-los a se instalarem nas diminutas áreas de reserva², liberando suas terras para a colonização e a monocultura, principalmente da cana-de-açúcar e da soja, incentivadas por programas de fomento estatal.

Na década seguinte, as lideranças indígenas aproximaram-se de outros movimentos políticos da sociedade e conseguiram fundar a primeira entidade de representação nacional indígena³ que passou a defender as bandeiras da autodeterminação e da demarcação de terras.

O intenso ativismo dos indígenas e de seus apoiadores durante os debates da Assembleia Constituinte resultou no capítulo específico da Constituição Federal de 1988 sobre seus direitos, no

qual se rechaçou a concepção de transitoriedade, assegurou-lhes direitos permanentes, coletivos e a capacidade para, sem qualquer intermediação ou tutela, exercerem direitos e defenderem suas pretensões judicialmente. Instituiu-se, portanto, verdadeiro direito de existência, o direito de ser e de manter-se índio

A diuturna campanha, vigília e presença dos indígenas no Congresso Nacional derrotou diferentes setores com interesses econômicos na exploração das terras ocupadas pelos povos originários. Embora vencidos, tais setores mantêm constante articulação para limitar direitos conferidos constitucionalmente aos povos indígenas, como se verá adiante.

Comprometida com a proteção da diversidade cultural, a nova ordem constitucional estipulou o respeito às tradições, à organização social, aos costumes, línguas e modo de vida dos indígenas. O pleno exercício dos direitos culturais, a valorização e a difusão das manifestações culturais foram objeto de garantia e os bens de natureza material e imaterial eleitos como patrimônio cultural brasileiro.

A circunstância de não corresponderem à representação simbólica do selvagem exótico deixou de repercutir na esfera de direitos dos indígenas, pois eles agora detêm o direito à diferença cultural, sem riscos de o contato interétnico e eventuais mudanças em seu modo de vida serem interpretados como incorporados à denominada (de maneira equivocada) comunhão nacional.

a cultura indígena em nada se refere ao grau de interação com a sociedade nacional, mas com a maneira de ver e de se situar no mundo; com a forma de organizar a vida social, política, econômica e espiritual de cada povo. Neste sentido, cada povo tem uma cultura distinta da outra, porque se situa no mundo e se relaciona com ele de maneira própria (GERSEM BANIWA, 2006, p. 46)

A despeito de não ter descrito as cosmovisões dos povos indígenas, tal como fizeram as Constituições do Equador e da Bolívia, a Constituição brasileira pressupôs a igualdade das

culturas pertencentes aos vários grupos que compõem nossa sociedade, conferindo a liberdade de os indivíduos escolherem suas próprias expressões culturais. Dessa maneira, no plano constitucional não há conceitos de evolução ou involução dos indivíduos, superioridade ou inferioridade entre os grupos étnicos. As diferentes culturas ocupam o mesmo patamar de cuidado e proteção por parte do Estado.

Pode-se dizer que os direitos coletivos conferidos aos indígenas possuem dupla natureza. Há o direito difuso à diversidade cultural, alusivo à existência e à manutenção dos diversos povos e que pertence a toda humanidade. Em outro viés, há o direito concernente a determinada coletividade, titularizado de forma conjunta somente pelos integrantes dela, sem vincular-se a nenhum deles em especial (MARÉS, 2002, p. 52).

Na esfera internacional, o direito coletivo à existência dos indígenas também é amplamente garantido e caminhou da abordagem integracionista do primeiro instrumento internacional para o rol de princípios concebidos pela Convenção n.º 169, da OIT⁴, de 07/06/1989 que consagrou o respeito à cultura, à integridade e a autodeterminação dos povos originários.

Em junho de 2007, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Declaração Sobre os Direitos dos Povos Indígenas com normas mínimas para garantir a sobrevivência, dignidade, bem-estar e os direitos desses povos. Nove anos depois, foi a vez da Organização dos Estados Americanos (OEA) aprovar a sua Declaração sobre o tema, reconhecendo o direito à identidade e integridade culturais, e protegendo a cosmovisão dos povos ameríndios e comunidades tribais, seus usos, costumes, culturas, crenças espirituais, línguas e idiomas e a propriedade sobre suas terras e territórios.

2. TERRITORIALIDADE: DIREITO ORIGINÁRIO À TERRA

Diferentemente da sociedade envolvente, os indígenas não consideram apenas o conteúdo patrimonial das terras que ocupam

e muito menos exercem sua posse exclusivamente sob as lentes da exploração econômica dos recursos naturais.

A territorialidade para as comunidades indígenas tem significados outros que extrapolam os meros aspectos físicos do espaço geográfico. Há um conteúdo metafísico relacionado à visão sagrada da natureza e aos aspectos espirituais da cosmologia indígena. Os elementos naturais estão ligados aos espíritos e deuses das crenças tradicionais, guardam os ancestrais mortos e não devem ser controlados pelos seres humanos:

[...] os índios sentem-se parte da natureza e não são nela estranhos. Por isso, em seus mitos, seres humanos e outros seres vivos convivem e se relacionam. Intuíram o que a ciência empírica descobriu: que todos formamos uma cadeia única e sagrada de vida, por isso, a atitude de respeito em relação à natureza. [...] Para os índios, o invisível faz parte do visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena.

[...]

Em outras palavras, os deuses indígenas não existem sem a natureza real e concreta. Assim, os índios nunca buscam controlar e dominar a natureza, mas tão-somente compreendê-la, para que se sirvam dela com respeito para tirar o seu sustento e a cura para as doenças consideradas como o resultado da transgressão das leis da natureza e da vida. Para as comunidades indígenas, a natureza não é um recurso manipulável, mas um habitat, uma casa, um lugar em que se está e onde se vive. Para os índios, o território é um lugar sagrado, no sentido de que ele é o próprio gerador da vida. (LUCIANO, 2006, p. 102-103)

A terra é parte essencial da existência dos povos indígenas que sem ela não conseguem manter as relações sociais, políticas, familiares e de etnodesenvolvimento necessárias à sua própria sobrevivência. É o elo que une, de modo mais firme, os componentes da comunidade, possibilitando a preservação e a transmissão do modo próprio de viver.

Porque a terra, para cada um de nós, é muito mais do que um pequeno pedaço de terra negociável. Nós temos uma relação espiritual com a terra de nossos ancestrais. Nós não negociamos direitos territoriais porque a terra, para nós, representa a nossa vida. A terra é mãe e mãe não se vende, não se negocia. Mãe se cuida, mãe se defende, mãe se protege (GUAJAJARA, 2013)

Notadamente para os Guarani e Kaiowá a terra é componente do próprio corpo, lugar de pensar, viver e sentir o mundo, onde crescem os alimentos, tal como pessoas, crianças, jovens, velhos e ancestrais. As vidas e a sociabilidade estão intrínseca e cosmologicamente relacionadas ao território tradicional, e que, portanto, este não poderia ser em outro lugar.

Logo, somente há preservação do direito à diferença cultural, em toda a sua extensão, quando garantidos os direitos territoriais aos indígenas. Assegurar a posse de suas terras é afirmar o direito à própria existência.

A terra é o estopim dos conflitos e das muitas violências praticadas contra os povos indígenas. É contínuo o processo de expropriação resultante dos modelos estatais desenvolvimentistas que pressupõem aproveitamento de recursos (minerais, hídricos e vegetais) e desconsideram os modos de vida dos povos indígenas. Outra parte dos conflitos resulta do fato de os governos terem no curso da história indevidamente concedido títulos de propriedade privada sobre as terras de ocupação tradicional indígena, situação que traz repercussões até hoje com centenas de ações judiciais que discutem a posse dessas áreas.

No entanto, não se pode esquecer que os direitos territoriais indígenas são naturais, preexistentes a qualquer regulamentação legal ou constitucional e prescindem de leis para terem vigência e reconhecimento (SILVA, 2016). É a teoria do indigenato que confere essa espécie de título originário e congênito da posse aos indígenas, primeiros ocupantes das terras (MENDES JUNIOR, 1912, p. 58).

O texto de 1988 apenas reafirma, em seu art. 231, o caráter originário dos direitos territoriais, aprimorando os já existentes que

não dependem da efetivação dos processos administrativos de demarcação, cujos deslindes são meramente declaratórios e não constitutivos de direitos.

O histórico legislativo de reconhecimento da posse e do domínio dos indígenas sobre as terras ocupadas foi descrito no voto do Ministro Edson Fachin, relator na repercussão geral do recurso extraordinário nº.1.017.365, em que o Supremo Tribunal Federal (STF) definirá – de forma vinculante – o estatuto jurídico das relações de posse das áreas de tradicional ocupação indígena.

Ainda que o resultado do julgamento permaneça indefinido, aguardando o posicionamento dos demais Ministros, mostra-se significativa a minuciosa análise realizada por Edson Fachin que, citando a história do Brasil e das leis, reconheceu que as questões possessórias estão relacionadas aos direitos fundamentais dos povos indígenas, devendo ser consideradas cláusulas pétreas, inatingíveis pelo constituinte reformador, exigíveis ao Estado como dever estrutural e sujeitos aos princípios da vedação do retrocesso e da máxima eficiência das normas constitucionais.

O relator afastou qualquer pretensão de que as dezenove determinantes fixadas pela Corte Constitucional no precedente Raposa Serra do Sol, dentre elas a tese do marco temporal⁵, sejam entendidas como de caráter geral, vinculantes e aptas a impedir o reconhecimento dos direitos territoriais aos indígenas. O caráter não vinculante dessas condicionantes já havia sido decidido em oportunidade anterior pelo pleno do STF (Supremo Tribunal Federal. Tribunal Pleno. AR n.º 2.686. Relator: Ministro Luiz Fux. Trecho do Voto do Ministro Luiz Edson Fachin. Julgamento Virtual de 26.03.2021 a 07.04.2021).

Deixou claro que a última Assembleia Constituinte não escolheu marco temporal para o reconhecimento desses direitos originários, tampouco trouxe dispositivo que pudesse induzir o intérprete equivocadamente a tal entendimento. Ao contrário, reforçou o instituto do indigenato que, em sendo muito anterior à promulgação de 1988, não permite que ela seja caracterizada como o marco definidor de direitos.

3. AS INICIATIVAS LEGISLATIVAS QUE AMEAÇAM AS CONQUISTAS HISTÓRICAS

O transcurso de mais de duas décadas a partir da mudança constitucional não refletiu em ações governamentais efetivas de maior proteção jurídica aos indígenas. O atraso na demarcação das terras indígenas permitiu toda sorte de ataques aos indígenas, tanto em processos judiciais que questionam a posse de áreas tradicionalmente ocupadas, quanto em iniciativas legislativas que visam unicamente reduzir garantias e retirar direitos conquistados.

A desinformação – ou a informação intencionalmente equivocada – continua causando danos e servindo de fundamento para equivocadas interpretações jurídicas dos dispositivos constitucionais, quase sempre de forma a cercear os direitos das populações originárias.

O acolhimento dos índios como uma categoria sociocultural diferenciada de pleno e permanente direito dentro da nação suscitou uma feroz determinação retaliativa por parte do sistema do latifúndio, que hoje ocupa vários ministérios, controla o Congresso e possui uma legião de serviçais no Judiciário. Chovem, de todas as instâncias e níveis dos poderes constituídos, tentativas de desfigurar a Constituição que os constituiu, por meio de projetos legislativos, portarias executivas e decisões tribunalícias que convergem no propósito de extinguir o espírito dos artigos da Lei Maior que garantem os direitos indígenas. (CASTRO, 2015, p. 19-20)

Apesar da ampla legislação protetiva, discursos discriminatórios e de ódio contra os povos indígenas tem sido frequente e cada vez mais disseminados. Os Poderes Executivo e Judiciário insistem em interpretar os direitos indígenas com os superados modelos de integração e de defesa da propriedade privada civil. Quando não são os próprios responsáveis, permitem iniciativas de lei que ressuscitam dispositivos debatidos e repelidos pelo constituinte originário.

Os últimos dois anos foram palco de uma série de proposições legislativas com conteúdo inconstitucional em relação aos povos originários, algumas inertes há anos no Congresso Nacional, tiveram acelerados seus trâmites em 2021. É o caso do projeto de lei (PL) n.º 3.729/2004, aprovado pela Câmara dos Deputados, que retirou a obrigatoriedade do licenciamento ambiental para os empreendimentos em terras tradicionalmente ocupadas que ainda não tenham tido demarcação homologada.

Nascido do atual mandatário do Executivo, o PL n.º 191/2020 ambiciona permitir pesquisas e lavras de recursos minerais e hidrocarbonetos e o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica dentro das terras indígenas. Já o PL n.º 2633/2020 visa regularizar terras invadidas que são objeto de grilagem, transferindo-as para pessoas que praticaram diversos crimes, incluindo o homicídio de indígenas em disputas territoriais.

O PL n.º 490/2007 originalmente pretendia modificações no Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001/1973), agora tenta emplacar pela via legislativa a tese do marco temporal, rechaçada pelo texto constitucional e que está em vias de ser definitivamente julgada e sepultada pelo STF.

Os argumentos jurídicos para a declaração de inconstitucionalidade de todos esses projetos são extensos. A íntima e profunda ligação entre o princípio da dignidade da pessoa humana e o direito dos indígenas às terras tradicionalmente ocupadas, confere a eles a qualificação de cláusula pétrea, sendo imutáveis pelo legislador ou por emendas à Constituição. A nítida tentativa de desconstituir as conquistas anteriormente concretizadas fere o princípio da proibição do retrocesso.

O conteúdo deles equivale a profundas involuções quanto aos direitos e garantias fundamentais dos povos indígenas. Dentre eles, o substitutivo apresentado pelo deputado Arthur Maia ao PL 490 tenciona proibir a ampliação de terras já demarcadas, recriar reservas indígenas e fixar mecanismo de supressão de direitos utilizando critérios absolutamente assimilacionistas, como a alteração dos traços culturais da comunidade para medir a suposta

essencialidade da terra para os indígenas. Na hipótese de não ser considerada essencial, autoriza a União a dar outra destinação às terras indígenas.

O substitutivo ignora o dinamismo de qualquer cultura e reacende o simbolismo do indígena do passado como único a deter a identidade étnica, exigindo que os traços culturais sejam estáticos no tempo, tal qual uma fotografia de quando os europeus violentamente invadiram esse espaço. O deputado Arthur Maia acredita que, por utilizarem alguns códigos da dita sociedade ocidental, comunidades inteiras não podem ser consideradas indígenas. Ignora que nenhuma cultura é estática, todas estão em constante ressignificação.

Após pesquisas que resultaram na obra “Do índio ao bugre”, Roberto Cardoso de Oliveira destaca que grupos que migraram para as cidades há mais de uma geração ainda permanecem índios (OLIVEIRA, 1976), ou seja, não “perdem a cultura”, eles ressignificam, tanto no aspecto simbólico, como nos espaços físicos em que vivem. As teorias antropológicas de Barth (1998) apontam que a identidade não é simplesmente dada a alguém, a identidade é dinâmica, ressignificada conforme seu momento histórico, suas relações.

(...) A consulta é prévia exatamente porque é de boa-fé e tendente a chegar a um acordo. Isso significa que, antes de iniciado o processo decisório, as partes se colocam em um diálogo que permita, por meio de revisão de suas posições iniciais, se chegar à melhor decisão. Desse modo, a consulta traz em si, ontologicamente, a possibilidade de revisão do projeto inicial ou mesmo de sua não realização. Aquilo que se apresenta como já decidido não enseja, logicamente, consulta, pela sua impossibilidade de gerar qualquer reflexo na decisão. [...]. A Convenção 169 não deixa dúvidas quanto a esse ponto: a consulta antecede quaisquer medidas administrativas e legislativas com potencialidade de afetar diretamente povos indígenas e tribais. (DUPRAT, 2014)

Infere-se que, todas as mencionadas alterações legislativas afrontam os artigos 19, da Declaração das Nações Unidas sobre os

Direitos dos Povos Indígenas e 6º, da Convenção 169 da OIT, no sentido de que os povos interessados deveriam ser consultados cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente, para que tenham o direito de dizer o que compreendem do projeto/intervenção e possam influenciar no processo decisório sobre as medidas. Trata-se corolário da autodeterminação dos povos, princípio do direito internacional sedimentado no art.4º, III, da Constituição da República, e que deve ser reconhecido aos povos indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a chegada do colonizador europeu, quando ainda extensão de Portugal, o Brasil impôs uma transformação forçada aos povos originários. Ao longo dos séculos, diversas foram as armadilhas para exterminá-los, dentre elas a sua descaracterização identitária e a expropriação de seus territórios, obstaculizado o seu modo de vida tradicional.

A disputa pela terra traz consigo relações antagônicas históricas e assimétricas que prejudicam a reprodução física e social das minorias étnicas. A ignorância do senso comum que determina que “lugar de índio é na reserva” aponta para o desconhecimento geral dos processos históricos de despejo territorial e da imposição de assimilação cultural pelos indígenas.

A usurpação dos territórios acarreta consequências no presente, pois impede o etnodesenvolvimento e promove intensos conflitos fundiários entre indígenas, setores do agronegócio e com os detentores de interesses econômicos na exploração dos recursos naturais existentes em terras de ocupação tradicional.

O governo brasileiro e suas instituições não conseguiram assegurar os direitos constitucionais que são fruto da intensa mobilização política dos indígenas. Ao tempo em que continuam se organizando para reivindicar direitos, os povos indígenas são criminalizados, marginalizados e vulnerabilizados, dificultando

sua inserção nos espaços públicos de debates e na democracia representativa.

Até hoje não se estabeleceu entre as comunidades indígenas e a sociedade majoritária relação amistosa apta a promover de verdade a interculturalidade prevista no texto constitucional e na Convenção 169, da OIT. A disputa de visões de mundo e das formas de explorar e sentir a terra, dentro de relações de poder assimétricas, continua permitindo a violação de direitos e a prática sistemática de violências contra a coletividade indígena.

Nas disputas territoriais podem ser compreendidas as tensões e contradições das políticas públicas do Estado brasileiro que tem a obrigação constitucional de realizar a demarcação de terras indígenas e, contraditoriamente, promove propostas de lei que visam autorizar a exploração de recursos naturais e incentivar o agronegócio nas terras tradicionais.

No grave cenário de violações, constata-se a necessidade de instar o governo brasileiro a cumprir o seu papel na preservação da vida e na manutenção da cultura dos povos originários, respeitando a sua existência e os seus diferentes modos de habitar a terra, promovendo a autonomia e as iniciativas sociais e econômicas em vista de garantir a sociobiodiversidade e bem-estar comum.

REFERÊNCIAS

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). Constituições Nacionais e povos indígenas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021, pp. 206-227.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF- FENART, J. Teorias da etnicidade. Trad. de Élcio Fernandes. São Paulo, UNESP, 1998, pp. 185-227.

BRAND, Antonio. O confinamento e o seu impacto sobre os Pai-Kaiowá. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

CASTRO, Viveiros de. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 19-20

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas. São Paulo: Ubu, 2017.

_____. Os direitos do índio: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DUPRAT, Débora. A Convenção 169 da OIT e o direito à Consulta Prévia, Livre e Informada. Revista culturas jurídicas, v. 1, Núm. 1, 2014.

GUAJAJARA, Sônia. Manifestação oral de Sônia Guajajara na sessão de debate da PEC 215. 13/08/2013, Comissão de Legislação Participativa da Câmara dos Deputados.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2001.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 155-172.

_____. A identificação como categoria histórica. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade (org.). Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 – 2002. Rio de Janeiro: Contra capa/Laced/CNPq/FAPERJ, 2005, pp. 29-74.

LUCIANO, Gersem dos Santos Baniwa. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.

Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MENDES JUNIOR, João. Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos. São Paulo: Hennes Irmãos, 1912, pp. 58.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O movimento indígena, a mobilização da sociedade civil e a Constituinte. In: A presença indígena na formação do Brasil. OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Orgs.). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006, pp. 191-194.

_____. Ensaio em antropologia histórica. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.

_____. Perícia antropológica. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (coord.). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília/Rio de Janeiro/Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/LACED/Nova Letra, 2012, pp. 125-140.

_____. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

SILVA, José Afonso da. Parecer sobre Marco Temporal e Renitente Esbulho. São Paulo, 2016. Encontrado em: http://www.mpf.mp.br/atualizacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs_artigos/jose-afonso-da-silva- parecer-maio-2016-1.pdf

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso (orgs.). Além da tutela: bases para uma nova política indigenista, III. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002, pp. 49-61.

URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera; PRADO, José Henrique. O impacto do processo de territorialização dos Guarani Kaiowá no

sul de Mato Grosso do Sul. In: *Tellus*, ano 15, n. 29, p. 49 – 71, jul./dez. 2015.

NOTAS

[1] As estratégias de resistência e a organização coletiva dos indígenas refletiram notável renovação das leis e tratados firmados pelo Brasil no século XX. O tratamento avançou até o atual estágio de reconhecimento do direito coletivo de existirem conforme e de acordo com suas diferenças culturais.

[2] Entre 1915 e 1928, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) demarcou em Mato Grosso do Sul as seguintes reservas para os Guarani Kaiowá, com aproximadamente 3.600 hectares cada uma delas: Dourados (Dourados), Caarapó (Caarapó), Amambai e Limão Verde (Amambai), Taquaperi (Coronel Sapucaia), Sessoró (Ponta Porã), Pirajuí (Sete Quedas) e Porto Lindo (Japorã). (URQUIZA; PRADO, 2015, p. 52). A criação desses espaços unia dois pensamentos, o da civilização pelo trabalho e o da transitoriedade do índio (LIMA, 2005 p. 39).

[3] A União das Nações Indígenas foi criada em 1980 e um ano depois passou a ser identificada pela sigla UNI, escolhida no primeiro encontro de lideranças (OLIVEIRA, 2006, p. 193).

[4] Entre 1882 e 1943, indígenas Guarani e Kaiowá eram alvo de recrutamento, inclusive por parte do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), para o extenuante trabalho nos ervais, transportando fardos pesados e operando fornos da Companhia Matte Larangeira, empresa fundada por Tomás Laranjeira que recebeu a concessão de exploração da erva-mate, em grandes extensões das terras habitadas por essas etnias (BRAND, 1993).

[5] Convenção n.º 107, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 05/06/1957.

[5] Em resumo, a tese do marco temporal restringe o direito à demarcação territorial apenas aos indígenas que estivessem em posse de suas terras na exata data da promulgação da Constituição Federal vigente, em 5 de outubro de 1988. Aceitá-la acarretará negar toda a história de expulsão dos povos originários de seus territórios e exigirá dos indígenas provas sobre as violências que sofreram em vários séculos, ignorando suas tradições e histórias orais, as quais são normalmente desconsideradas nos processos judiciais.

A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E AS PRÁTICAS INTERCULTURAIS: UMA ANÁLISE DO DESENVOLVIMENTO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DIFERENCIADA TERENA EM MIRANDA - MS COMO DIREITO FUNDAMENTAL

Eduardo dos Santos Rodrigues

Resumo: Este artigo analisa o desenvolvimento da educação escolar indígena e de suas práticas interculturais no atendimento às comunidades Terena na região em Miranda - MS, pelos sistemas de ensino, como direito fundamental adquirido. Historicamente até 1988, os povos indígenas no Brasil estavam submetidos à “tutela” do Estado por serem considerados “atrasados”, e incapazes de se autogovernarem, e sob essa ótica, a educação escolar por muito tempo serviu de instrumento para sua “civilização”. No entanto, a Constituição Federal de 1988 e outros textos legais subsequentes reconheceram aos índios, o direito a uma educação escolar diferenciada e intercultural, proporcionando o direito de geri-la e protagonizar em suas comunidades. O trabalho teve como objetivo analisar até que ponto esses direitos adquiridos tem sido considerado pelo poder público no desenvolvimento dessa educação e de suas práticas interculturais nas comunidades Terena em Miranda. Ele foi desenvolvido por meio de revisão bibliográfica, observação e pela experiência do próprio autor que é indígena aldeado na comunidade de Lalima. Considera a pesquisa relevante pelo fato dela poder oferecer elementos fundamentais a comunidade, professores e lideranças indígenas para reflexão sobre a temática. A pesquisa revela que ainda há uma distância entre a o direito estabelecido e a realidade concreta.

Palavras-chave: Educação; direitos indígenas; interculturalidade; tutela.

INTRODUÇÃO

O direito indígena à educação escolar diferenciada e as suas práticas interculturais no Brasil encontra-se assegurado na

Constituição Federal de 1988, artigos, 210 e 231 e, em outros textos subsequentes como Lei de Diretrizes e Base da Educação nacional, art. 78 e 79; Resolução do Conselho Nacional de Educação Básica, 3/99 e Plano Nacional de Educação (2001).

A Constituição brasileira ao reconhecer esses direitos aos índios passa ser considerada um marco na maneira do Estado de se relacionar com esses povos, visto que até então, eles eram tratados como seres “primitivos”, “atrasados”, e incapazes, (BRASIL, 1916, art. 6º, III) de se autogovernar que necessitavam de ser tutelados pelo Estado, a quem caberia a tarefa de “criar passagem”, (SOUZA LIMA, 2015, p. 430) para a civilização integrando-os a sociedade nacional para serem considerados cidadãos de direito.

Como sabemos, toda educação escolar e suas práticas de ensino, sempre está relacionado a política de Estado e tem a “missão de reprodução do *modus pensanti, modus operandi e do modus vivendi* [...], de determinada sociedade”, (LUCIANO, 2019, p. 59). Assim, por muito tempo a educação escolar tornou-se instrumento eficiente para isso no Brasil.

Suas práticas desconsideraram os princípios tradicionais da educação indígena, línguas, cultura, saberes e processos próprios de aprendizagens, “concepções pedagógicas” e a “diversidade étnica”, (GUIMARÃES, 2014, p. 16), e tudo isso tinha como único objetivo o de impor os valores ocidentais e transformá-los em “mão-de- obra barata para abastecer o mercado de trabalho”, (GUIMARÃES, 2014, p. 22) regional. O que não foi diferente com os Terena em Miranda.

Todavia, o Estado brasileiro, por força da mobilização indígena, ao reconhecer o direito desses povos, à terra, saúde, cultura e educação diferenciada, etc., abandonou a ideologia etnocêntrica (“atrasados” e “incapazes”) a eles atribuída, reconheceu o direito de permanecerem eles mesmos e suas “plena capacidade civil [...]”, (OLIVEIRA, 2016, p. 293), de cidadãos capazes de decidirem por si mesmos, sem precisarem negar suas identidades, pondo “um fim jurídico no regime tutelar”, (SOUZA LIMA, 2015, p. 440).

Com isso, retirou a incumbência da educação escolar das “amarras” da FUNAI, sua antiga tutora, transferindo para o Ministério da Educação. Esse novo ordenamento jurídico proporcionou aos indígenas o direito de gerir e protagonizar a educação aos modos próprios, atuar como docentes em suas comunidades, (re)elaborar seus projetos de escola aos modos específicos, diferenciados e interculturais. Também de “utilizar suas línguas e processos próprios de aprendizagens” (BRASIL, 1988, art. 210), na produção e transmissão de conhecimentos para o fortalecimento da identidade e autonomia.

No entanto, passados trinta anos da promulgação da Carta Magna de 1988 e, o fato da educação escolar indígena diferenciada e suas práticas interculturais serem consideradas uma experiência “jovem”, em construção no seio das comunidades indígenas – especificamente entre os Terena em Miranda – é que se justifica a necessidade dessa análise. É nesse contexto, portanto que o presente trabalho teve como objetivo analisar a educação escolar indígena e suas práticas interculturais entre os Terena, e até que ponto os direitos conquistados estão sendo considerados no atendimento às comunidades pelo poder público.

A pesquisa é fruto de um trabalho realizado entre os meses de junho e julho de 2021, como requisito parcial para aprovação na disciplina de “Antropologia, Direito e territórios tradicionais”, do programa de pós-graduação, Mestrado em Antropologia social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Os resultados da pesquisa demonstram que apesar de haver uma ampla legislação que ampara a educação escolar indígena e suas práticas interculturais e, dos esforços das secretarias estaduais e municipais em atender as comunidades Terena em Miranda, ainda há dificuldades na implementação e atendimento pelo poder público para que de fato se concretize a verdadeira educação escolar indígena diferenciada.

A metodologia utilizada nesse estudo foi de revisão bibliográfica e principalmente da experiência do próprio autor, (observação participante), que atua há mais de 10 (dez) anos como

educador na educação básica em Lalima, uma das três terras indígenas Terena em Miranda e, considera o trabalho relevante pelo fato de que seus resultados possam oferecer elementos necessários as comunidades indígenas, professores e lideranças indígenas para reflexão e tomadas de decisões em relação a implementação da educação escolar indígena diferenciada nas comunidades Terena como direito adquirido.

No decorrer do seu conteúdo o artigo busca fazer primeiramente uma definição do conceito de educação escolar indígena, posteriormente trata das leis de educação escolar indígena, em seguida discute os direitos relacionados a educação escolar entre os Terena em Miranda e por fim as conclusões.

1. EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DIFERENCIADA

A Educação escolar indígena no Brasil tem seus princípios com base nas ideias do movimento indígena, a partir das décadas de 70 e 80, os quais, insatisfeitos com o modelo de educação nacional a que lhes era submetido até então, passaram a desenvolver experiências paralelas de educação escolar com apoio da sociedade civil organizada (ONGs e antropólogos) na produção de materiais didáticos específicos, cartilhas e apostilas, (FERREIRA, 2001, p. 88), em consonância com a realidade indígena.

Como se isso não bastasse, trataram de assegurar oficialmente na Constituição Federal de 1988, (artigos, 210 e 231), outros direitos também como assistência à saúde, território, cultura etc. Educação diferenciada, não no sentido inferior, mas, no sentido cultural, isso porque no Brasil, os povos indígenas “possuem línguas, costumes e tradições diferentes da sociedade nacional”, (MEC/SEF, 2005, p.12). E na prática cotidiana, trabalha não só os conhecimentos “universais” como também os conhecimentos próprios. Segundo Gersem dos Santos Baniwa, em outras palavras, a educação escolar indígena:

“diz respeito aos processos de transmissão e produção de conhecimentos não-indígenas e indígenas por meio da escola, que é uma instituição própria dos povos colonizadores. A educação escolar indígena refere-se à escola apropriada pelos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, necessários e desejáveis, a fim de contribuir com a capacidade de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global (SANTOS, 2006, p. 129)”.

Nessa concepção, a educação escolar indígena deixa para trás a ideia de valorizar somente os conhecimentos ocidentais, adquire novos conceitos que, na prática, devem proporcionar às populações indígenas “conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades, indígenas ou não”, necessários a sua sobrevivência na relação com a sociedade envolvente e, na luta por suas demandas, possibilita também a sistematização de seus conhecimentos, com objetivo de valorização “de suas identidades étnicas, [...] línguas e ciências”, (BRASIL, 1996, art. 78). Na prática cotidiana, significa que os conhecimentos indígenas e não indígenas deverão dialogar-se com outros conhecimentos, caracterizando numa educação Intercultural.

2. O DIREITO À EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DIFERENCIADA

A Educação escolar indígena diferenciada e suas práticas interculturais encontra respaldo legal primeiramente na Constituição Federal de 1988, no Artigo 231, que reconhece o direito “aos índios à sua organização social, línguas, costumes, crenças e tradições, [...]”, (BRASIL, 1988, art. 231), isto é, que reconhece que os índios têm o direito de permanecer eles mesmos, sem terem que abandonar suas culturas, deixando para trás a necessidade da tutela do Estado.

Reconhece desta forma, os indígenas como povos diferentes não no sentido de “atrasados”, mas diferentes no sentido cultural, emergindo assim uma nova maneira de se relacionar com os povos indígenas. No Artigo 210, estabelece que o “ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”, (CF, art. 210), o qual deixa claro que, além de reconhecer os índios como diferentes culturalmente, concede o direito de utilizar as suas língua no processo de produção e transmissão de conhecimentos e aprendizagem, não como processo transitório para a “civilização” mas, como instrumento necessário para facilitar a aprendizagem da criança indígena na produção de conhecimentos.

Os direitos que não couberam na Lei maior do país, encontram detalhamentos em outros textos e leis subsequentes, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, que dispõe de dois Artigos (78 e 79), sobre a Educação Escolar Indígena como uma educação escolar “bilíngue e intercultural” (Art. 78), reafirmando a possibilidade dos povos indígenas utilizarem suas línguas como instrumento facilitador na aprendizagem, a fim de proporcioná-los:

- I- [...] a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências e;
- II- garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias, (BRASIL, 1996, art. 78).

Nesse entendimento torna explícito que a interculturalidade, na prática, deve proporcionar aos indígenas tanto os conhecimentos científicos não indígenas como outros conhecimentos indígenas, onde nenhum se sobreponha a outro, mas que esses conhecimentos se inter-relacionem, dialoguem,

buscando empoderar os sujeitos indígenas num diálogo menos desigual. (LUCIANO, 2019, p. 60)

O Parecer do Conselho Nacional de Educação nº 14/99 apresenta fundamentos da educação escolar indígena, determina a estrutura de funcionamento para a escola indígena, propõe ações concretas em prol da educação escolar indígena e estabelece a necessidade da criação da “categoria escola indígena” nos sistemas de ensino, como forma de “assegurar autonomia as escolas indígenas, para projeto pedagógico, para manutenção do cotidiano escolar”, (Parecer CEB 14/99). Define também competências para a oferta de Educação Escolar Indígena, menciona a formação de professores indígenas e a flexibilização do currículo da escola indígena.

A Resolução CEB nº 03, de 10 de novembro de 1999, nos artigos 5º e 8º, define Diretrizes Curriculares Nacionais e normas quanto ao funcionamento das escolas indígenas no que diz respeito à formulação do projeto pedagógico, calendário, organização e gestão própria e competência de cada ente federado – União, Estados e Municípios.

O Plano Nacional de Educação, (PNE), promulgado em 9 de janeiro de 2001, dispõe de um capítulo sobre a educação escolar indígena. Apresenta diretrizes, objetivos e metas a serem alcançados no seu processo de desenvolvimento, destaca a oferta da universalização dos programas educacionais aos povos indígenas, que assegura autonomia às escolas indígenas no Projeto Político Pedagógico, recursos financeiros, e a garantia da participação das comunidades indígenas nas decisões quanto ao funcionamento das escolas indígenas.

Para que tudo isso se concretize, o PNE, (2001) reforça a necessidade da criação da “categoria escola indígena” nos sistemas de ensino para assegurar o modelo de educação escolar “indígena intercultural” e bilíngue e sua regulamentação nos sistemas de ensino.

O Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), documento formativo lançado pelo Ministério da

Educação e Cultura (MEC) em 1998, relançado a 2ª edição em 2005, oferece subsídios pedagógicos aos professores das escolas indígenas, faz referência a educação escolar indígena como “diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue, específica e diferenciada”.

No âmbito do Estado de Mato Grosso do Sul, a Resolução CEE nº 10.647 de 28 de abril de 2015, fixa normas para oferta da educação escolar indígena no sistema estadual, regulamenta sua oferta e estabelece normas no âmbito da educação básica e também da proposta pedagógica. A Resolução SED nº 2.960, de 27 de abril de 2015, define diretrizes para a educação escolar indígena do Território Etnoeducacional Povos do Pantanal, além dos povos Guató, Kadiwéu, Kinikinau, os Terena que também fazem parte desse território.

Convém observar que, até o momento da pesquisa, a Secretaria Municipal de Educação ao ser consultada, a resposta foi de que não dispõe de normas, decretos, ou resoluções que tratam da educação escolar indígena, mas, seguem como base a legislação estadual. Contudo, como se percebe a educação escolar indígena no Brasil, assim como no Estado de Mato Grosso do Sul, encontra um amplo respaldo na legislação concedendo direitos aos povos indígenas uma educação escolar indígena diferenciada, inclusive a os Terena em Miranda-MS.

3. A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DIFERENCIADA ENTRE OS TERENA EM MIRANDA

Os Terena em Miranda estão localizados em três terras indígenas, Cachoeirinha, Lalima e Pílad Rebuá e perfazem um total de 8.000 (oito mil) indivíduos aproximadamente (SESAI, 2021). Da cultura tradicional Terena, muita coisa mudou, no modo de vida, na língua, costumes, religião, alimentação, moradia etc., devido ao longo processo de interação com os outros povos no passado, portugueses, brasileiros e outros povos indígenas. Mas, é certo que

ainda conservam muitos outros traços culturais que as vezes passa despercebido através de um ligeiro olhar.

Na economia atualmente, cultivam a terra, plantam milho, feijão, abóbora, mandioca, maxixe etc. e o excedente, vendem na cidade. Outra parcela da população trabalha como funcionários públicos da saúde (motoristas, agentes de saúde, auxiliar de enfermagem e enfermeiros), da educação (professores e equipe administrativa). Recebem aposentadorias, pensões, Bolsa Família do governo federal e cesta básica do programa Segurança Alimentar do governo estadual como assistência de apoio a famílias carentes. Muitos indígenas também saem das aldeias para trabalhar na cidade como pedreiros, carpinteiros, ajudante em supermercados, nas fazendas vizinhas, usinas de cana-de-açúcar e colheita da maçã no sul do país para complementar a renda.

No campo da educação, em cada comunidade Terena há prédios escolares construídos em alvenaria onde são ofertados a educação escolar desde a Educação Infantil ao 9º ano do Ensino Fundamental mantidos pelo município. Há também a oferta do Ensino Médio em cada nas três comunidades que funcionam em prédios escolares próprios mantidos pela Secretaria de Estado de Educação desde 2010, com exceção da Comunidade Pilad Rebuá que ocupa o prédio da escola Municipal.

A proposta de educação escolar indígena diferenciada entre os Terena em Miranda iniciou em 2002, com a oferta inicialmente do Ensino Fundamental de 1ª a 8ª série, após a Secretaria Municipal de Educação e Cultura, (SEMEC), consultar as três comunidades indígenas, (Cachoeirinha, Lalima e Pilad Rebuá), e obter as respectivas anuências. Depois solicitou as comunidades a escolha de um Diretor e um secretário escolar que juntamente com a secretaria fizeram a lotação dos professores indígenas, todos oriundos de cada comunidade Terena, para trabalharem nas escolas recém-criadas.

Embora na época, a maioria desses professores não tivessem habilitação específica, mesmo assim passaram a ministrar aulas assegurados pela Resolução CNE nº 3/99, que dá prioridade ao

professor indígena oriundo da comunidade com garantia de formação em serviço e “concomitantemente com sua própria escolarização”, (Resolução nº CEB 3/99, art. 6º)

No mesmo ano iniciou a oferta do Ensino Médio modulado pela Secretaria de Estado de Educação nas comunidades indígenas em Miranda, para a sua execução, procedeu da mesma forma como no município, com consulta e anuência as comunidades indígenas assim como determina a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, (OIT), artigo 6º, na qual “as comunidades indígenas devem passar por consultas prévias”.

No entanto, por haver um número menor demanda de alunos matriculados para o Ensino Médio e a falta de professores habilitados para atender as comunidades indígenas, esta etapa ocorreu de forma modulada, ainda como extensão da escola Estadual Caetano Pinto, localizada na cidade de Miranda até 2010, quando se criaram as escolas estaduais indígenas nas três comunidades Terena.

Os professores indígenas lotados nas escolas municipais e estaduais são, em sua maioria, professores indígenas oriundos de cada comunidade, com exceção da Escola Estadual Indígena Cacique Vicente de Almeida, localizada na comunidade Pilad Rebuá, onde há alguns professores não indígenas, mas, a informação que se pode apurar ocorre por opção da comunidade.

Como forma de suprir a necessidade de professores indígenas formados para atender as recentes escolas municipais criadas, no mesmo ano de 2002, a Secretaria Municipal de Educação em parceria com a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, iniciou o processo de formação de professores indígenas através de um projeto de Licenciatura com oferta do Curso Normal Superior indígena – habilitação Educação Infantil e séries iniciais, através da “pedagogia da alternância”, específico para formação de professores indígenas, na qual os professores em serviço, tem o tempo Universidade e o tempo comunidade.

Outro curso também oferecido foi pela Secretaria Estadual de Educação através do Centro de Formação de Professores Indígenas

(CEFPI), Curso Normal Médio Indígena, também com o objetivo de formar professores indígenas para suprir a demanda de professores da Educação Infantil e Séries Iniciais nas comunidades.

A partir de 2011 a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Aquidauana, através do Programa de Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND) também tem promovido a formação para professores indígenas, com o mesmo do projeto pedagógico, Tempo Universidade e Tempo comunidade, agora com objetivo de atender a demanda de professores indígenas nas comunidades nas etapas do 6º ano do Ensino Fundamental ao 3º ano do Ensino Médio, formando a primeira turma em 2014 e a segunda em 2018, com a participação de professores indígenas das três comunidades Terena de Miranda. Outro meio de formação de professores indígenas tem sido através de cotas nas Universidade Federais e Estaduais.

Com relação aos gestores das escolas indígenas em Miranda, os Diretores e secretários das escolas municipais são professores indígenas, em Lalima, a escolha desse profissional ocorreu através de eleição com a participação da comunidade, porém, o mesmo não acontece em outras comunidades, a escolha ainda é feita pela liderança juntamente ao prefeito, sem a participação da comunidade contrariando Resolução CEB n. 03/99, art. 3º.

Já nas escolas estaduais indígenas de Ensino Médio, os diretores e secretários, por força da legislação estadual. São professores não indígenas que ocupam essa função, apesar da reivindicação das comunidades indígenas nesse sentido à Secretaria de Estado de Educação – o sistema de ensino tem demonstrado resistência em atender as escolas indígenas. São barreiras burocráticas impostas pelo poder público que vai na contramão do reconhecimento da autonomia das escolas, também contrariando a Resolução CEB nº 3/99, que concede a possibilidade da própria comunidade indígena gerir a educação escolar, (Resolução CEB nº 3/99, art. 3º).

Essa situação, supostamente, dificulta o desenvolvimento da educação escolar indígena nas comunidades, visto que esses

profissionais não têm a formação específica para atuarem nas comunidades indígenas e, mesmo que se esforcem para atendê-las, não conseguirão entender os “projetos” de educação escolar indígena das comunidades a curto prazo, assim, atuarão conforme seus conhecimentos adquiridos para as escolas da cidade. A gestão nesse sentido, pode ficar reduzida meramente à execução de tarefas burocráticas da escola, deixando em segundo plano os projetos de educação escolar indígena, como: “valorização da cultura, fortalecimento e reafirmação a identidade e conquista da autonomia”.

O currículo e o calendário das escolas municipais indígenas seguem os mesmos da Rede Municipal de Ensino (REME), com adequação apenas da língua Terena como forma de valorização e revitalização. Nas escolas estaduais indígenas o currículo e o calendário escolar também seguem o mesmo da Rede Estadual com a inclusão das disciplinas de Língua Materna, Questões Indígenas e Sistema de Produção incluso na grade curricular. Essa situação demonstra que as escolas indígenas ainda estão realizando adaptação de currículo, o que Melià (1999) nos alerta:

[...] a adaptação de currículos e conteúdos pode ficar reduzido ao campo do folclórico e do óbvio; os professores podem ser cooptados pelo Estado pelas instituições, com efeitos mais destrutivos, precisamente porque parece que já foram satisfeitas as demandas e as exigências indígenas, (MELIÀ, 1999).

Nesse contexto, uma vez que a legislação oportuniza as comunidades indígenas a reelaborar o currículo e adequar o calendário específico a realidade de cada comunidade, não se tem observado ainda iniciativas das comunidades, muito menos por parte dos sistemas em abrir espaços para promover discussões a respeito do tema.

O Projeto Político Pedagógico, (PPP) das escolas municipais indígenas iniciou sua elaboração em 2009, com participação da

comunidade escolar, foi revisado em 2011, no entanto, nessa segunda vez teve somente a participação de professores.

Depois disso, foram enviados a SEMEC para análise, mas, até o momento da pesquisa não se teve notícia de que foram aprovados pela Secretaria municipal, dando respaldo às escolas indígenas, principalmente às propostas da comunidade escolar contidas nela - como eleição para direção escolar, conforme a Resolução CEB, 3/99, artigos, 5º e 8º - que estabelecem que a Proposta Pedagógica terá por base a característica de cada etnia, respeito à especificidade de cada povo e a participação da comunidade no modelo e gestão da escola indígena.

Já os PPP (Projetos Políticos Pedagógicos) das escolas estaduais todos os anos são revisados, adequados e atualizados, com exceção do ano de 2020, devido à pandemia do Coronavírus, (COVID-19), em que não foi possível realizar a revisão por recomendação do sistema de saúde, a fim de evitar a aglomeração de pessoas.

Em relação à produção de materiais didáticos específicos, em 2012, foi elaborado o livro “kalivonó”, na língua Terena com apoio e financiamento da Fundação Brasil e a participação de professores indígenas das três comunidades, com objetivo de servir de material de apoio a professores e alunos das séries iniciais. O programa do Governo Federal, “Saberes indígenas na escola”, coordenado pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, desde 2014, também vem dando apoio na produção de materiais pedagógicos específicos a cada escola Terena. No entanto, até o momento ainda não estão totalmente disponíveis nas escolas pela falta de impressão.

Quanto a necessidade da criação “categoria escola indígena” pelos sistemas de ensino mencionados pelo Parecer CNE nº 14/99, com objetivo de assegurar autonomia das escolas indígenas, o sistema estadual criou em 2002 no seu sistema, com atividade até os dias atuais. No entanto, durante os 4 (quatro) primeiros anos de sua criação, o Estado considerou a presença indígena na sua gestão,

todavia, ao trocar o chefe do poder executivo estadual, isso mudou, e não indígenas passaram exercer a gestão.

No âmbito Municipal não foi criada a categoria “escola indígena”, nem o núcleo de educação escolar indígena, existe apenas um professor indígena, denominado “coordenador das escolas indígenas”, que faz assessoria a equipe da secretaria, e, em outras vezes, repassa as informações necessárias às escolas indígenas.

Em 2015, SEMEC “elaborou” o Plano Municipal de Educação (PME/2015) com a participação de professores da Rede Municipal de Ensino e professores indígenas Terena. No entanto, nesse dia após apresentação das 20 metas contidas na proposta do PNE/2015, por um técnico da prefeitura, verificou-se a ausência de propostas específicas para educação escolar indígena dentro das 20 metas apresentadas pela SEMEC.

Ao ser questionada pelos indígenas, a SEMEC informou a todos que o tema “está incluído no plano, tanto indígena quanto quilombola”. Afirmação equivocada que na ocasião, não condizia com a realidade. Diante desses argumentos, observa-se nessa situação a presença do senso dominador etnocêntrico, herança da ideologia tutelar do Estado, ao ignorar a presença indígena na região tratando “todos como iguais”, e ao considerar que educação escolar indígena estava dentro das metas, contradiz o que a LDB/1996 estabelece em relação ao currículo das escolas que, além de base comum nacional deve ser complementado pela “parte diversificada exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela” (BRASIL, 1996, art. 26).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos resultados obtidos até aqui neste trabalho, percebe-se que o atendimento da educação escolar indígena diferenciada, e suas práticas interculturais em Miranda pelo poder público, ainda constituem um desafio em construção, presente entre as comunidades Terena na região. Apesar de haver uma ampla

legislação que orienta e ampara o atendimento da educação escolar indígena diferenciada aos Terena em Miranda e, mesmo que escolas Municipais e estaduais indígenas foram criadas, professores indígenas tenham sido formados para atender as demandas nas escolas indígenas, prédios construídos, professores indígenas contratados, considera-se que ainda há longo caminho a percorrer em relação ao direito a educação escolar indígena diferenciada em Miranda. Tanto o sistema municipal ensino quanto sistema estadual precisam refletir sobre o atendimento as comunidades indígenas, abrir espaços para a discussão e reelaboração dos currículos das escolas indígenas considerando o anseio e a especificidade de cada comunidade, caso contrário, a “adaptação de currículo e conteúdo pode ficar reduzido ao campo folclórico e do óbvio [...]” (MELIÀ, 1999).

O poder executivo municipal precisa democratizar a escolha dos diretores das escolas municipais, de outra forma, os dirigentes escolares podem ficar totalmente submissos as determinações do poder executivo, podendo ir além de suas atribuições, atuar em contextos políticos como cabo eleitoral. O sistema estadual de ensino precisa superar as barreiras burocráticas, abrindo espaço para que professores indígenas assumam a direção escolar, “descolonizando” a educação escolar indígena em Miranda, visto que, o dirigente não indígena, mesmo que se esforce para atender as escolas indígenas, não conseguirá tal proeza em curto espaço de tempo.

E, na maioria das vezes, seus trabalhos poderão ficar reduzidos as atividades meramente burocráticas, deixando os projetos de escola indígena diferenciada em segundo plano. O poder público precisa criar políticas públicas para produção de materiais específicos, criar a “Categoria escola indígena”, no âmbito municipal e prover de profissionais com formação específica as secretarias para discutir, criar projetos, fazer acompanhamento do desenvolvimento das escolas indígenas quanto à sua finalidade e objetivos.

Embora se constata a boa vontade dos sistemas de ensino em atender da melhor forma a educação escolar indígena diferenciada

nas comunidades, verifica-se que ainda há muita coisa a ser feita pelo poder público, nesse atendimento as demandas indígenas em Miranda, no campo da educação escolar, como a visível falta de vontade política.

Contudo, conclui-se que houve alguns avanços no campo da educação escolar indígena diferenciada em Miranda, mesmo que timidamente após a extinção da tutela, mas que é possível avançar ainda mais para preencher as lacunas que faltam. Pressupõe que as dificuldades ainda encontradas para efetivação da educação escolar indígena diferenciada é consequência da dificuldade que grupos sociais tem, de “despojar-se” (SOUZA LIMA, 2016, p. 314) da longa história tutelar a que os povos indígenas estavam submetidos. Como alternativa, o fortalecimento das organizações de professores indígenas regionais torna-se importantes instrumentos na luta pelos direitos. E por fim, considera-se, portanto, que a efetivação desses direitos ainda demandará um determinado espaço de tempo até sua concretização.

REFERÊNCIAS

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). As Leis de Educação Escolar Indígena, Secretaria de Educação continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília-DF, 2ª edição, 2005.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Texto Constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988. Brasília DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília DF: Senado Federal, 1996.

BRASIL. Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071impressao.htm

CNE - Conselho Nacional de Educação. Resolução CEB 3/99, nº 3, de 10 de novembro de 1999. Brasília – DF, 1999.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação, in: Antropologia História e Educação: a questão indígena e a escola/Aracy Lopes da Silva, Mariana Kawall Ferreira organizadoras – 2. Ed. – São Paulo: Global, 2001.

GUIMARÃES, Susana Martelleti Grillo. Cultura e História dos Povos Indígenas. Campo Grande: Ed. UFMS, 2014.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos/Gersem Baniwa – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Mórula, Laced 2019.

MEC - Ministério da Educação. Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas. Secretaria de Educação continuada, Alfabetização e Diversidade – Brasília: MEC/SECAD, 2005.

MELIÁ, Bartomeu. Educação Indígena na Escola. Cadernos Cedes, ano XIX, nº 49, Dezembro, 1999.

ORGANIZAÇÃO Internacional do Trabalho. Convenção N. 169 sobre povos indígenas e tribais. Resolução referente à Ação OIT. Brasília: OIT, 2011.

PACHECO OLIVEIRA, João Pacheco de. Sem a tutela uma nova moldura de nação In: O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridade. Rio de Janeiro – contra capa, 2016. 384 p.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DE MATO GROSSO DO SUL. Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena Professor Atanásio Alves. Miranda/MS, 2020.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DE MATO GROSSO DO SUL. Projeto Político Pedagógico da Escola Municipal Indígena Polo Presidente João Figueiredo. Miranda/MS, 2011.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, 21: 425-457, 2015.

_____. Sem a tutela, uma nova moldura de nação, In: O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades / João Pacheco de Oliveira. – Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

SED/MS - Secretaria de Estado de Educação. Resolução CEE 10.647 de 28 de abril de 2015. Campo Grande/MS, 2015.

SED/MS - Secretaria de Estado de Educação. Resolução / SED nº 2.960, de 27 de abril de 2015. Campo Grande/MS, 2015.

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena. Polo Base de Miranda. Miranda/MS, 2021.

LARANJEIRA ÑANDERU UMA HISTÓRIA DE LUTA E RESISTÊNCIA: A CONDUÇÃO DE OLÍMPIO

Tania Milene Nugoli Moraes

Resumo: O estado de Mato Grosso do Sul possui a segunda maior população indígena do país, segundo dados do IBGE/2010. Após um longo processo transitório desde a expulsão de seus tekoha, os Guarani e Kaiowá iniciaram no estado, na década de 1980, um movimento de retomada dos territórios tradicionais. O presente trabalho tem por objetivo descrever a importância da retomada realizada pelos Kaiowá do tekoha Laranjeira Ñanderu o que eles denominam de retomada cultural. O mesmo busca enfatizar a importância da liderança religiosa Senhor Olímpio trazendo elementos de como as políticas voltadas para a tutela e demarcação. A metodologia utilizada teve perfil exploratório, bibliográfico, e realização de observação participante em trabalho de campo. Os resultados apontam a importância das práticas da oralidade, em que se reforçam as tradições culturais, nos rituais e nas narrativas míticas em que a história do povo é contada e recontada, sendo assimilada pelas crianças e perpetuando os saberes tradicionais.

Palavras-chave: Laranjeira Ñanderu; Retomada; Resistência; Território.

INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende explorar e descrever a importância da retomada das terras tradicionais realizada pelos Guarani Kaiowá do tekoha Laranjeira Ñanderu, o que eles denominam de “retomada cultural”. O mesmo busca enfatizar como se deu o processo de sucessivo esbulho da terra e também como os indígenas se reorganizaram através desse movimento de retomar seus territórios tradicionais.

Traz à cena também a figura do senhor Olímpio, que tem papel fundamental dentro da organização da comunidade, exercendo

papel de líder espiritual, líder orientador e guardião de memória, apontando a ocupação ancestral da terra que por hora é reivindicada por eles como terra ancestral.

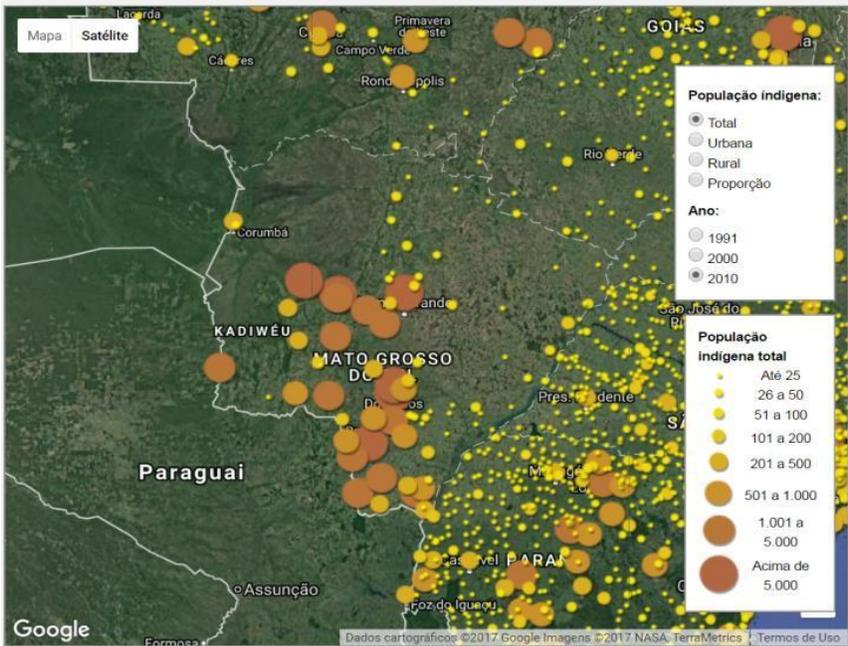
O trabalho faz parte de pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, onde desenvolvo pesquisa sobre as crianças de Laranjeira Nãnderu, e como elas se relacionam com o processo de aprender.

A metodologia utilizada baseia-se na pesquisa bibliográfica, levantando questões históricas e a pesquisa etnográfica, que por minha inserção em campo ser de longa data vem ocorrendo desde o ano de 2013, quando fui pesquisadora durante dois anos no Programa de Iniciação Científica – PIBIC.

1. BREVE HISTÓRICO

O Estado de Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população indígena do país, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE (2010), são 77.025 indígenas, distribuídos em todas as regiões do estado como podemos observar no mapa:

Figura 1 – Mapa Populacional Indígena – Mato Grosso do Sul (IBGE, 2010)



O mapa acima dimensiona a ocupação indígena no estado. Essa ocupação é feita por nove etnias: Atikum, Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva, Guató, Kadiwéu, Kinikinau, Ofaié e Terena, distribuídos em dois territórios etnoeducacionais: Povos do Pantanal e Cone Sul.

A busca por seus territórios e a luta constante por manter sua cultura e todos os elementos que a compõem, tem marcado o cenário indígena em Mato Grosso do Sul no último século e nas primeiras décadas do século XXI. O processo se intensificou com a perda dos seus territórios no que podemos chamar de expansão para o oeste promovida pelo governo Getúlio Vargas, na década de 1940 e principalmente com a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados/CAND em 28 de outubro de 1943.

Esse processo acabou por expulsar considerável número de indígenas, para as reservas criadas pelo SPI. Entre 1915 e 1928 o

Serviço de Proteção ao Índio demarcou oito reservas indígenas destinadas a abrigar a população Guarani e Kaiowá que vivia no que hoje é o sul de Mato Grosso do Sul, quais sejam: Amambai, Dourados, Caarapó, Porto Lindo, Taquaperi, Sessoró, Limão Verde e Pirajuí (CAVALCANTE, 2013 p. 84).

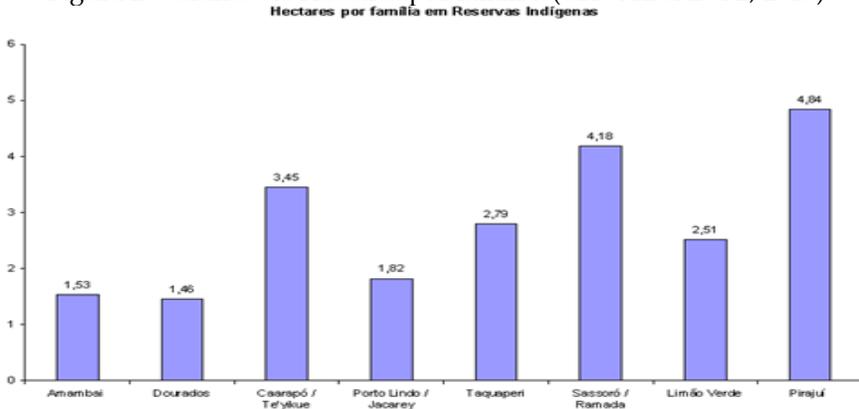
Essas mudanças espaciais irão trazer um contorno bastante complicado para o cenário indígena no hoje Mato Grosso do Sul. Pereira nos aponta a seguinte reflexão:

A sistemática seguida pelo estado de Mato Grosso na venda das terras para particulares se guiou por uma legislação que levava em conta apenas a legalidade formal do requerimento e o recolhimento das taxas estabelecidas junto aos cofres do estado. Naquele momento, nenhuma consideração foi dada à ocupação efetiva de muitas áreas de terras por índios, remanescentes de quilombolas ou outros posseiros pobres (PEREIRA, 2006, p.72).

A negação da existência desses grupos indígenas, assim como de outros grupos, nos traz uma sistêmica exclusão e conseqüentemente a marginalização dos mesmos, principalmente tendo em mente o fato de o Estado sempre primar por uma política agrícola extensiva e ofensiva. Assim, como Pereira corrobora, o cenário político de Mato Grosso do Sul sempre foi marcado pela hegemonia dos interesses dos grandes proprietários. Em um cenário onde esses povos são marginalizados e confinados em reservas, essas questões vão configurar importante ponto de políticas no Estado servindo para liberar as terras para a especulação imobiliária e posterior ocupação agropecuária (PEREIRA, 2006 p.72)

Acontece que essas reservas vão atingir um momento de saturação, agrupando um número muito grande de população por hectare, fazendo com que as práticas tradicionais não encontrassem mais espaço físico para ser realizadas, como podemos ressaltar no gráfico² abaixo:

Figura 2 – Gráfico de Hectares por família. (CAVALCANTE, 2013)



Sobre a questão do inchaço populacional e as relações do grupo indígena com o território e suas práticas culturais Pereira aponta que:

Os próprios Kaiowá reconhecem que essas novas circunstâncias históricas tornaram, em grande medida, inviáveis as práticas que envolviam as figurações sociais de seus assentamentos tradicionais. Por outro lado, seguem se reconhecendo o como Kaiowá e como praticantes de formas de sociabilidade particulares, diretamente relacionadas à sua própria formação social (PEREIRA, 2006, p.72).

Esse inchaço populacional e a busca por ocupar novamente as suas terras tradicionais e manterem suas práticas culturais trazem à tona o que estudamos nesse trabalho, qual seja, as áreas de acampamento ou assentamento que Cavalcante (2013) descreve no seu trabalho de mestrado, nos trazendo as seguintes reflexões:

Outra modalidade de assentamento em que hoje vive grande número de Guarani e Kaiowá é aquela genericamente identificada como acampamentos. Segundo o dicionário da língua portuguesa “Aurélio” (2010), acampamento é o “lugar onde se acampa” e acampar é “instalar-se por certo tempo, em campo ou acampamento”. Conclui-se, portanto, que a palavra se refere a algo provisório frequentemente associado à presença de barracas precárias. Cabe esclarecer que o

termo acampamento tem sido utilizado principalmente por não índios no sul de Mato Grosso do Sul para designar uma gama de assentamentos que apresentam muitas diferenças entre si. Embora a maioria seja transitória, pois o anseio da comunidade é ocupar uma área maior, muitas vezes os assentamentos ficam tanto tempo restritos a um mesmo local que perdem a aparência de transitoriedade, em outros, apesar da precariedade não são de fato transitórios (CAVALCANTE, 2013, p. 106).

A área onde a pesquisa está sendo realizada é o acampamento/aldeia denominado Laranjeira Ñanderu que fica no município de Rio Brillhante, a 163 km da capital do estado, Campo Grande. É constituída por um grupo de 36 famílias que reivindicam uma área de 11 mil hectares e ocupam uma área de mata, desde ano de 2008, sendo essa a reserva legal da fazenda, por determinação da justiça. Porém, em 28 de outubro de 2018, data da eleição do chefe do Executivo Jair Messias Bolsonaro, eles decidiram partir para uma outra área que está dentro do estudo antropológico, e hoje esse espaço compõe o Laranjeira Ñanderu II.

No relatório do Conselho Indigenista Missionário/CIMI de 2011 a entidade aponta 73 áreas indígenas no estado de Mato Grosso do Sul sem nenhuma ação do estado sobre elas, como aponta a tabela abaixo:

Figura 3 – Áreas Indígenas sem ações do Estado (CIMI, 2011)

Terra Indígena	Povo	Município	Terra Indígena	Povo	Município
Aldeia Campestre	Guarani-Kaiowá	Antonio João	Laguna Perui	Guarani-Kaiowá	Eldorado
Arlivada Guasu	Guarani-Kaiowá	Tacuru	Laguna Vera	Mboreguari, Mbaracajá / Guarani-Kaiowá	Amambai
Ava Tovilho	Guarani-Kaiowá	Caarapó	Laranjeira Nhanderu	Guarani	Rio Brilhante
Bakaiuva	Guarani-Kaiowá	Bela Vista	Laranjatý e Arroyo 'i	Guarani	Japorá
Bocaja	Guarani-Kaiowá	Iguatemi	Lucero	Guarani	Coronel Sapucaia
Batelh 'le Botelha Guasu	Guarani-Nhandeva	Tacuru	Mabirijui	Guarani-Kaiowá	Navirai
Buena Vista	Guarani-Kaiowá	Juti	Mbarakajá Porá	Guarani-Kaiowá	Amambai
Cabeceira Comprida	Guarani-Kaiowá	Antonio João	Mbaragui	Guarani-Kaiowá	Coronel Sapucaia
Cambaretá	Guarani-Kaiowá	Deodápolis	Mboiveve – Jety 'ay	Guarani-Kaiowá	Amambai
Campo Seco	Guarani-Kaiowá	Caarapó	Npuku	Guarani-Kaiowá	Caarapó
Canta Galo	Guarani-Kaiowá	Amambai	Ouro Verde	Guarani-Kaiowá	Ponta Porá
Cerro Peron	Guarani-Kaiowá	Paranhos	Pantanal	Guatô	Corumbá
Che ru pai Kuê	Guarani-Kaiowá	Juti	Poique	Guarani-Kaiowá	Caarapó
Chorro	Guarani-Kaiowá	Bela Vista	Porto Desseado	Guarani-Kaiowá	Caarapó
Curupaity	Guarani-Kaiowá	Dourados	Portrerrito	Guarani	Paranhos
Espadim	Guarani	Paranhos	Pueblito Kue	Guarani-Kaiowá	Tacuru
Garcete Kue	Guarani-Kaiowá	Sete Quedas	Quintino Kue	Guarani-Kaiowá	Laguna Caarapá
Gua 'ay	Guarani-Kaiowá	Caarapó	Quinze de Agosto	Guarani-Kaiowá	Angélica
Guapuku	Guarani-Kaiowá	Dourados	Rancho Lima	Guarani-Kaiowá	Laguna Caarapá
Itaco 'a	Guarani-Kaiowá	Itaporá	São Lucas	Guarani-Kaiowá	Tacuru
Itapoa Takuarembóy	Guarani-Kaiowá	Paranhos	Samakuá	Guarani-Kaiowá	Amambai
Japorá	Guarani-Kaiowá	Tacuru	São Pedro	Guarani-Kaiowá	Caarapó
Jatei kue	Guarani-Kaiowá	Dourados	Suvirando Gua 'akua Yyrapyraka	Guarani-Kaiowá	Antonio João
Javevry	Guarani-Kaiowá	Navirai	Takuru Menby	Guarani-Kaiowá	Tacuru
Jepopete	Guarani-Kaiowá	Itaporá	Takuapiry	Guarani-Kaiowá	Coronel Sapucaia
Juiu – Barrero e Picandinha	Guarani-Kaiowá	Itaporá	Tangara 'y Karanguata 'y e Kururu 'y	Guarani-Kaiowá	Tacuru
Jukeri e Tatarem	Guarani-Kaiowá	Laguna Carapá	Tapesu 'aty	Guarani	Paranhos
Kamba	Kamba	Corumbá	Tereré	Terena	Sidrolândia
Ka 'ajari	Guarani-Kaiowá	Amambai	Toro Piré	Guarani-Kaiowá	Dourados
Kaakaikue	Guarani-Kaiowá	Caarapó	Tujukua	Guarani-Kaiowá	Dourados
Kaipuka	Guarani-Kaiowá	Coronel Sapucaia	Valiente Kue	Guarani	Paranhos
Kinikinawa	Kinikinawa	?	Ypo 'i e Triunfo	Guarani	Paranhos
KM 20 – Barrero Guasu	Urucuty / Guarani-Kaiowá	?	Ypytá	Guarani-Kaiowá	Tacuru
Kunumi Vera	Guarani-Kaiowá	Caarapó	Yyyhukue	Guarani-Kaiowá	Tacuru
Kurupa 'y Voca	Guarani-Kaiowá	Navirai	Yyype	Guarani-Kaiowá	Caarapó
Kurupy	Guarani-Kaiowá	Navirai			
Kurusu Amba	Guarani-Kaiowá	Amambai			
Lagoa de Ouro	Guarani-Kaiowá	Caarapó			

Cimi – Dados de junho 2011

Com o processo de busca do território tradicional, a formação dos acampamentos acaba por se constituir como uma estratégia, e então teremos uma nova situação, um lugar que não tem nenhum recurso, nenhuma ação do estado em qualquer âmbito dos direitos básicos e dentre esses direitos se destaca a educação. É uma lógica cruel imposta pelo Estado: não é terra delimitada, não tem escola, não tem acesso à saúde ou a qualquer outro direito, é um estado de “inexistência”.

O Procurador da República, Thiago dos Santos Luz, na Publicação Tekoha do Ministério Público Federal aponta que:

Em termos numéricos, os quase setenta mil índios de MS vivem em um território de 613 mil hectares, ocupando cerca de 1,7% da área do estado, que é de 35,7 milhões de hectares. Quase 14% do território de Mato Grosso é de terras indígenas, o que não impediu o estado de bater recordes de produção nos últimos anos, sem mencionar que parte de seu território integra a Amazônia Legal, implicando em regras ambientais muitos mais restritivas de utilização que as do nosso estado. (Tekoha – MPF/MS 2010)

Sobre as retomadas vale a reflexão:

As retomadas são o único recurso possível para restauração da paz e da boa vida. Não se trata apenas do direito que a Constituição Federal garante aos povos indígenas, mas, também, da reconstituição de seu modo de viver e ser, da possibilidade de produzir alimentos saudáveis para as crianças, de exercitar seu modelo de educação e realizar as responsabilidades dos adultos homens e mulheres, jovens e velhos, cujo destino é a completude do ser. (RANGEL, 2011, p.22)

Uma das estratégias de luta e a realização das grandes assembleias, no caso dos Guarani e Kaiowá, denominadas de Aty Guasu, que Rangel descreve:

O povo Guarani organiza periodicamente uma grande assembleia, Aty Guasu, da qual participam todas as unidades sociais, que, mesmo representadas através de seus líderes civis e religiosos, não constitui um parlamento representativo. Essas assembleias constituem espaços políticos de reforço da solidariedade entre os grupos, e ao mesmo tempo marcam a diferenciação entre eles. Elas não são instância decisória, nem têm poder legislativo, mas reforçam as redes de relações que aproximam alguns grupos e afastam outros. São espaços de revigoramento cultural e de discussões políticas no

sentido de identificar problemas comuns e sugerir ações coletivas reivindicatórias perante o Estado brasileiro. (RANGEL, 2011, p.21)

O espaço político da Aty Guasu é bastante importante para as discussões de ações que visam cobrar do estado brasileiro a efetiva ação para a garantia de qualidade de vida e Direitos Humanos básicos.

Assim, as áreas de acampamento – ou retomada como denominam os indígenas –, acabam por ficar à mercê da boa vontade do poder público. Não que isso não ocorra com as áreas já delimitadas ou regularizadas, mas, com toda certeza, essas áreas acabam ficando aquém, dependendo muitas vezes da ação do Ministério Público Federal, para a constituição de termo ajustamento de conduta –TAC, junto aos municípios, estado e outros Órgãos, para atendimento dos direitos básicos como saúde e educação.

Hoje a população da aldeia Laranjeira Nãnderu busca através da retomada do território tradicional, isto é, a busca por ocupar a terra que seus ancestrais ocupavam, estabelecer processo de vínculo maior com a terra, retomando práticas culturais, pois, como ‘seu’ Olímpio sempre me diz “a terra é extensão de seus corpos e ali é lugar de aprender a ser Guarani Kaiowá”.

2. NO LARANJEIRA ELE GUARDA A MEMÓRIA

Para mim estar no Laranjeira é sempre estar em um lugar de conquistas, apesar de toda a precariedade apontada acima que uma área de retomada possa ter. Estive presente em várias festividades a convite da comunidade ao longo desses anos de pesquisa. Abaixo, uma foto de uma comemoração do “Dia do Índio” em 2014, na qual aparece ‘seu’ Olímpio, rezador, guardião de memória e um dos troncos familiares³ que compõem a Aldeia Laranjeira, junto ao seu neto – na época com seis anos – realizando uma dança tradicional.

Figura 4 - “Seu” Olímpio, em comemoração do “Dia do Índio”
(NUGOLI, 2014)



‘Seu’ Olímpio representa justamente a trajetória de luta e retorno à terra tradicionalmente ocupada pelos indígenas Guarani Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Ele, um líder espiritual, também pode ser entendido como um educador – com cerca de 86 anos de idade – e nos relata bem o processo de esbulho da terra. Vejamos o trecho dessa entrevista para a antropóloga Jéssica Maciel de Souza em 2017:

O meu pai que morava aqui, ele tá no céu ainda. O espanhol, o Portugal quando descobriu o Brasil, encontrou o índio pataxó, xavante lá na beira do mar, dali que foram empurrando pra cá. Em Rio Brillhante era lugar de índio também. Por isso que eu falo, antes não tem a FUNAI pro índio, o índio andava esparramado, grande, fazia casa grande, um pra cá, outro pra cá, outro lá longe morava índio, não morava perto como mora hoje, não. Faleceu ali o tio, o pai, a mãe, a avô aqui, daqui muda. Enterra ali, muda, vai lá na ponta, vai fazer casa longe. (Entrevista realizada 16/07/2017. Sic).

Temos aqui a relação que ele estabelece como a transitoriedade no seu território e como os indígenas se relacionavam a terra, principalmente essa terra não como bem econômico, que assim é para a sociedade tradicional, mais como extensão do que é ser e do que é viver nesse território, percorrem a terra, como as águas dos rios.

A educação indígena, aqui ofertada por essas lideranças, como o senhor Olímpio, nas áreas de retomada é ferramenta de sobrevivência, como diz o próprio, “aqui aprende a caçar, a plantar, aprende que a terra é mãe” (caderno de campo, 2015). Assim, criam laços e estabelecem relações com o meio tanto natural, quanto social, que para os Kaiowá não se separam. Diferentemente da sociedade branca, que separa o mundo natural, e acaba por destruí-lo.

Tonico Benites nos mostra que esse processo sempre esteve presente na educação tradicional indígena e que ocorria por repetição:

Por exemplo, na roça é ensinado como e o que é plantar, em que época, levando em consideração o clima local, previsão do tempo, a fase da lua, direção do vento etc. Na margem do córrego, lagoas e rios, aprendem como se deve ter boa interação, respeitosa, com os donos dos seres que vivem nas águas (yjara), para liberar seus rymba (os seres de sua posse), para não espantar os peixes, não podendo ser chamado nenhum ser que vive nas águas antes de ir e durante a pescaria. Da mesma forma, em relação à caçada, é fundamental compreender em que momento se pode caçar e é preciso saber se comportar bem com os donos dos animais, que vivem nos campos e nas matas. Durante a caçada, aprendem a não conversar sobre animais, sobretudo quais e quantos caçar (e pescar). (BENITES, 2012, p.70)

Esse valor maior que é a terra, não enquanto bem econômico, mais sim como lugar de vida, de exercer o seu modo de viver como expõe Benites, tekoha, na visão indígena, significa um espaço territorial de domínio específico, muitas vezes, de uma liderança de uma família extensa (tey’i). O termo teko significa o modo de ser e viver guarani e kaiowá; ha é definido como o lugar exclusivo

onde a família grande pode realizar seu modo de ser – teko. A expressão guasu significa grande e amplo.

Assim, tekoha guasu é um espaço territorial muito mais amplo e de uso de várias famílias extensas e de várias lideranças religiosas e políticas. Tekoha guasu poderia ser entendido então como uma rede de tekoha que inclui diversos espaços compartilhados de caça, de pesca, de coleta, de habitação, de ritual religioso e festivo, constituindo-se como o palco das relações intercomunitárias. Desta forma, tekoha guasu é definido como uma vasta rede operante de alianças políticas intercomunitárias e matrimoniais.

Este espaço territorial muitas vezes é delimitado por micro bacias hidrográficas. Dessa forma, a categoria de tekoha guasu é atualmente compreendida como um amplo território em rede e não apenas como pequenas ilhas de terras isoladas e delimitadas pelos órgãos indigenistas do Estado Brasileiro, como, por exemplo, Postos Indígenas ou as Reservas Indígenas criadas pelo SPI entre 1910 e 1930. (BENITES, 2012, p.166).

Vale ressaltar ainda que para que o processo de educação indígena ocorra é importante a existência dos “líderes-orientadores” (BENITES, 2012, p. 62), que acabam por coordenar as atividades educativas como pude observar nos trabalhos de campo de 2017: No dia da festa do índio, 19 de abril, foram organizadas uma série de atividades para as crianças e os adultos, como uma gincana, durante a tarde, e um desfile. O desfile tem por objetivo, segundo eles, mostrar a cultura, as cores, pinturas e objetos sagrados, e já havia acompanhado um desfile em 2014. As crianças circulam por uma passarela e são sempre orientadas por uma figura feminina e nas atividades da gincana, são orientadas por uma figura masculina, essas atividades são: corrida, arco e flecha e outras.

O relato nos demonstra os papéis exercidos por esses “líderes-orientadores”, conceituados por Benites (2012), que reflete sobre o papel do líder feminino e do líder masculino:

Coordenar as atividades educativas cotidianas, educar (mbo'e) e/ou orientar os comportamentos e as atitudes corretos (teko porã) dos integrantes inexperientes da família. São divididos em dois grupos: o primeiro deles é composto pelas mulheres, subsidiado pelos homens; o segundo é constituído pelos homens. (Benites, 2012, p.62)

Homens e mulheres exercem papel importante na educação indígena dentro da comunidade e, ao estarem em situação de estabilidade territorial, essas figuras são de suma importância, pois fortalecem o processo e, por conseguinte, nessas atividades coletivas se fortalecem enquanto comunidade.

Enfim, educação tradicional se constitui como um processo de autoconhecimento ou de autoafirmação, como discorre Eliel Benites:

O termo "educação" para nós, Kaiowá e Guarani, é denominado ñembo'e, que podemos traduzir como: "ñe" - nós, como autoafirmação, "mbo", como a ponta do corpo que mostra a direção, e "'e" é a redução do termo "ñe'ẽ" (linguagem, palavra, alma). Assim, ñembo'e é a "construção do próprio caminho a partir das possibilidades dadas pelo contexto, através da palavra". Ela também é sinônimo de canto, porque o canto, porahéi (ou mborahéi), possibilita o autoconhecimento a partir da conexão contínua com a espiritualidade. Para nós, o mundo espiritual é a fonte da sabedoria, o arandu. (BENITES, 2014, p. 69)

Ao se autoconhecerem reconhecem o outro e também a importância da terra, do lugar onde vivem e das práticas culturais ali realizadas. O papel da Liderança espiritual é de total importância, assim como as práticas envolvidas nesse processo, e é 'seu' Olímpio um dos orientadores. Além de rezar para sustentar o céu, ele também ensina, orienta e guarda a memória daquele lugar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que ocorreu no estado de Mato Grosso do Sul durante seu processo de formação e colonização, foi desconsiderar completamente a presença física e cultural desses povos, tomando-lhes seus territórios tradicionais, negando a existência desses povos, substituindo-os pela monocultura (soja, cana, milho) e não respeitando toda sua cosmovisão, inclusive na constituição de suas práticas culturais.

Ressaltar a importância do 'seu' Olímpio para o Laranjeira Nãnderu reforça a necessidade de sempre se falar e se negociar sobre a negação histórica desses povos no estado de Mato Grosso do Sul, quando em uma breve conversa ele reflete que as crianças precisam aprender a importância de rezar, cantar, e essa importância se estende para o que eles mesmos chamam de sustentar a comunidade. Assim, 'seu' Olímpio é esteio da comunidade.

Conforme observei, são nessas práticas que se reforçam as tradições culturais, ou seja, nos rituais e na oralidade a história é contada e recontada, e a criança vai sendo aconselhada e vai percebendo que suas atitudes podem voltar para si e para toda a comunidade.

Portanto cabe aqui frisar e salientar a importância do território para fazerem-se crianças Kaiowá, para as conexões que essas vão estabelecer com a terra e o território e acima de tudo os quão protagonistas são nesse processo de retomada.

REFERÊNCIAS

BENITES, Eliel. Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te'ýikue. Campo Grande, 2014, 130 p. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica Dom Bosco.

BENITES, Tônico. A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

_____. O Processo de Educação Básica das Crianças Guarani-Kaiowá. MN/UFRJ/RJ. Texto divulgado no dia 25 de abril via e-mail. tonicobenites2011@hotmail.com BRAND, Antonio. O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra. Tese de Doutorado em História - PUCRS, Porto Alegre, 1997.

_____. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. Tellus, Campo Grande, 3(4): 137-145. 2004.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. 2013. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013

MACIEL, Jéssica de Souza. Etnografia das crianças Kaiowá da Aldeia Laranjeira Ñanderu: A importância do território para as práticas culturais. Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O exercício da tutela: parâmetros e compulsões. In: _____. “O Nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo; Brasília: Editora Marco Zero; CNPq, 1988, p. 214.

_____. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In: _____. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. Mana, 21: 425-457, 2015.

NOTAS

[1] Segundo Brand (1997), o confinamento dos Kaiowá e Guarani deu-se por diferentes fatores, em especial, em decorrência da perda de seus territórios tradicionais, provocando a falta de condições para manterem seu modo de ser nos tekoha (aldeias) tradicionais, fazendo com que se aglutinassem dentro das reservas instaladas pelo SPI.

[2] Gráfico produzido por: CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. 2013 p. 91.

[3] Segundo Souza: A aldeia aqui analisada é formada por três parentelas, divididas e organizadas pelos seguintes indígenas: Seu Olímpio, Alcides e Maria Joana. Descendentes do povo tradicionalmente advindo do tekoha Laranjeira Ñanderu, esses indígenas representam a fonte de história mais importante desta comunidade. (SOUZA, 2018, p.17).

ATENDIMENTO À MULHER INDÍGENA NA CASA DA MULHER BRASILEIRA: UM DIREITO?

Zirleide Silva Barbosa

A língua que aprendera não era um modo de falar
Era uma maneira de pensar, viver e sonhar
Mia Couto

Resumo: O contato entre não-indígenas e indígenas muitas vezes foi marcado pela violência e pela diminuição dos seus territórios tradicionais, implicando em mudanças no seu modo de viver, inclusive nas relações familiares, resultando no surgimento de casos de violência geral e violência doméstica. O presente artigo objetiva entender o acesso ao atendimento às mulheres indígenas na Casa da Mulher Brasileira de Campo Grande-MS, vítimas de violência doméstica. Ainda, perceber como os órgãos governamentais estão preparados para proporcionar acolhida e, em que medida há garantia de direitos a esta parcela da sociedade sul-mato-grossense. Esta pesquisa trata de um estudo bibliográfico e documental tendo como principal referencial teórico Linda Terena (2018), Jane Beltrão (2010), Florestan Fernandes (1978), Caldeironi e Mussi (2014), consulta à legislação brasileira, utilizando, ainda, entrevistas, com mulher do movimento indígena. Na conclusiva foi possível observar que o combate à violência doméstica nas comunidades é de difícil alcance, tanto da legislação quanto pelas políticas públicas oferecidas pelo Estado Brasileiro que é gravado pelas barreiras socioculturais. Entretanto, a participação das mulheres indígenas nos movimentos sociais está gerando lideranças femininas capazes de grandes transformações em suas vidas e das comunidades.

Palavras-chaves: Mulheres indígenas; Casa da Mulher Brasileira; violência e atendimentos.

INTRODUÇÃO

Considerando a relevância do conhecimento sobre direitos dos povos indígenas e a difusão destes na sociedade envolvente, cabe trazer à discussão o tema da violência contra a mulher indígena, portadora de diversidades socioculturais e de direitos assegurados pela Constituição cidadã.

Através de pesquisa, desvendar como se dá o acesso e o atendimento da mulher indígena, quando carece de apoio do Estado ao ser vítima da violência doméstica. Após a promulgação da Constituição de 1988, houve um aprimoramento na legislação que trata desta temática. A ser considerado como o principal marco o funcionamento da Lei Maria da Penha, Lei nº 11.340 sancionada em 7 de agosto de 2006, a criação da Secretaria Especial de políticas para as mulheres SNPM em 2003, as quatro conferências nacionais de políticas para as mulheres as quais geraram os Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres e a sanção da Lei do Feminicídio - Lei 8.305/2014.

Além de uma série de programas de combate à violência contra a mulher, entre eles o Programa Mulher: viver sem violência, o qual consolidou a construção e o funcionamento da “Casa da Mulher Brasileira”. Inaugurada em 2015, em Campo Grande MS, sendo a primeira do Brasil dentro de um amplo projeto para atender os Estados brasileiros, a Casa concentra os serviços essenciais para o atendimento qualificado da ofendida, devendo considerar-se ainda para este estudo, o empenho do movimento feminista, e dos demais movimentos de mulheres, dentre os quais o movimento de mulheres indígenas.

Nas últimas décadas, assistimos avanços consideráveis nos direitos as mulheres. Conquistas desafiadas a todo o momento pelo cenário caótico e perigoso em que a natureza é devastada em detrimento de projetos capitalistas neoliberais, colocando a todos em perigos constantes. Mas é pertinente indagar: A mulher indígena faz uso deste direito advindos das conquistas das

mulheres brasileiras? Como faz? O Estado brasileiro enxerga a mulher indígena como portadora de tais direitos?

A presente pesquisa tem como objetivo compreender, a partir da representação da mulher indígena na legislação brasileira, a sua real participação e a garantia de seus direitos. Observar o modo de ser, a cosmovisão da mulher indígena, a relação com a sociedade envolvente e como o Estado brasileiro, responsável quanto a oferecer políticas e equipamentos públicos de combate e proteção à violência doméstica satisfatórias para o atendimento à mulher indígena.

1. O ESTADO BRASILEIRO E AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS MULHERES, INDÍGENAS E NÃO INDÍGENAS.

Desde o arrefecimento da Ditadura Militar-Empresarial, à promulgação da Constituição, entre as décadas de 1970 até 2020, foi inaugurada pelos povos indígenas uma nova forma de atuar na política e nas relações com a sociedade envolvente. Despontam lideranças e várias organizações sociais por eles criadas, reivindicando o direito a ter voz própria em relação às decisões que o Estado brasileiro possa tomar no trato às questões indígenas, a partir da Carta Cidadã de 1988. Sem deixar de considerar que a luta e resistência foi iniciada com a chegada dos invasores em 1500, atravessando séculos.

A constituição cidadã tratou de superar a prática tutelar e integracionista presente em legislações anteriores. Reconhecendo, em seu texto, conforme o Artigo 231:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (BRASIL).

Embora, reconhecida a capacidade civil dos povos indígenas, e consagrado seus direitos, o Estado brasileiro não dá conta em assegurar a efetivação de tais preceitos. Entre os principais

problemas está a falta da demarcação de suas terras, fato gerador de enormes dificuldades. O próprio governo iniciou projetos preocupados com a ocupação do território nacional, ignorando a presença dos povos originários. Destinando os a espaços de reservas nominados confinamentos, aos quais várias etnias foram submetidas resultando na alteração do seu modo de viver, atingindo diretamente a vida das mulheres indígenas. Ou, ainda, levando inúmeras famílias à vivência em aldeias urbanas ou em situação de acampamento nas periferias das cidades.

É preciso lembrar que a Constituição Federal reconhece os direitos indígenas. Mas isso não quer dizer que todas as práticas de injustiças desaparecerão em um passe de mágica. E por isso concordamos com Florestan Fernandes:

Portanto, a Constituição desigual, heterogênea, que chamei de colcha de retalhos, formula um desafio. Sem ser uma promessa de revolução - sequer dentro da ordem: a revolução que a burguesia deveria ter realizado - ela repõe a ameaça aos privilegiados. Sem perderem qualquer regalia, eles assistem horrorizados à rotinização de liberdades individuais e coletivas ou de direitos sociais, e a universalização do acesso a meios legais que a exclusividade convertia em fonte de odioso despotismo. (FERNANDES, 2014. P. 290)

Florestan Fernandes (1988) alerta que “Os de cima no Brasil, nunca precisarão mobilizar-se para tornar a Constituição efetiva”. Eles já estão inseridos nos espaços de poder e detêm riquezas. Enquanto, recomenda aos que chamou “Os de baixo”, a necessidade de “(...) criar o hábito de aplicar defensiva e ofensivamente as normas constitucionais”. A Constituição é um marco e de lá para cá muita ‘água correu embaixo da ponte’. Principalmente o fortalecimento do movimento indígena somou conquistas nas áreas da educação e da saúde.

Mas, é importante reconhecer o fortalecimento do movimento dos fazendeiros que possuem documentos gerados pelo Estado brasileiro de posse das áreas em disputas e recursos financeiros e políticos para sua manutenção. Os representantes de suas causas

estão alocados nas mais diversas esferas do poder constituído. O que dificulta colocar em prática os avanços fundados legalmente, como exemplo: processos de demarcação de terras tradicionais, que se arrastam por anos na justiça, tendo, atualmente, seu ápice as discussões em torno do marco temporal.

Diante do exposto, apoiado em Jane Felipe Beltrão e Assis da Costa Oliveira, em sua pesquisa “Povos indígenas e cidadania: inscrições constitucionais como marcadores sociais da diferença na América Latina”. Respectivamente na Argentina, Brasil, Bolívia e Uruguai. Países que a partir da década de 70 fizeram mudanças em suas constituições ao reconhecerem o direito à cidadania dos povos originários. Passados mais de trinta anos da promulgação da carta constitucional brasileira, assistimos uma luta imensurável para pequenas vitórias e a permanência dos conflitos entre não indígenas e indígenas, que mesmo invocando seus direitos na justiça, remontam os prejuízos a estes. Os autores alertam que a Constituição Boliviana, assinala o que está em seu texto diferentemente das demais dos países já, acima relacionados.

(...) explícita não apenas a possibilidade do pluralismo jurídico, mas indica como tornar possível a existência de fato de um estado plural, onde a inscrição dos marcadores sociais da cidadania seja estruturada pela efetiva inclusão de vozes que jamais foram ouvidas, não como dissonantes, mas tão importantes quanto àquelas que sempre estiveram presentes, o que acaba por garantir a revitalização da própria noção de cidadania, ou melhor, das cidadanias que possam coexistir num mesmo espaço político-territorial (BELTRÃO e OLIVEIRA, 2010 V 53 n°2 P. 717).

Trata-se de a possibilidade dos povos indígenas continuarem sendo membros de suas sociedades e, ao mesmo tempo, serem cidadãos plenos ao serem validados pelo Estado Nacional em suas práticas no direito, conforme o costume tradicional. A menção dos autores é pertinente e abrangente para a presente pesquisa, uma vez que este estudo trata de políticas públicas para o enfrentamento à violência doméstica e familiar, que tem conexão direta com a não

resolução das pautas reclamadas pelos povos originários, as quais levam à uma série de dificuldades e aumento da violência da qual a mulher indígena não está salva.

O Brasil está vivendo um dos piores momentos de sua história com crise econômica e política agravada pelo Coronavírus, cuja enfermidade por ele provocada foi denominada pela Organização Mundial de Saúde OMS de COVID-19. A pandemia chegou ao Brasil no início ano de 2020, dificultando, ainda mais, a proteção diante das iniciativas criminosas contra os povos originários e seus territórios. Enfim, a partir do ano de 2016 assistimos o rompimento do pacto político de 1988 e aceleram-se as reformas e a desconfiguração do texto original. Também, em um mundo de crise, registram-se perdas de conquistas já asseguradas para os povos originários de países da América Latina.

2. AS MULHERES INDIGENAS DE MATO GROSSO DO SUL – MS

É certo que uma longa história deixou de ser contada. Como bem alertam Calderoni e Mussi, no texto “Desconstruindo preconceitos sobre os povos indígenas”: “(...) em qualquer tempo e em diferentes contextos históricos os povos indígenas frequentemente não foram apresentados como sujeitos de nossa história, geralmente invisibilizados ou colocados às margens do nosso processo societal”. (CALDEIRONE E MUSSI, 2014. p.8.)

Fruto da colonização europeia que durou séculos, persistem na sociedade marcas profundas ainda não superadas. Surgem diversas formas de resistências pela sobrevivência das etnias. Mas, isso não mais possível sem a participação das mulheres, que, por séculos, foram silenciadas.

O feminismo é considerado por estudiosos como um movimento revolucionário que transformou a sociedade ocidental a partir da segunda metade do século XX. A luta em busca de mais equidade de direitos entre mulheres e homens ganha reforço importante com os estudos de gênero. Após amplo debate entre

mulheres e setores da sociedade, as feministas compreenderam ser “necessária a adoção de uma nova perspectiva de gênero que se afaste da concepção binária (homem/mulher) e que se considere sistematicamente a interseção com outros padrões de desigualdade como raça/etnia. (GPP- GeR UFMS, 2014, p. 4). Atualmente esse pensamento, iniciado na Europa e nos Estados Unidos é potencializado pelos outros feminismos e por novas perspectivas apresentados por outras culturas.

Recorro-me a Lindomar Lili Sebastião, que em sua tese de mestrado “O protagonismo das seno têrenoe – Mulheres terena” (2018), busca responder a indagação sobre a existência de um feminismo indígena

O conceito de feminismo comunitário é, sobretudo, uma proposta teórica e revolucionária para a despatriarcalização da vida. O movimento faz uma crítica ao capitalismo neoliberal e rompe com os feminismos ocidentais, construindo, dessa forma, epistemologia própria a partir das experiências de vida como mulheres e indígenas pautadas nas referências históricas e na larga memória de suas ancestralidades. (SEBASTIÃO, p. 97, 2018)

A autora recorre aos estudos realizados pelo movimento de mulheres conhecido como Feminismo Comunitário, da Bolívia, composto por mulheres Aymara e Maya-xinca. E, as contribuições de Rita Laura Segatto, na perspectiva descolonial, ao abordar a temática indígena, em especial o gênero. (SEBASTIÃO, 2018, p.97).

As mulheres indígenas, a partir das pensadoras bolivianas, inauguram uma nova maneira de pensar o feminismo, importante para a construção de novos pensamentos, com base na realidade latina americana, trazem sua própria epistemologia. Elas não reconhecem suas pautas de luta dentro do movimento feminista ocidental. Para elas a desconstrução do patriarcado passa por transformações, onde, a comunidade cuida da vida e, homens e mulheres são pares políticos. Contrariando os valores patriarcais enraizados na herança colonial européia que mudou o modo de

viver no continente, ao impor também, o pensamento que separa homem e mulher. A autora complementa

É preciso repensar a nossa condição sociocultural na sociedade em que estamos inseridas, onde a mulher indígena é triplamente discriminada: primeiro pela sua condição social de mulher, segundo pelo pertencimento étnicocultural e, terceiro, classista, quando a equiparam à pobreza. (LINDA TERENA, 2018. p. 100.)

Na década de 1990 há um despertar do movimento das mulheres indígenas, sendo as mulheres da Amazônia pioneiras, enquanto as sul-mato-grossenses evidenciam suas participações, recentemente, na década de 2000, ao decidirem tomar parte das retomadas de suas terras tradicionais unindo-se aos homens.

As lutas das mulheres indígenas intensificam-se pautando as mais diversas reivindicações tais como: a superação da violência intrafamiliar e a desigualdade de gênero. Acabam ganhando visibilidade nacional e internacional, com pautas na Organização das Nações Unidas ONU (ONU Mulheres) e em outros organismos internacionais. Elas concebem ser o acesso à educação a porta para o fortalecimento da identidade e adentram a universidade. A voz das anciãs, das professoras e das trabalhadoras da saúde é referência por ligar o conhecimento tradicional com o conhecimento científico.

Considerando a sociedade fundada na base patriarcal hierarquizada, as mulheres estão dispostas e tem lugares a si reservados. É pertinente ouvir as palavras de Alicinda Terena, cacique na aldeia urbana Água Bonita de Campo Grande - MS.

(...) inclusive que eu sofro bastante, sempre tem oposição que quer destacar na frente e dizer que ele que é... É o machismo predominando dentro da comunidade. O machismo é o primeiro que destaca na frente da mulher indígena. O machismo cerca muitas mulheres. Para mim não é cultura. É uma cultura quando a gente discutir junto, quando a gente senta numa mesa junto e vamos falar

sobre a gestão da política pública voltada para a população indígena, aí eu vejo que não é o machismo (ALISSINDA TERENA, 2020).

Linda Terena, bem explica a situação vivida pelas mulheres indígenas em uma sociedade que divide homens e mulheres. Já existia nas sociedades indígena pré-colombiana um machismo ancestral, mas com certo equilíbrio. Com a chegada dos europeus juntou-se o machismo ancestral com o machismo colonial. A autora conclui com o conceito de pré-intrusão apresentado por Rita Segatto o Estado entra agressivamente, destruindo a organização social dos povos indígenas, reforçando o papel masculino e apagando o papel das mulheres indígenas. (SEBASTIÃO, 2019, p. 108)

3. A LEI MARIA DA PENHA E A DIVERSIDADE DAS MULHERES INDÍGENAS.

A Lei Maria da Penha (nº 11.340/2006) foi pensada para atender todas as mulheres, defender da violência doméstica e familiar e para promover seus direitos. Mas, é necessário saber como as mulheres em suas diversidades acessam tais direitos. Após mais de 15 anos em vigor, a lei ainda não contempla em sua totalidade as mulheres indígenas. Carece de ampla discussão sobre a forma de tratar as penalidades, e acordar as questões a serem tratadas internamente nas comunidades indígenas. Aproveito, aqui, para apresentar as palavras de Lucinda Terena

(...) Sai da aldeia por causa da violência contra a mulher indígena, na época não existia lei Maria da Penha. Aí eu posso aqui, hoje, falar um pouco da questão da violência contra a mulher indígena. (...) Essa violência meche muito com o meu profundo. (...) Aí eu penso, eu vivenciei e vivi essa violência. Quando chego em Campo Grande vejo que ela me sacudiu. Entendeu? Me levantou, pensei que ia ficar com aquilo para sempre dentro de mim e eu não conseguia sobreviver sobre a questão da violência. Só que tenho um porém, eu fui, além disso, né? Cresci. Aprendi sobre o direito, os direitos da mulher, os direitos que me assegurava.

Agüentei uma violência por nove anos. Vou falar como mulher indígena que foi eu que passei por esse tipo de violência que foi eu que passei, era: física, era verbal e era patrimonial. A física é a mais doída, mas ela passa. Mas a que fica dentro de você é a verbal. Eu superei a violência contra a mulher na aldeia. (...) Vou falar da criança e do adolescente, da mulher indígena criança, da mulher indígena adolescente, que de fato tem coisas abafadas dentro da comunidade. Nunca a gente conseguiu trabalhar a questão da mulher indígena, tentamos uma época, só abafamento! Ela é cruel! (...) (LUCINDA TENÓRIO. 2020).

Mulheres indígenas que vivem em aldeias urbanas têm possibilidades de mais acesso a equipamentos sociais e de adquirir mais conhecimentos sobre a lei e direitos, muitos proporcionados pelo engajamento em movimentos sociais. Para as que tiveram experiências traumáticas, ao superá-las, reconhecem a urgência para vencer a situação de violência.

Somando-se aos fatores de opressão externos à sua cultura, a mulher indígena ainda convive com fatores de opressão próprios da sua cultura, ou com fatores que, apesar de não serem próprios à sua cultura, são inseridos nesta pelo contato com a sociedade envolvente. (SILVA; ALVES; KANOÉ. 2018).

O movimento de mulheres indígenas pode ser um caminho para discutir assuntos particulares da mulher, e, juntas, é possível pensar nas demandas e nas alternativas de maneira individual, mas também coletiva. Nestes espaços vão surgindo as lideranças, pessoas necessárias para apontar qual seria a intervenção do governo e quais as políticas adequadas ao contexto indígena para a redução da violência, de maneira que se harmonize a legislação de proteção e os costumes da comunidade.

4. A MULHER INDÍGENA E O ATENDIMENTO NA CASA DA MULHER BRASILEIRA

No contexto de democracia participativa, a partir de 2003, no governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva, teve início a

prática das Conferências Nacionais da Mulher, e o acolhimento de demandas da população vindas dos mais diversos setores da sociedade para a construção de políticas públicas. Em nosso país, uma série de ações governamentais foram colocadas em andamento: A criação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da presidência da República (SPM PR) (8) em 1º de janeiro de 2003 com status de Ministério; A primeira conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, que ocorreu em 2004 e reuniu 120 mil mulheres de todas as partes do Brasil e resultou no Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. Uma coletânea de demandas que estruturou a Política Nacional para as Mulheres.

Entre convenções, conferências e assinaturas de tratados internacionais emergiram leis importantes como a Lei Maria da Penha – Lei 11.340/2006, o que não seria possível sem o engajamento das mulheres através da luta dos movimentos, de coletivos feministas e das parlamentares, principalmente na comissão que discutiu a Lei no parlamento. Com a sua aprovação, passaram a ser tipificadas as violências: psicológica, física, moral, patrimonial e sexual, além da definição do conceito de violência doméstica e intrafamiliar e sua correspondência às condutas criminosas, que devem instaurar inquérito policial a ser remetido ao Ministério Público.

A segunda Conferência Nacional de Mulheres, ocorrida em 2007, teve a participação de 2.500 delegadas representantes de 200 mil mulheres, que participaram das conferências preparatórias. Teve como foco a diminuição de desigualdades entre homens e mulheres, e, entre os princípios reafirmados estão a igualdade, o respeito à diversidade e o enfrentamento de todas as formas de violências contra as mulheres.

A terceira Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres ocorreu em Brasília no ano de 2011 com o tema: Autonomia e igualdade para as mulheres. 2.500 delegadas discutiram e aprovaram as propostas e recomendações a serem executadas pelo Estado brasileiro, com a temática: “Respeito às diferenças e o enfrentamento e superação de múltiplas desigualdades vividas

pelas mulheres”, reafirmando o compromisso em defender os direitos e princípios de igualdade e equidade.

Em agosto de 2007, é lançado o Pacto Nacional de Enfrentamento à Violência contra a Mulher. Governo federal, Estados e Municípios assinaram o acordo para, em 13 de maio de 2013, ser lançado o “Programa: mulher, viver sem violência”. Para isso foi assinado o Decreto nº. 8.086, de 30 de agosto de 2013, que instituiu o Programa Mulher Segura e Protegida, integrando atendimentos nos âmbitos da saúde, da justiça, da rede socioassistencial e da promoção da autonomia financeira.

Em uma articulação com outras secretarias de Governo e a Secretaria de Políticas para as Mulheres - PR a qual fica responsável pela coordenação do Programa, estruturou-se em sete eixos, o primeiro dele será “a Implementação da Casa da Mulher Brasileira” (13). A capital do Mato Grosso do Sul, Campo Grande, recebeu a primeira casa inaugurada no dia 3 de fevereiro de 2015.

Atualmente, são sete capitais, das 27 programadas, que possuem este equipamento público e que atendem às mulheres vítimas de violência doméstica e familiar. No mesmo espaço encontram-se as polícias, Ministério Público e uma gama de serviços, durante 24 horas, todos os dias da semana.

Em 9 de Março foi publicada a Lei 13.104/2015, sancionada pela Presidenta Dilma Rousseff. Essa lei alterou o artigo 121 do Código Penal Brasileiro, de maneira que a chamada Lei do Feminicídio inseriu essa modalidade de crime no rol dos crimes hediondos, considerado inafiançável, com pena de reclusão de 12 até 30 anos.

Em 2016, aconteceu em Brasília a quarta Conferência Nacional de Política para as Mulheres, “Mais direitos, participação e Poder para as mulheres” que contou com a presença ativa de 3 mil mulheres escolhidas em seus Estados entre as 150 mil participantes. Avaliaram os andamentos das políticas em funcionamento e apontaram novas propostas que exigiam a continuidade das políticas para as mulheres em funcionamento no país até aquela data, em um cenário tenso, em que alguns setores da sociedade

pediam o afastamento da primeira mulher que presidiu o país. Entre as consultas, as mulheres indígenas puderam discutir e foram aprovadas propostas de reivindicação de aceleração dos processos de demarcação e regularização fundiária de terras indígenas.

Foram quatro conferências realizadas com prazo de quatro anos: 2004, 2007, 2011 e 2016. As discussões começavam nos municípios, posteriormente nos estados e se concretizavam em Brasília. As Conferências acabaram por consolidar a elaboração dos Planos Nacionais I, II, e III de políticas para as mulheres. A Lei do Feminicídio, como mencionado acima, veio a acrescentar ao Código Penal mais a qualificadora do homicídio motivado quando uma mulher é assassinada por ser mulher, por questões de gênero.

Surgiu devido ao número expressivo de assassinatos de mulheres por seus companheiros ou ex-companheiros, cujos crimes podem ocorrer em circunstâncias de violência doméstica/familiar e o menosprezo e discriminação à condição de mulher.

5. FATORES SOCIOCULTURAIS E O ATENDIMENTO NA CASA DA MULHER BRASILEIRA DE CAMPO GRANDE MATO GROSSO DO SUL

No censo do IBGE 2010, estimava-se viver no Estado 73.295 mil indígenas. Sendo os seguintes povos: Guarani Kaiowá, Guaraní Nandeva, Terena, Kadiwéu, Guató, Ofaié, Kinikinau, Atikum e Kamba. O povo Atikum migrou de Pernambuco e, o povo Kamba que migrou da Bolívia e ainda não são reconhecidos pela FUNAI.

De forma breve, apresentei alguns avanços impetrados pelo Estado brasileiro quanto às políticas públicas voltadas para atendimento à mulher, que tiveram como ápice a construção do espaço, em Campo Grande MS, dotado de estrutura para acolher as mulheres vítimas de violência. O texto base da quarta Conferência Nacional explica que:

A Casa da Mulher Brasileira integra-se à Rede de Enfrentamento e concentra em um mesmo espaço físico os principais serviços

especializados e multidisciplinares de atendimento às mulheres, a saber: Acolhimento e Triagem;

Equipe Multidisciplinar; Delegacia Especializada de Atendimento às Mulheres; Juizado Especializado em Violência Doméstica e Familiar contra as Mulheres; Promotoria Especializada no Atendimento às Mulheres; Defensoria Pública Especializada no Atendimento às Mulheres; Serviço de Promoção de Autonomia Econômica das Mulheres; Espaço de cuidado das crianças – Brinquedoteca; Acolhimento de Passagem e Central de Transportes. (Brasil).

Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população indígena do Brasil, e é considerável pensar em atendimento à mulher indígena na língua materna. Lucinda Terena registra, aqui, sua experiência quando trabalhou na Casa da Mulher Brasileira.

(...) era muito pouca que se identificavam. E aí, quando a gente percebia que era indígena a gente se aproximava dela, nós recolhíamos ela, atendíamos ela. Porque a gente interagiu com ela, eu como índia terena, eu falava com elas na língua terena e a outra que era guarani ela conversava em guarani (...).

Então para nós foi bom, para nós e para as outras também que eram vítimas de violência. Quando ela via que era nós atendendo ela, se sentia mais segura. Ela ia ali, que ela tinha segurança. Segurança pessoal dela que seria a gente conversando com ela na língua terena, né? Foi um passo muito importante para nós e para ela também que era vítima, né?

A Constituição reconhece as culturas e as organizações sociais dos povos indígenas, incluindo direitos linguísticos. Vivem no território brasileiro 283 etnias, falantes de 180 línguas (IBGE, 2010). Os professores Antônio Urquiza, Ilda de Souza e Rogério Ferreira (2016) em artigo “Breve reflexão sobre a diversidade linguística e os povos indígenas em MS”, chamam atenção pelo fato de que “pensa-se que o país é monolíngüe, que aqui só se fala uma língua: o português brasileiro com suas variações regionais (...)” O Estado de Mato Grosso do Sul, possui a segunda maior população indígena do Brasil. Esta população tem múltiplas formas culturais.

(SOUZA, FERREIRA, 2014. 83). O acolhimento na língua materna é um dos facilitadores no atendimento à ofendida e encorajador para o rompimento da violência. O funcionamento da Casa da Mulher Brasileira abre possibilidades diante das diversidades e aponta caminhos, como bem explicita Alicinda.

Estou tendo uma aproximação do cacique da aldeia onde eu nasci, de onde eu me criei, fui criança lá, eu fui adolescente lá, fui jovem e fui mãe. Assim que dá nós fazemos uma ponte, já atendi dois casos, da aldeia para a Casa da Mulher Brasileira. É um diálogo de cacique para cacique (...). Aqui na minha comunidade tem essa experiência com as mulheres daqui. Vai ajudar bastante esse diálogo com o cacique da aldeia para mim também, tá me ajudando bastante. Quero mesmo é trabalhar ajudando as mulheres indígenas. Sonho que eu tenho é ter uma ONG para poder trabalhar junto com elas. Minha missão estaria cumprida com as mulheres indígenas porque elas sofrem, sofrem mesmo e sofrem quietas. São mães cedo, também é uma violência muito profunda (...). (Alicinda Terena 2020)

São inúmeras as tarefas até que a lei Maria da Penha venha ter alcance nas aldeias remotas, rurais e urbanas. O importante é avançar sempre na defesa da integridade física, mental, patrimonial, sexual e psicológica feminina e proporcionar a adequada proteção às mulheres e às meninas indígenas para que possa, em conjunto com a realidade de todas as mulheres, contemplar a realidade específica dessa parcela da população.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente vive no Estado de Mato Grosso do Sul a segunda população indígena do país. Desde um passado que remonta à situação de contato com os não indígenas de forma mais intensa a partir da Guerra do Paraguai e, posteriormente, com a ocupação de seus territórios para projetos desenvolvimentistas, que provocaram profundas mudanças em seu modo de viver, o território sempre foi espaço de resistência em face aos projetos governamentais, que

raramente os contemplavam ou consideravam sua cultura e ancestralidade.

Junto às mudanças provocadas por colonizadores e pelo Estado, através de seus aparatos, foi apresentado e introduzido nas aldeias um modo de viver que coloca o homem em lugar de destaque e a mulher em situação de submissão. Condição que perdura aos dias atuais.

Iniciei a pesquisa a partir do marco constitucional de 1988 e os acontecimentos originados a partir de então. Entre estes, considerei o movimento de mulheres indígenas gerador de formação política de lideranças femininas, potencializadas pelo acesso destas as políticas públicas, principalmente nas áreas de educação e saúde, que são fatores importantes para o fortalecimento da identidade.

Devo considerar que as lutas das feministas, inclusive de brasileiras, conseguiram importantes vitórias para as mulheres. Um movimento iniciado por maioria de mulheres brancas com pautas anti-patriarcais, anti-machistas e anti-capitalistas, que ganha novas nuances a partir de uma visão interseccional de raça e classe, agregando as mulheres negras também as pautas de sua realidade, e, recentemente ingressando neste movimento as mulheres indígenas, que questionam e são questionadas sobre o feminismo. Para as que discutem, há uma aproximação do movimento feminista comunitário iniciado por mulheres indígenas bolivianas, que visam à construção de novos pensamentos.

No trabalho fiz menção a estudos sobre a constituição boliviana, que vai além da constituição brasileira, ao possibilitar o pluralismo jurídico que garante a revitalização do conceito de cidadania. Os dois exemplos demonstram a importância do Estado e dos movimentos para romper com as amarras da colonialidade e o patriarcado.

Em décadas recentes, observamos a prática de diversas políticas para coibir a violência contra a mulher, tendo como marco o Funcionamento da Casa da Mulher Brasileira em Campo Grande MS e a regulamentação via legislação, em avanços significativos como a Lei Maria da Penha e a Lei do Feminicídio.

Entendi ser conexo questionar: A mulher indígena faz uso deste direito advindo das conquistas das mulheres brasileiras? Como faz? O Estado brasileiro enxerga a mulher indígena como portadora de tais direitos? Descobri, durante o trabalho não ser possível ter as respostas em sua totalidade para as indagações. As mulheres indígenas estão sujeitas as violências expostas na Lei Maria da Penha, porém, estas podem ter peculiaridades próprias dentro da complexidade e da diversidade das culturas. A falta de conhecimento sobre a lei, a dificuldade com a língua e fatores geográficos como distância são fatores que tornam necessário um estudo rigoroso sobre o oferecimento das políticas e o acesso aos atendimentos como direito.

Durante a pesquisa, percebi o quão importante é o atendimento na língua materna. A Lei Maria da Penha é uma das leis mais avançadas no mundo no combate á violência contra a mulher, mas é recente, e ainda não chegou a todas as mulheres. Tem uma série de fatores a serem vencidos na sociedade, precisa de um melhor funcionamento de outras políticas públicas e a necessidade de investimento massivo na educação e garantia de orçamento para colocar as ações aprovadas pelas mulheres indígenas e não-indígenas nas conferências e novas demandas. Vale lembrar que, os recentes cortes no orçamento público e a desvalorização das políticas para a mulher, são desastrosos para o combate a violência.

REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA. Antônio Hilário. Antropologia e história dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul. Campo Grande: UFMS, 2016.

AGUILERA URQUIZA. Antônio Hilário; SOUZA, Ilda de; FERREIRA, Rogério Vicente. Breve reflexão sobre a diversidade

lingüística e os povos indígenas em MS. Campo Grande, Mato Grosso do Sul. 2016.

BRASIL. Programa Compromisso e Atitude pela Lei Maria da Penha – A lei é mais forte. <http://www.compromissoeatitude.org.br/programa-mulher-viver-sem-violencia-2015/>

BRASIL. Presidência da República. Plano Nacional de Políticas para as Mulheres – 2005. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pnpm_compacta.pdf>

BRASIL. Presidência da República. II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres – 2007. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Mulheres_III/texto_base_3_conferencia_mulheres.pdf visitado em: 11.06.2020

BELTRÃO, Jane Felipe. OLIVEIRA, Assis da Costa. Povos indígenas e cidadania: inscrições constitucionais como marcadores sociais da diferença na América Latina. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2010, v. 53 nº 2. Disponível em: (<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/37388/40421>)

CURSO DE FORMAÇÃO EM GESTÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS EM GÊNERO E RAÇA GPR-GeR. Unidade 3. Desigualdade de gênero no Brasil. UFMS. Campo Grande – MS, 2014.

FERNANDES, Florestan. Florestan Fernandes na Constituinte: leituras para a reforma política. 1ª edição. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo e Editora Expressão Popular, 2014.

LILI SEBASTIÃO, Lindomar. O protagonismo das Seno Têrenoe – Mulheres Terena. São Paulo. 2018.

ONU – Organização das Nações Unidas. Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/conferencia-nacional-pede-participacao-politica-das-mulheres-e-promocao-da-igualdade-de-genero/>

SILVA, Maria das Graças Silva Nascimento. ALVES, Hellen Virginia da Silva. Kanoé, Tânia. Mulheres indígenas: O combate a

violência através das leis, dos costumes e da cultura dos Povos da Terra Indígena Rio Guaporé em Rondônia. 2016.

NOTAS

[1] Matéria escrita no jornal: Folha de São Paulo, 04/10/1988. Quando Deputado Constituinte foi uma voz importante seus artigos e discursos foram selecionados e publicados em: Florestan Fernandes na Constituinte.

ENTRE A PROTEÇÃO E A PRISÃO: O CONFINAMENTO DE MULHERES INDÍGENAS ENCARCERADAS NO SUL DE MATO GROSSO DO SUL

Bianca Cavalcante Oliveira
Tiago Resende Botelho

Resumo: Este artigo analisará as problemáticas entre a criminalização de mulheres indígenas encarceradas no Sul de Mato Grosso do Sul e o apagamento nos dados oficiais quanto a existência viva dessas mulheres a partir da análise dos resultados de uma pesquisa de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq) realizada durante a graduação de Direito na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), no ano de 2017, envolvendo mulheres indígenas em situação de prisão em três presídios femininos da região da Grande Dourados-MS. Através de um diálogo antropológico, histórico e jurídico pretende-se demonstrar as complexidades do corpo feminino indígena encarcerado e o (des)interesse estatal em (des)construir o imaginário colonialista de integração. O método de investigação é qualitativo de abordagem hipotética dedutiva, com técnicas exploratórias obtidas por meio de dados oficiais e do contato com 05 mulheres indígenas encarceradas. Observa-se que o apagamento institucional é atravessado por dilemas coloniais que enfrentam grande dificuldade em efetivar direitos constitucionais previstos na Carta de 1998 e em tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário. A hipótese é a de que o colonialismo patriarcal manifesto no direito moderno obstaculiza o caráter emancipatório do cuidado moderno e isso, no interior das prisões femininas na Grande Dourados, revela a ineficiência do Estado brasileiro em tornar efetivo Direitos Constitucionais para com mulheres indígenas em situação de prisão.

Palavras-chave: mulher indígena; encarceramento feminino; integração; colonialismo.

INTRODUÇÃO

Baseado nos resultados da pesquisa de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq) intitulada “A baixa perceptibilidade da mulher encarcerada: uma análise das condições das presidiárias na região da grande Dourados/MS”, desenvolvida no ano de 2017, cujo objetivo principal foi o de assimilar, a partir das narrativas de mulheres em situação de cárcere, suas experiências no interior das prisões femininas, o presente texto busca retratar as problemáticas que circundam o encarceramento de mulheres indígenas no Cone Sul de Mato Grosso do Sul e a (in)efetividade de direitos Constitucionais.

O procedimento de campo foi desenvolvido a partir de um questionário formulado e acatado pelo Comitê de Ética da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), em seguida pela Agência Estadual de Administração do Sistema Penitenciário de Mato Grosso do Sul (AGEPEN) e pelas unidades prisionais situadas nos municípios de Dourados, Ponta Porã e Rio Brillhante no cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul.

Dada as complicações que circundam gênero, etnicidade, raça e classe, optou-se por entrevistar mulheres grávidas, lactantes e indígenas, especialmente porque o estado possui a segunda maior população indígena do país¹ e na época o único dado público disponível acerca da presença de mulheres indígenas no sistema prisional era o do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN) de julho de 2016².

Enxergar a existência desse sujeito de corpo feminino indígena no cárcere parece algo bastante difícil quando livros didáticos resumem mulheres indígenas unicamente à figura de Iracema, personagem literária anacrônica e estereotipada. Não obstante, tratar do tema parece urgente, tendo em vista que dados oficiais são omissos e controversos quanto ao registro da presença viva de mulheres indígenas encarceradas nestes lócus.

A pesquisa contou com a participação direta de dezoito mulheres cisgêneros e dois homens transgêneros, das/dos quais

dez eram negras/os (pretas e pardas), sete brancas/os e três indígenas da etnia Guarani e Kaiowá. Ocorre que, para além das mulheres e homens aqui mencionados, não foi possível registrar a conversa com outras duas mulheres indígenas, pois havia um grande impedimento: a diferença da linguística.

As barreiras idiomáticas encontradas no desenrolar da pesquisa salientaram a falha estatal no que diz respeito a proteção dos povos indígenas. Mesmo que a Constituição de 1988, o Decreto Presidencial nº 5.051/04 - referente à Convenção no 169 da OIT - tenha garantido o direito e autonomia aos povos indígenas e, além disso, o Decreto nº 9.010/2017 –que trata do Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança da Fundação Nacional do Índio–, seja expresso ao afirmar que a FUNAI tem por finalidade “proteger e promover os direitos dos povos indígenas, em nome da União”, reconhecendo a “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas” e exista o direito a “participação dos povos indígenas e suas organizações em instâncias do Estado que definam políticas públicas que lhes digam respeito” (BRASIL, 2017), a realidade se mostrou de uma outra forma.

A (re)produção de violências, o descumprimento de leis constitucionais, federais, tratados internacionais e convenções revela como os braços do Estado - seja ele operacionalizado pelo judiciário, pela segurança pública e/ou seus órgãos assistenciais-, conserva e propaga o imaginário da tutela aplicado anterior a Constituição de 1988.

A carência e controvérsia de dados estatais demonstra não apenas racismo institucional por parte do Estado e do judiciário, mas também um modo de reiterar vários mecanismos de opressão. A prisão de pessoas indígenas, em especial de mulheres, não reflete somente no indivíduo em particular, mas, sobretudo, no coletivo perante aquele povo. Existe, portanto, dois âmbitos da exclusão, além da própria exclusão social.

Testemunhou-se, ainda, no desenrolar da pesquisa, que na região da Grande Dourados mulheres indígenas em situação de

prisão não entendem a legislação criminal, tampouco a língua portuguesa em sua plenitude. Houve diversos momentos em que se percebeu formas institucionais de violação, apagamento, etnocídio e genocídio.

Embora não se saiba com exatidão quantas mulheres indígenas e quais etnias estão em situação de cárcere no estado, o presente trabalho tem como objetivo retratar as complexidades do apagamento estatal, jurídico e social de mulheres indígenas encarceradas no cone Sul de Mato Grosso do Sul e o descompasso do Estado brasileiro entre proteger e prender mulheres indígenas que não falam a língua portuguesa.

1. DADOS (IN)VISÍVEIS SOBRE O ENCARCERAMENTO DE MULHERES INDÍGENAS

Consoante dados apresentados pelo Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN), em julho de 2016, o sistema prisional comportava ao todo 726.712 pessoas privadas de liberdade. Todavia, a declaração sobre a raça, cor ou etnia encontrava-se disponível apenas para 493.145 pessoas presas. Na época, existiam 27.029 vagas para mulheres no Brasil, sendo que o sistema comportava 42.355 mulheres presas. Ainda, de acordo com o mesmo levantamento, 62% das mulheres encarceradas se autodeclararam negras (pretas e pardas); 37%, brancas; e apenas 1%, amarela, indígena e/ou outra.

O Conselho Nacional de Justiça (CNJ), em contrapartida, divulgou no ano de 2018 o cadastro nacional de presos por meio do Banco Nacional de Monitoramento de Prisões, indicando a presença de 244 pessoas indígenas em situação de prisão (homens e mulheres). Conforme esse dado, indígenas representavam 0,12% da população carcerária, enquanto pessoas de cor amarela 0,43% e denominadas “outras”, 2,47%. Assim, conclui-se que as três categorias, diminuídas a uma pelo INFOPEN, são, na realidade, o triplo do que foi indicado.

Por outro lado, o levantamento produzido por meio da Lei de Acesso à informação, realizado pelo Instituto das Irmãs de Santa Cruz (IISC) em conjunto com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), no ano de 2019, constatou que havia aproximadamente 1.080 indígenas encarcerados/as, sendo 1.017 homens e 63 mulheres. Esse mesmo estudo apontou que entre os anos de 2017 e 2019 o encarceramento de pessoas indígenas aumentou cerca de 45% no Brasil.

Recentemente, no ano de 2020, o Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) apresentou uma Nota Técnica apontando quantas pessoas indígenas se encontravam no sistema prisional e a que etnias pertenciam. A Nota informou que, conforme dados do INFOPEN, o sistema prisional brasileiro abarcava 1.390 indígenas, sendo 1.325 homens e 65 mulheres. Dentre esses, foi constatada a presença de 78 povos nativos.

Das etnias declaradas, destacam-se os Kaiowá, com 184 presos, seguidos da etnia Guarani, com 93 presos e Macuxi com 72 pessoas privadas de liberdade. A unidade federativa de Mato Grosso do Sul é a que possui mais pessoas que se autodeclararam indígenas, contando com 349 indígenas encarcerados/as. No entanto, o documento não especifica outros pontos importantes, tais como em que unidade prisional essas pessoas estão reclusas, a divisão entre homens e mulheres por estado, se dominam a língua portuguesa ou não, etc.

Questiona-se o motivo pelo qual órgãos governamentais não possuem um consenso nos dados oficiais e, para além disso, omitem a existência de pessoas indígenas, em especial a presença de mulheres indígenas, se o próprio Estado assume em lei federal a responsabilidade proteger e promover os direitos dos povos indígenas em nome da União.

2. O LUGAR DO SUL DE MATO GROSSO DO SUL NO BRASIL REAL

Antes de aprofundar as discussões acerca do sistema prisional e as problemáticas das mulheres indígenas encarceradas é importante demarcar algumas singularidades do território sul mato-grossense no que tange ao processo de confinamento de pessoas indígenas no Brasil real. Destaca-se que houveram mudanças progressivas entre o século XIX e XX estabelecidas pela classe dominante brasileira - classe essa marcada por um passado escravocrata - em todo território nacional (SOUZA LIMA, 2015).

Primeiro, houve a necessidade de instaurar uma nova ordem pautada na liberdade de modo que o controle fosse mantido sobre as terras e a força de trabalho de pessoas subalternizadas (seja aquelas libertas, seja seus descendentes). Por conseguinte, construiu-se um instrumento administrativo de Estado com o término do Real Padroado originando-se comunidade sob a ótica da política nacional no regime republicano federativo (SOUZA LIMA, 2015).

Após a Guerra do Paraguai, tal cenário refletiu diretamente na região hoje conhecida como Grande Dourados, situada no Sul do antigo estado do Mato Grosso. Ocorreram sucessivas medidas governamentais que miravam intensificar a produção de lavouras e raças animais. Apoiado em uma lógica integracionista³ permeada pelo imaginário colonial, o Estado figurou como protagonista no que corresponde ao dever de “civilizar” a pessoa indígena.

Para isso, surgiu o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em 1910, para em tese, atender as demandas dos povos indígenas. Não demorou muito tempo até se tornar o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1918. O principal objetivo do SPI era o de introduzir indígenas à construção de Estado para este usufruir da mão de obra indígena e, sobretudo, manter terras disponíveis ao interesse econômico de grupos dominantes. Consoante Antonio Carlos:

(...) sob a ação dos governos republicanos não se esperava conquistar mais catecúmenos ou súditos através da conquista das “almas indígenas”: queria se formar cidadãos brasileiros, com acesso limitado aos direitos civis, políticos e sociais, demandando até estarem prontos para serem emancipados, parte de um povo que se pudesse exibir ao mundo ocidental como civilizado e, sobretudo, que servissem como ocupantes da vastidão territorial encompassada pelo mapa brasileiro (SOUZA LIMA, 2015, p. 429).

A ideia era a de que a convivência com os não indígenas “os levaria a deixarem de ser indígenas, sendo assim assimilados por meio do ideal de aculturação” (BECKER; MARCHETTI, 2013, p. 84). Não resta dúvidas que a atuação do SPI impossibilitou que os/as indígenas sul-mato-grossenses mantivessem seu modo de vida tradicional.

Nesse contexto, iniciou-se em 03 de setembro de 1917 o processo de criação da reserva indígena⁴ de Dourados, nomeada como “Francisco Horta Barbosa”, composta por três etnias diferentes: Kaiowá, Guarani e Terena. Oportuno grifar que o sul do estado de Mato Grosso do Sul é ocupado majoritariamente pelas etnias Guarani e Kaiowá, embora os Terena estejam na mesma região em decorrência da realocação compulsória feita pelo SPI e da construção das redes de telégrafos (BECKER; ROCHA, 2017).

A análise de Brand e Almeida acerca da demarcação de reservas indígenas aponta que “em nenhum momento houve interesse por parte desse órgão (SPI) em saber realmente onde se localizavam as terras de ocupação tradicional destes índios ou qualquer preocupação na definição dessas reservas indígenas como a organização social dos mesmos” (BRAND; ALMEIDA, 2007, p. 5). Isso porque, o principal objetivo era a de integrá-los à sociedade envolvente (não indígena).

A reserva indígena de Dourados é considerada a maior do estado de Mato Grosso do Sul e é a partir desse território que o trabalho de campo se desenvolveu. Esse processo de confinamento⁵ imposto aos indígenas Kaiowá, Guarani e Terena (re)produz

violências estruturais similares às do encarceramento, posto que tanto o confinamento em reservas quanto em prisões reverbera crueldades estruturais e epistêmicas.

3. ENTRE O DIREITO DE PROTEGER E O DE VIOLAR

Concomitantemente ao suposto processo de transitoriedade indígena, o Código Civil brasileiro de 1916 assentou de forma expressa em seu texto a expectativa de a pessoa indígena se “adaptar progressivamente” junto à comunidade nacional, assim como a Lei nº 5.484 de 1928 fez com que a tutela fosse submetida de forma direta ao Estado, cabendo, portanto, ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI) efetiva-la por meio de um sistema que viabilizasse sua integração à vida civil (BECKER; ROCHA, 2017).

De forma paralela, o Código Penal de 1940, ainda vigente, estranhamente não mencionou a palavra “índio” ou “silvícola”, talvez porque o imaginário colonial esperava que “índios” acabassem em um futuro próximo e/ou assim deixassem de ser (MARÉS, 1990). A legislação penal autorizou o apagamento desses sujeitos, além de continuar o fazendo no judiciário, em dados oficiais e, sequentemente, na execução da pena e/ou no cumprimento dela.

Esse novo *modus operandi* do regime de dominação jurídico no início do século XX foi impulsionado pelo SPI e, após a sua extinção em 1967, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada para suceder, ampliar e fomentar o mesmo ideal. Conveniente ressaltar, que a elaboração do Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973) -criado meio a ditadura militar -, não pregava um sistema muito diferente no que diz respeito à situação jurídica dos povos indígenas.

De acordo com Simone Becker e Taís Cássia Peçanha Rocha a nova lei continuou entranhada a um projeto colonizador de integração. Como consequência disso, a tutela se manteve ligada “à noção e à ilusão de que os indígenas não têm fala e, portanto, não têm a possibilidade de falarem por si, de si e sobre si, como se não

fossem agentes de seus devires” (BECKER, ROCHA, 2017, p. 78 – 79). O Capítulo II “da assistência ou tutela”, definiu no art. 7º, §2º que os índios e comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime de tutelar, incumbindo tal dever à União por meio do órgão federal competente, isto é, a FUNAI.

Após um longo período de regime ditatorial, a Constituinte de 1998 promoveu, pela primeira vez, debates diretamente relacionados aos povos indígenas. Entre as modificações trazidas pela Constituição Federal de 1998, destaca-se a tentativa do Estado se desvencilhar da concepção assimilacionista. Em outras palavras, houve o reconhecimento constitucional de pessoas indígenas possuírem o inusitado direito de ser indígenas.

Carlos Marés (2010) analisa que a Constituição de 1998 deixou algumas “brechas”, posto que criou direitos sem os regulamentar devidamente. Embora tenha sido um marco para o direito dos povos indígenas a CF/88, a pesquisa realizada por Simone Becker, Olívia Carla Neves de Souza e Jorge Eremites de Oliveira (2013) revela que o Estatuto do Índio, revogado à luz da Constituição Federal de 1998, continua sendo aplicado por juízes no Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul (TJMS). Ainda, a respeito do tema, BECKER e MARCHETTI comentam:

Assimilação/“aculturação” é a lógica que pautou esse processo por décadas e que se consubstanciou na Lei 6001/73 - Estatuto do Índio - que classifica os indígenas em “integrados”, “em vias de integração” e “isolados”. Em suma, sem estabelecer uma relação de causa e efeito, mas mantendo como norte as questões do etnocídio, do genocídio e da assimilação. Destaca-se que a linguagem desta categoria da “aculturação”, ainda tem força nos tribunais do estado de MS (BECKER, MARCHETTI, 2013, p.89).

Embora o direito material reconheça, em tese, a organização social das populações indígenas, bem como os costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que

tradicionalmente ocupa e a legitimidade para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesse, conforme os arts. 231 e 232 CF/88, a realidade, porém, diverge.

Nenhuma das cinco mulheres que participaram de forma direta e/ou indireta da pesquisa tinham completo domínio da língua do colonizador que lhes atribuiu a pena privativa de liberdade. Ainda que três mulheres indígenas da etnia Guarani e Kaiowá tenham sido entrevistadas, o questionário não foi compreendido e respondido em sua completude, pois existiam empecilhos como: a falta de compreensão plena da língua, a ausência de intérprete, de laudo antropológico que demonstrasse suas especificidades, dentre outros instrumentos.

A carência de dados oficiais, a omissão na legislação específica não demonstra apenas racismo institucional por parte do Estado e dos órgãos governamentais, mas também uma forma de reiterar várias complexidades, tais como a falta de assistência social, jurídica, psicológica e humana nos estabelecimentos penais daquela região.

O direito das mulheres e das populações indígenas ganharam notoriedade após a segunda Grande Guerra. Todavia, tais garantias advêm de um modelo previamente assentado pelo modelo colonialista, que converteu a categoria dita “direito dos povos” e a transformou em direitos humanos, mas doravante sob a ótica do mesmo Estado que a sistematiza (SOUZA FILHO, 2010).

Tanto o SPI como a FUNAI, foi e segue operando como órgãos norteadores para a formação de Estado no Brasil, caracterizando, inclusive, um referencial ocidental de Estado também para pessoas indígenas. A omissão e a ação transmutada em violências desenham novos moldes de confinamento que imprimem sobre corpos de mulheres indígenas encarceradas (BECKER; MARCHETTI, 2013) uma nova ordem arguida por Fanon (2005; 2008).

Essa lógica ocidental mantém múltiplos métodos que (re)fazem formas constitucionais legais que não rompem com antigas práticas de exclusão e discriminação (CUCICANQUI, 2010). Por exemplo, o patriarcado como sistema hegemônico da

modernidade ocidental é marcado pela subalternização e desqualificação política dos papéis sociais femininos, tal como a construção sociopolítica e cultural seminal androcêntrica molda a manutenção de privilégios criados e conservados por homens e para homens que veem a si como centro e medida de todas as coisas, que exclui e/ou apaga qualquer indício de existência de mulheres indígenas em situação de cárcere no estado de Mato Grosso do Sul.

4. DO RACISMO ESTRUTURAL AO INSTITUCIONAL

A retirada de determinados corpos, sobretudo femininos, do espaço público para o privado apresenta-se como uma estratégia patriarcal para domesticação de corpos a fim de obter a acumulação primitiva do capital (PATEMAN, 1993). Relevante entender que a violência pública está diretamente ligada à violência privada, posto que “o pessoal também é político” (PATEMAN, 1993).

Para determinado tipo de humano, o confinamento em “instituições totais”⁶ (GOFFMAN, 1968) carcerárias acabam cumprindo a função sociopolítica de validar desigualdades injustas, impulsionadas pela destruição de qualquer tentativa emancipatória de pessoas colonizadas, ainda que tal discurso venha camuflado de correção e ordem.

O corpo aprisionado não pode cobiçar a condição plena de humanidade, lembra Frantz Fanon (2008, p. 191): “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questional!”. Ora, questionar experiências de corpos femininos indígenas confinados como presença ainda viva na história não é uma tarefa fácil. A realidade é, entretanto, sequela de uma colonização que ignorou reiteradamente um perceptível número de diferentes povos com histórias, costumes, línguas, memórias, identidades distintas que, após trezentos anos de colonização, ainda são reduzidos a uma única e precária identidade: índios (QUIJANO, 2005).

Ante as contribuições de autoras com a abordagem feminista decolonial e pós-colonial é possível notar que as relações sociais,

étnicas e sexuais figuram uma dimensão subjetiva do conhecimento, representando um caráter complexo que afronta com a objetividade imposta no Direito como único e legítimo para a construção do ser (MENDES, 2020). No cárcere, isso repercute em um ambiente que reitera dominações e propaga opressões que advêm antes mesmo e para além da ocorrência do suposto ilícito.

No que se refere ao contexto brasileiro, alguns autores/as reforçam o entendimento de que é pretensioso falar em democracia racial no Brasil, considerando que um dos seus efeitos é a máquina judiciária operada pela manutenção do racismo individual, perpassado pela hierarquização racial estrutural e sustentado pelo racismo institucional (ALMEIDA, 2019). A teoria é defendida por Lélia Gonzales (1983; 1988) como o mito da democracia racial que oculta algo para além daquilo que mostra.

Partindo de tais observações, é possível afirmar que o sistema carcerário feminino dá margem contínua à produção da linha de exclusão radical produzida pelo patriarcado-colonial, isto é, “colonialismo de gênero” (LUGONES, 2008), sustentado pelo capitalismo que nega a humanização de pessoas colonizadas e escravizadas.

Portanto, o lugar das mulheres, principalmente daquelas ditas de raças “inferiores”, ou seja, indígenas e negras, ficou marcado por uma perspectiva eurocêntrica que não enxerga tais sujeitos como “racionais”, mas sim como “inferiores” e não dignos de humanidade. Neste sentido, a ideia do gênero se constrói em um novo e radical dualismo como parte determinante da perspectiva cognitiva eurocêntrica (QUIJANO, 2005).

Lembremos que a Grande Dourados tem uma reserva indígena localizada no perímetro urbano, portanto é considerada uma “aldeia indígena urbana”. Mas, acontece que a maioria da população indígena que vive ali continua à margem de qualquer política pública estatal. Além do que, a própria sociedade envolvente (não indígena) nega a existência desses povos na cidade.

O judiciário de Mato Grosso do Sul, por sua vez, aplica o entendimento que os/as indígenas são “aculturados” por

transitarem constantemente na cidade, logo, devem responder ao processo penal “normalmente”, sem necessidade de observar suas peculiaridades. O enfrentamento no trato do encarceramento de mulheres indígenas hora esbarra no ressurgimento do imaginário de integração, seja em sua suposta desnecessidade de representação por ser “aculturado”, ou da permanente insistência do Estado, da sociedade, do judiciário e dos órgãos de segurança pública invisibilizar e afastar qualquer possibilidade de reconhecimento étnico.

De acordo com Silvio Luiz de Almeida:

As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista (2019, p. 33 ebook).

Isso se confirma com o apagamento da mulher indígena em relatórios e dados oficiais. O (des)interesse estatal persiste em apagar a existência viva de indígenas encarceradas e qualquer possibilidade de assegurar seu reconhecimento como cidadão indígena.

Ainda que a mulher indígena seja a presença viva da existência de sua identidade, seu corpo de sujeito colonial continua habitando a zona do não-ser, que antes de qualquer coisa, estava preso a uma condição de sujeito sem direitos. Assim, percebe-se que mulher indígena não conversa com a legislação penal, nem com o suposto ideal de sociedade capitalista hegemônica patriarcal, tampouco de mulher ocidental integrada.

5. AS VIVÊNCIAS DA MULHER INDÍGENA CONDENADA

De um lado, mulheres indígenas encarceradas não compreendiam a língua portuguesa em sua completude. Do outro, trabalhadoras do sistema prisional não entendiam, tampouco demonstravam interesse ou abertura para interpretar o Guarani

e/ou Kaiowá. O trabalho de campo revelou que o único idioma usado no interior das prisões era o da ordem não falada, ou seja, usavam-se meios de controle para impor o poder através de uma única linguagem: o da disciplina (FOUCAULT, 2006).

As mulheres indígenas não manifestavam suas vontades, somente aguardavam o comando. Chamou a atenção o fato de as/os trabalhadoras/es do sistema prisional não as chamarem pelo nome. Todos os possíveis diálogos se sobrepunham ao de ações acompanhadas pela ordem indicada através do cassete. Quando agentes penitenciárias falavam, era em um tom de voz mais elevado que o habitual, o que não ocorria quando se referiam às outras mulheres (não indígenas) em situação de prisão.

Quando desafiadas pelo olhar de reprovação, uma das carcereiras se defendeu: “é só assim que elas entendem, fazer o quê?” (T. -Informação verbal – anônima⁷). Sobre isso Frantz Fanon explica:

Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem (FANON, 2005, p.55).

A partir de leituras Fanonianas é possível assegurar que certos sujeitos existem na zona do ser, enquanto outros habitam na zona do não-ser. O olhar do sujeito imperial branco se impôs na zona do ser, uma vez que ele é o referencial humano. Já pessoas negras, assim como pessoas indígenas (não vistas como humanas), habitam do outro lado, na zona do não-ser.

Fanon ensina que o homem branco não precisa anunciar sua condição racial, uma vez que ele incorpora a concepção universal do que é ser alguém. O autor questiona: “Que quer o homem? Que quer o homem negro?”. Sua resposta: “O negro quer ser branco”

(Fanon, 2008, p. 26-27), ou seja, o(a) negro(a) deseja alcançar a condição de ser humano. Para isso, usa máscaras brancas como tentativa de ascensão. O autor menciona que uma das formas de usar máscaras brancas é se moldando ao uso da linguagem, por isso, pessoas negras revestiam a língua francesa, por exemplo.

Conquanto, aqui pensemos: como a mulher indígena, em especial as que participaram da pesquisa, que representam resistência a um Brasil colonial -vez que vários fatores não atravessaram sua existência, nem mesmo a língua do colonizador-, poderiam ser enxergues enquanto humanas por um sistema que é movido pela tentativa (frustrada) de apagar pessoas indígenas da história?

Durante o trabalho de campo a única palavra questionada pelas 05 mulheres indígenas em algum momento foi: FUNAI. Em todos os casos elas transmitiram o modo como estavam desamparadas, seja pela incomunicabilidade, pela falta de assistência jurídica com relação ao cumprimento da pena, por questões psicológicas, emocionais, de saúde e/ou, em sua maioria, pela falta de materiais para uso pessoal tal como: chinelo, roupas, papel higiênico, sabonete, sabão em pó, etc.

Fundamental enfatizar que todas as mulheres entrevistadas trouxeram reclamações quanto a sua permanência no presídio, mas as mulheres indígenas, em específico, alertaram suas necessidades para produtos básicos que são tidos como essenciais. Senão, vejamos:

É FUNAI? FUNAI, preciso de FUNAI. Quero sair, já deu tempo (...) tenho nem sabão pra me lavar, lavar as roupa. Só tenho esse roupa, a polícia conseguiu umas outra, mas tá tudo furado, olha aqui. Tá frio moça, preciso de roupa. Traz a FUNAI aqui. (F.P. 01 – Informação verbal).

Essa dicotomia entre o Estado se fazer omissos e, paralelamente, mulheres indígenas caracterizarem a FUNAI como única referência de Estado para atender as demandas dos povos indígenas foi um ponto curioso. Isto porque, o esperado era a cobrança pela Defensoria Pública, uma vez que essa sim é a parte

legítima para atuar em prol dos interesses daquelas mulheres. Não obstante, a construção histórico-social jurídica estatal colocou a FUNAI como principal mediadora entre o “mundo dos brancos” e “mundo dos indígenas”, motivo pelo qual possivelmente as mulheres questionaram sua ausência.

Uma das facilitadoras de pesquisa, depois de constatar que eu não tinha qualquer vínculo com a FUNAI, encheu os olhos d’água, apontou para o próprio pé e lamentou: “Preciso de FUNAI, não tem chinelo, não tem chinelo, preciso do outro. Tá frio. Preciso de FUNAI. FUNAI não vem aqui” (F.P. 02 -Informação verbal – anônima). A mulher apontava para os pés tentando demonstrar que tinha apenas um dos pares do chinelo.

O grau zero de inclusão determinado pelo contrato social (SOUSA SANTOS, 2003) é o que aparenta restar para mulheres indígenas em situação de extrema vulneração que têm seu destino marcado pela subalternidade. O colonizador, operado pelo Estado, pelo judiciário e pela segurança pública, mantém a linguagem de pura violência para que esse sujeito corpo colonizado permaneça quieto, especialmente em regiões coloniais de zona fronteira como a do Sul de Mato Grosso do Sul.

A própria legislação, bem como o Estado conserva formas de manter corpos indígenas femininos invisibilizados. A violência transmutada pela omissão de documentos oficiais se perpetua quando ignora a presença viva de mulheres indígenas no interior das prisionais. A realidade retrata não só o porquê a lei despreza esses corpos, mas também porque os mantêm à margem. A ordem imposta funciona como uma espécie de controle capaz confina-las e mantê-las caladas muito antes da sentença criminal.

As recomposições sociais ocorridas entre o século XX e XXI continuam enraizadas pela colonialidade conservando o pacto narcísico da branquitude (FREITAS; PIRES, 2018) em zonas fronteiriças como a de Mato Grosso do Sul que, a todo tempo, traça novos enredos do poder moderno entre a zona do ser e não ser (FANON, 2005).

5. REFLEXOS DA MARGINALIZAÇÃO HISTÓRICA

A Grande Dourados, assim como o cone Sul de Mato Grosso do Sul, é marcada por conflitos fundiários que se desdobram de relações interinstitucionais com a FUNAI. Verificou-se que a violação maquiada como proteção se sustenta por meio do racismo estrutural e institucional.

Mesmo que a Constituição Federal tenha revogado o instituto da tutela e por consequência, reconhecido a plena capacidade civil indígena, colocando a União, por intermédio da FUNAI, como protetora do bem-estar indígena, o modos operandi do judiciário ainda é condicionado pelo não reconhecimento da cidadania indígena, independente de aplicar, quando conveniente, o instituto revogado ou por aliar-se, quando entende cabível, ao ideal de integração.

No mês de junho de 2019, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) publicou a Resolução 287 com a finalidade de estabelecer diretrizes quanto aos procedimentos relativos ao tratamento de pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade a fim de assegurar os direitos dessas populações tanto na esfera criminal como no poder judiciário.

A referida Resolução elenca normativas nacionais e internacionais que salvaguarda direitos daqueles/as que respondem a processo criminal no Brasil. A Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Regras de Bangkok, o Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) e a Lei que substitui a prisão preventiva por prisão domiciliar para mulheres gestantes, mães ou responsáveis por crianças ou pessoas com deficiência (13.769/2018), são alguns dos diplomas previstos na Resolução.

Além disso, a Resolução prevê a efetivação de laudo antropológico durante o processo criminal e compreende que a prisão deve ser uma medida excepcional, tendo em vista que as próprias populações indígenas possuem modos específicos de

resolução de conflitos e, conseqüentemente, optar por formas alternativas ao cárcere é o ideal.

Apesar do conteúdo ser relevante para os povos indígenas e a Resolução estar em consonância com as leis, ela está em total descompasso com a aplicação penal atual junto aos povos indígenas em situação de prisão, uma vez que nem o judiciário nem as unidades prisionais reconhecem essas pessoas como indígenas.

O tema foi alvo de discussão na Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) que lançou neste ano um projeto chamado “Observatório Sistema de Justiça Criminal e Povos Indígenas” que possui a finalidade de monitorar a relação entre indígenas e o sistema criminal. O advogado Luiz Eloy Terena, assessor jurídico da APIB, afirma que a prisão de indígenas é, continuamente, reflexo da marginalização histórica desses povos. Tal fala, lembra a contribuição do professor Carlos Marés:

O Direito Privado é o direito dos poderosos, o Penal dos oprimidos (...) Quando se estuda o Direito brasileiro em relação aos povos indígenas ou negros estas contradições se revelam muito facilmente, e fica claro este sentido da Lei que ora se omite para não consagrar direitos, ora tergiversa para esconder injustiças (SOUZA FILHO, 1990, p. 146-147).

Ao passo que a CF/88 manifesta, ainda que (somente) na teoria, um caráter emancipatório, a realidade aponta para manutenção de um imaginário legal e real colonialista. Será o Direito Penal (in)viável para a realidade dos povos indígenas ou somente mais um instrumento para manter (in)justiças que (des)humanizam a existência dessas pessoas?

Aparenta ser mais prático para o Estado apagar a existência desses sujeitos no interior das prisionais a superar complexidades que confrontam a homogeneização imposta pelo direito penal como o único detentor para a resolução de conflitos. Os resultados levam a crer que a domesticação pela via do confinamento

demonstra que há alguns corpos que, pelo modo como são coisificados, estão mais suscetíveis às violências de toda ordem.

CONCLUSÃO

A omissão estatal transposta pela negação oficial de sujeitos plurais, não foi suficiente para impedir o registro da existência dessas mulheres indígenas no interior dos presídios femininos da Grande Dourados. Ainda que haja a documentação de 05 mulheres indígenas da etnia Guarani e Kaiowá em presídios no Sul de Mato Grosso do Sul, o questionário não foi compreendido e respondido em sua plenitude, pois existiam empecilhos como: a falta de compreensão da língua, a ausência de intérprete, de laudo antropológico que demonstrasse suas especificidades, dentre outros artifícios.

Mesmo que corpos femininos indígenas existam no cárcere, o racismo institucional opera como percussor do racismo estrutural e atua como estratégia patriarcal de etnocídio, domesticação dos corpos, silenciamento das línguas, vozes, cosmovisões, tradições e costumes.

Portanto, o aprisionamento de mulheres indígenas só faz intensificar violências estruturais e epistêmicas que retrata a colonização imposta diuturnamente sobre esses corpos. Por consequência, resulta em penas ainda mais severas sofridas por essa parte da população. A partir destes pressupostos, o trabalho buscou retratar algumas violências contra mulheres indígenas encarceradas no Sul de Mato Grosso do Sul, além de destrinchar como a falha da proteção jurisdicional esbarra em nítidas violações constitucionais de Direitos Constitucionais e Humanos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo Estrutural. Feminismos Plurais, coordenação Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

BALBUGLIO, Viviane. HILGERT, Caroline Dias. NOLAN, Michael Mary. O lugar do encarceramento na violência institucional contra povos indígenas no Brasil. Conselho Indigenista Missionário. 19.out. 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/10/encarceramento-povos-indigenass/#:~:text=O%20mesmo%20levantamento%20apurou%20que,prisional%20no%20ano%20de%202019.>

BECKER, Simone. MARCHETTI, Livia Estevão. Análise etnográfica e discursiva das relações entre Estado e mulheres indígenas encarceradas no Estado de Mato Grosso do Sul. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, v. 47, n. 1, p. 81-99, abr., 2013. (<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/2178-4582.2013v47n1p81>)

BECKER, Simone. ROCHA, Taís Cássia Peçanha. NOTAS SOBRE A “TUTELA INDÍGENA” NO BRASIL (LEGAL E REAL), COM TOQUES DE PARTICULARIDADES DO SUL DE MATO GROSSO DO SUL. Revista da Faculdade de Direito UFPR, 2017, p. 73-105.

BECKER, Simone. SOUZA, Olivia Carla Neves de. OLIVEIRA, Jorge Eremites de. A prevalência da lógica integracionista: negações à perícia antropológica em processos criminais do Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul. Etnográfica, 2013, p. 97-120.

BRAND, Antonio Jacó. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra. 1997. Tese (Doutorado em História) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997

BRAND, Antonio; ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja. A Desterritorialização dos Kaiowa e Guarani e a liberação de terras para a colonização, no MS. In: Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade: saberes locais, educação e autonomia. Campo Grande: UCDB, 2007.

BRASIL, Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, remaneja cargos em comissão, substitui cargos

em comissão do Grupo Direção e Assessoramento Superiores - DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo - FCPE e revoga o Decreto nº 7.778, de 27 de julho de 2012. Brasília: 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/decreto/d9010.htm

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Banco Nacional de Monitoramento de Prisões 2.0: Cadastro Nacional de Presos. Brasília: DMF/CNJ, 2018.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Regras de Bangkok: Regras das Nações Unidas para o Tratamento de mulheres presas e medidas não privativas de liberdade para mulheres infratoras. Brasília: CNJ, 2016. Disponível: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2019/09/cd8bc11ffdc397c32eecd40afbb74.pdf>.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Resolução nº 287, de 25 de junho de 2019. Estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2019/09/Manual-Resolu%C3%A7%C3%A3o-287-2019-CNJ.pdf>.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da União. Brasília, 2019

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm.

BRASIL. Lei nº 13.769, de 19 de dezembro de 2018. Dispõe sobre a substituição da prisão preventiva por prisão domiciliar da mulher gestante ou que for mãe ou responsável por crianças ou pessoas

com deficiência e a disciplina do regime de cumprimento de pena privativa de liberdade. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/L13769.htm .

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. (2016) Levantamento nacional de informações penitenciárias. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Depen publica levantamento dos povos indígenas custodiados no sistema penitenciário. Disponível em: <http://antigo.depen.gov.br/DEPEN/depen-publica-levantamento-dos-povos-indigenas-custodiados-no-sistema-penitenciario>.

CASTILHO, E. W. V.; SILVA, Tedney Moreira; MOREIRA, Elaine. Os direitos dos acusados indígenas no processo penal sob o paradigma da interculturalidade. REVISTA DE ESTUDOS EMPÍRICOS EM DIREITO, v. v. 7 n 2, p. 141-160, 2020

CUCICANQUI, Silvia Rivera. *chi'xinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1a. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. de Enilce Alberfaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 31ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

FREITAS, Felipe; PIRES, Thula (orgs). *Vozes do cárcere: ecos da resistência política*. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogota, n. 9, p. 73-101, jul.-dic. 2008.

MENDES, Soraia da Rosa. *Processo Penal Feminista*. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2020.

PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 227-278.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. “As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios”. In: Antonio Carlos de Souza Lima; Maria Barroso-Hoffmann, (orgs.). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista, III*. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002, p. 49-61. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/acervo/livros/alem-da-tutela-iii/>

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *O renascer dos povos Indígenas para o Direito*. 1 / 1998 (7ª reimpressão). Curitiba: Juriáfou, 2010

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O Direito Envergonhado (O Direito e os Índios no Brasil)*. Revista IIDH, vol 15. Costa Rica: Instituto Interamericano de Direitos Humanos, 1990.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Poderá o direito ser emancipatório? Revista Crítica de Ciências Sociais. Coimbra, n. 65, p. 3-76, 2003.

SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do pensamento Abissal: das linhas globais há uma ecologia de saberes. São Paulo: Revista Novos Estudos, n.79, p.71-94, 2007.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. Mana, 21: 425-457, 2015.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 11-24.

TERENA, Luiz Eloy. Projeto monitora relação entre indígenas e o sistema de justiça criminal. APIB. 15/abr/2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/04/15/projeto-monitora-relacao-entre-indigenas-e-o-sistema-de-justica-criminal/>. Acesso: 16/04/2021

NOTAS

[1] Segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2010, o estado de Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população autodeclarada indígena do Brasil. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf.

[2] O INFOPEN (2016) apontava que apenas 1% da população carcerária feminina era, amarela, indígena, imigrante e/ou “outra”.

[3] Ideia posteriormente inserida no escopo legal do art. 4º, inciso III, do Estatuto do Índio, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973: “Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (BRASIL, 1973).

[4] O conceito de reserva indígena foi previsto no Capítulo III do Estatuto do Índio (art. 17). Mais especificamente, o art. 27 explica: Reserva indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência (BRASIL, 1973).

[5] De acordo com BECKER e MARCHETTI (2013, p. 83) a reserva indígena de Dourados demonstra muito, vez que sua formação comporta cerca de 300 habitantes por km², comparativamente aos 50 habitantes por km² na cidade de Dourados. Assim como outras reservas criadas no Brasil, essa foi pensada a partir da lógica integracionista prevista no art. 4^a da Lei 6.001/1973 (BRASIL, 1973), ignorando totalmente as especificidades daqueles povos e forçando, inclusive, um convívio com outras etnias, tradições, costumes e crenças diferentes.

[6] Goffman (1968) configurou as prisões na modernidade, como lugar sociopolítico destinados a longa permanência e/ou confinamento de grupos e pessoas, separadas das chamadas sociedades “complexas” ou “urbanas”.

[7] “T” se refere à trabalhador/a do sistema prisional.

NECRORRELIÇÃO: QUANDO A RELIGIÃO MATA E NÃO SALVA - UMA ANÁLISE SOBRE A VIOLÊNCIA IMPLEMENTADA PELAS IGREJAS EVANGÉLICAS PENTECOSTAIS SOBRE AS REZADEIRAS NAS COMUNIDADES GUARANI E KAIOWÁ NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL

Dihego Flores Espíndola

Resumo: O presente trabalho possui como finalidade demonstrar, por meio de pesquisa bibliográfica, a relação do surgimento de uma necrorreligião com os fatores da biopolítica, biopoder e necropolítica, a partir da análise de documentos, artigos, reportagens que relatam a violência sofrida pelas mulheres indígenas, ñandesys e ñanderus nas reservas indígenas de Mato Grosso do Sul. Parte do pressuposto que a legitimidade do Estado, aliado ao discurso religioso (preconceituoso e falacioso), gerou uma prática necrorreligiosa nas comunidades indígenas, em que se fazem necessárias a denúncia e ações efetivas para minimizar essa prática recorrente de dominação dos corpos indígenas pelas igrejas evangélicas pentecostais. O opção metodológica seguiu a linha hipotético-dedutiva, cujos resultados apontam para uma conduta deliberada de ruptura do tecido social das comunidades tradicionais pesquisadas, com graves consequências de ordem material e imaterial na cosmologia e espiritualidade.

Palavras-chave: Artefato; Currículo; Necrorreligião; Religião; Violência.

INTRODUÇÃO

Entendendo o processo do desenvolvimento da religião ao longo da história do cristianismo, dos seus dogmas, da sua práxis de caráter patriarcal e tradicional, analisaremos a utilização da violência pelas igrejas evangélicas pentecostais para justificar ações e preconceitos sobre as ñandesys (rezadeiras) nas comunidades Guarani e Kaiowá, em Mato Grosso do Sul. Dessa

forma, os sujeitos dos grupos indígenas transformam-se em culpados pela violência sofrida.

A demonização da cultura Guarani e Kaiowás, costumes e tradições vem de um processo histórico de colonização muito forte. A criação das oito Reservas Indígenas Guarani e Kaiowá contribuiu muito para que houvesse uma dizimação e demonização das nossas ancestralidades Guarani e Kaiowá – casas de rezas estão sendo incendiadas, anciãs e anciões estão sendo criminalizados pelo discurso da igreja.

Frequentemente consideradas feiticeiras e bruxas, as anciãs são torturadas, estupradas e até ameaçadas de serem queimadas: “O nosso sagrado está sendo atacado de uma forma muito violenta, e também denunciei isso em 2019, e acredito que seja esse um dos motivos de ataque e perseguição a minha pessoa” (relato de A.K., 2019). “Essa violência hoje se estendeu muito a ponto de guardar similaridades com a época da ditadura militar: mulheres indígenas e anciãs estão sendo perseguidas e criminalizadas. Pessoas com características da igreja pentecostal estão agredindo fisicamente, torturando, perseguindo e cada vez mais demonizando o nosso povo”. (Documento da Kuñangue Aty Guasu, 2020, p.10)

Conforme denúncia do relatório do conselho Kuñangue Aty Guasu - Grande Assembleia das mulheres Kaiowá e Guarani em Corpos Silenciados, Vozes Presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani - existe uma violência estrutural praticada por homens vestidos de “crentes”, que vem ganhando cada vez mais um *modus operandi* em meio às comunidades Guarani e Kaiowá pelas igrejas evangélicas pentecostais. A utilização do preconceito para afastar as rezadeiras da cultura tradicional dos povos indígenas tem sido a arma utilizada para gerar o medo, a violência moral, social, física e a intolerância religiosa.

O tema é de grande importância e extrema necessidade, pois, segundo o conselho Kuñangue Aty Guasu, o grupo vem denunciando, desde novembro de 2019, ao Estado brasileiro os maus-tratos e a violência generalizada que as mulheres Guarani e Kaiowá sofrem em seus aldeamentos.

Desde a referida data, o coletivo feminino vem denunciando para o Estado brasileiro as perseguições, torturas, espancamentos, dentre tantas violências contra as anciãs ñandesys praticadas por homens e outros líderes ligados à capitania das comunidades Kaiowá e Guarani. Esses homens, em sua maioria, fazem parte da doutrina da igreja pentecostal Deus é Amor e pregam discursos coloniais de dominação do corpo da mulher, silenciando e violentando em nome da igreja. (Documento da Kuñangue Aty Guasu, 2021, p.1).

Ainda demonstram relatos que a intolerância religiosa cresceu de maneira alarmante nas primeiras semanas de 2021, visto que os corpos das mulheres sofrem violência simplesmente por praticarem os costumes tradicionais das rezas. O preconceito e a intolerância são as chaves hermenêuticas daqueles que praticam tal ato.

Nas primeiras semanas de janeiro de 2021, o crime de intolerância religiosa avançou fortemente nas comunidades indígenas, pois sobe para nove casos identificados somente este ano. As mulheres têm seus corpos violentados por homens que usam facas, chicotes, cordas e pedaços de paus para “condená-las”: torturá-las pela prática do chamado “feitiço”. (Documento da Kuñangue Aty Guasu, 2021, p.1).

Tendo em vista os relatos mencionados acima, podemos perceber que a violência praticada por grupos religiosos extremistas de cunho pentecostal faz parte do cotidiano das mulheres rezadeiras das comunidades em questão. Compreendemos também que essas violências figuram como artifício de dominação e poder das relações religiosas sobre as comunidades indígenas, para silenciar ou encarcerar os corpos das ñandesys.

O filósofo francês Michel Foucault conceituou essa atitude de dominação cunhando o termo biopoder, sua obra “História da Sexualidade - A vontade de saber” no capítulo quinto intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, Foucault nos apresenta e interpela o conceito de biopoder que “[...] foi nada menos do que a entrada da vida na história – isto é, a entrada dos fenômenos

próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder [...]” (Foucault, 2014b, p. 153). O desenvolvimento da população, a partir do século XVII, como um problema político e econômico, fez emergir com urgência a discussão central da regulamentação da vida em que os saberes como a Pedagogia, a Medicina Moderna e a Psiquiatria são institucionalizados e possuem como principal função diagnosticar e encarcerar comportamentos ditos ou considerados anormais para uma pseudoproteção da população.

Outrossim, o filósofo camaronês Achille Mbembe dialogou com os conceitos de biopoder de Foucault e cunhou o termo Necropolítica. Preocupado com as relações de poder e as fundamentações do campo político na África, Mbembe defende a tese que exista uma ordem institucionalizada de soberania na qual a morte e a vida compactuam no mesmo espaço político.

Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações. Tais formas de soberania estão longe de ser um pedaço de insanidade prodigiosa ou uma expressão de alguma ruptura entre os impulsos e interesses do corpo e da mente. De fato, tal como os campos da morte, são elas que constituem o nomos do espaço político que ainda vivemos. Além disso, experiências contemporâneas de destruição humana sugerem que é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade. Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte (Mbembe, 2017, p. 11).

Bem como Foucault e Mbembe, este trabalho busca dialogar com as relações de poder e de política apresentadas pelos dois filósofos e visa a cunhar o termo de Necrorreligião em meio às comunidades indígenas no Estado de Mato Grosso do Sul, partindo do pressuposto do domínio dos corpos, cerceamento, encarceramento, violência e intolerância religiosa. Apresento aqui

que estamos diante de uma relação de violência institucionalizada praticada por uma instituição religiosa que, se for necessário, utiliza-se do artífice do medo para calar e sequestrar os corpos das rezadeiras.

Utilizando relatos, reportagens, etnografias e laudo técnico, buscaremos ao longo do texto examinar as relações de violência com as características de necrorreligião. Assumo meu estatuto provinciano em minhas considerações e não há pretensão alguma de esgotar o tema de biopoder no debate Foucaultiano e nem sobre a Necropolítica nas discussões levantadas por Achille Mbembe.

1. PRECONCEITO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Segundo Bobbio (2002), a maneira que o desenvolvimento do preconceito se alimenta está relacionado à fidedignidade da opinião sofística construída pelo ator social, e corresponde aos seus interesses, valores e desejos na tentativa de fornecer, de alguma maneira, uma certa veracidade a partir da relação de preconceito. Acreditando-se que o preconceito é mais facilmente aceito por aqueles que estão predispostos e suscetíveis de maneira favorável.

[...] preconceito uma opinião ou um conjunto de opiniões, às vezes até mesmo uma doutrina completa, que é acolhida acriticamente e passivamente pela tradição, pelo costume ou por uma autoridade de quem aceitamos as ordens sem discussão: "acriticamente" e "passivamente", na medida em que a aceitamos sem verificá-la, por inércia, respeito ou temor, e a aceitamos com tanta força que resiste a qualquer refutação racional, vale dizer, a qualquer refutação feita com base em argumentos racionais. Por isso se diz corretamente que o preconceito pertence à esfera do não racional, ao conjunto das crenças que não nascem do raciocínio e escapam de qualquer refutação fundada num raciocínio. (BOBBIO, 2002, p. 103).

Para Dallari (2009), a intolerância seria uma consequência do preconceito, o mal das relações sociais do fim do século vinte, o "veneno do espírito" no qual "sepultou a solidariedade e estimulou

o individualismo”. Dessa forma, “ensinou” ao indivíduo não tolerar aquele que não participa ou até mesmo compartilha dos mesmos ideais e realizações nos mais variados campos da sociedade, transformando-o em inimigo.

[...] estão sempre muito próximas de um confronto de competidores, muitas vezes tratados como inimigos, cujos vícios e defeitos devem ser ressaltados e proclamados, sem qualquer compromisso com a verdade, para que no julgamento de muitos fiquem em posição inferior. Em consequência, tudo o que se possa pensar, dizer ou fazer de negativo em relação a esse inimigo se considera justificado, sendo dispensável maior indagação, uma vez que se afirma que os defeitos e a inferioridade do outro são óbvios. (Dallari, 2009, p. 18).

Similarmente aos conceitos de preconceito e intolerância, observamos que a realidade da intolerância religiosa se faz presente nos casos das ñandesys por representarem uma ameaça à manutenção da catequese religiosa cristã; são vistas como inimigas e necessariamente precisam ser eliminadas antes que venham a causar algum tipo de transtorno frente às igrejas pentecostais.

Calúnias e difamações são utilizadas para garantir que a violência implementada seja considerada normalizada e normatizada por uma ordem de característica redentora, as ñandeys são acusadas de bruxaria, feitiçaria, “macumbeiras”, serão lançadas diretamente ao inferno após o julgamento e o juízo final estabelecido pelo Deus cristão pentecostal. Assim, a perseguição ganha ares de uma luta maniqueísta (bem *versus* mal), na qual o bem é representado pela igreja cristã e o mal pela cultura tradicional das rezadeiras. Juntamente ao preconceito e à intolerância estabelece-se a violência.

As mulheres Kaiowá e Guaraní violentadas e abusadas têm seus corpos cortados com ponta de facas, carregando em suas costas marcas de chicotes de couro. Ainda, essas mulheres têm seus cabelos cortados por faca, carregam hematomas físicos profundos em suas cabeças e em muitas outras partes do corpo. Nos processos de

“condenação” pelos neopentecostais, seus joelhos podem ser vistos sangrando, suas casas são queimadas, elas são expulsas das comunidades e carregam consigo traumas de violência psicológica brutal, temendo serem queimadas vivas, enforcadas e mortas. São insultadas e xingadas de bruxas e de feiticeiras. Seguidores escravos da doutrina da igreja pentecostal Deus é Amor, com sede em São Paulo, demonizam o nosso modo tradicional de ser Guarani e Kaiowá. Eles se negam a entender a nossa crença, o processo histórico do nosso povo, nossos conhecimentos ambientais e tradicionais, dentre outros preconceitos. Dessa forma, nhandesys são criminalizadas, tidas como bruxas, feiticeiras, macumbeiras e etc. A igreja neopentecostal, vista como a “correta”, prega a salvação da vida, rumo ao “céu”. Nunca nós os condenamos por serem de religiões pentecostais. São eles quem condenam nossas anciãs rezadeiras, produzindo uma guerra religiosa que atravessa nossos corpos e nos violenta fortemente. (Documento da Kuñangue Aty Guasu, 2021, p.2).

No estado de Mato Grosso do Sul, são recorrentes as manifestações de violência e intolerância religiosa com as comunidades indígenas. Temos reportagens e relatos da própria comunidade de vários atos criminosos, como por exemplo a queima de casas de reza; por vezes especula-se que são a mando de autoridades indígenas, religiosas cristã ou por disputa de terras, onde houve ou haverá uma retomada.

A transição do ano de 2019 para 2020 foi de terror na tekoha – lugar onde se é – Laranjeira Ñanderu, localizada no município de Rio Brillhante, Mato Grosso do Sul. Em mais um episódio de violência na ofensiva intermitente sofrida pelas comunidades Guarani Kaiowá do estado, na madrugada da quarta-feira, dia 1º de janeiro, uma Casa de Reza foi incendiada sendo parcialmente destruída. Entre a noite e a madrugada da quinta-feira (2), homens não identificados atacaram os indígenas a tiros e invadiram algumas casas esvaziadas pela fuga de seus moradores. (CIMI, 2020)

Na madrugada da segunda-feira, 8, foi incendiada a Casa de Reza, Ongusu, do Ñanderu Getúlio Juca e da Ñandesys Alda

Silva, do povo Kaiowá, em Dourados, no Mato Grosso do Sul. O espaço sagrado era chamado de Gwyrá Nhe'engatu Amba, na língua kaiowá. A casa de reza (ogapysy ou ongsu) é o lócus principal dos processos de transmissão de conhecimentos deste povo e abrigo de seus objetos de culto como o Yvyrai, Xiru e Mbaraka. (JORNALISTAS LIVRES, 2019)

Mais um incêndio em terra indígena foi registrado no Mato Grosso. Dessa vez, aconteceu na retomada Ñu Vera Guasu, ao lado da aldeia bororó. Ao menos outras duas casas já haviam sido incendiadas no local, que é zona de conflito com os latifundiários. (CAUSA OPERÁRIA, 2020)

As casas de rezas estão muito além de apenas um local de ritos religiosos, representam também um fortalecimento da resistência do povo Guarani e Kaiowá. Como podemos perceber pelas reportagens apresentadas, casas de rezas são alvos preferidos por aqueles que utilizam da violência para controle e manutenção dos corpos indígenas; a destruição do símbolo religioso e dos seus artefatos demonstra claramente as relações de perseguições por aqueles que buscam a continuidade do regime de biopoder.

Segundo consta o Documento da Kuñangue Aty Guasu de 2021, endereçado ao Ministério Público Federal de Ponta Porã-MS, ao Ministério público Federal em Dourados/MS, à Defensoria Pública do Estado de MS e à Defensoria Pública da União, existe denúncia feita sobre as práticas violentas.

Em novembro de 2020, em meio à assembleia da VIII Kuñangue Aty Guasu foi lançado o documento Corpos silenciados, vozes presentes: A violência no olhar das Mulheres Kaiowá e Guarani - Hete kirirím ayvu jekaa tekovai, kuñangue. Neste documento, foi denunciado o crime de intolerância religiosa ao Estado brasileiro, com denúncias consistentes de violências contra as mulheres indígenas através de diversos relatórios da assembleia das mulheres Kaiowá e Guarani. Fica evidente que esta não é a primeira vez que buscam ajuda, gritando por socorro de apoio e proteção à vida das Mulheres Kaiowá e Guarani. “Após as denúncias, mínimos são os resultados,

contribuindo para o avanço da violência contra os nossos corpos. Enquanto aguardam a resposta do Estado brasileiro e encaminhamentos das torturas e abusos sobre os nossos corpos, nós, defensoras de direitos humanos e representantes da Kuñangue Aty Guasu, também estamos sendo perseguidas e ameaçadas de morte. As violências ganham forças e avançam em paralelo às construções de igrejas pentecostais nas comunidades, dentro das reservas indígenas e nas retomadas”.

2. TRADIÇÃO INDÍGENA VS RELIGIOSIDADE “CRISTÃ”

Segundo o site da Missão Evangélica Caiuá (MEC), a agência missionária que atua entre os indígenas foi criada em 28 de agosto de 1928, pelo pastor presbiteriano Albert Maxwell vindo dos Estados Unidos da América com o intuito de evangelização dos povos indígenas da região de Dourados, o Reverendo Maxwell concluiu que “deveria cuidar, não só da dimensão espiritual do índio Kaiowá, como também de seu corpo e mente”. Para tanto, o pastor contou com o apoio da Comissão Brasileira de Cooperação das Igrejas Evangélicas, que reuniu representantes da Igreja Presbiteriana do Brasil, da Igreja Presbiteriana Independente e da Igreja Metodista. Assim, em 1928, foi organizada a Missão Evangélica Caiuá, com sede em São Paulo, com sua força de trabalho localizada no Mato Grosso do Sul. (MISSÃO CAIUÁ, *online*).

As finalidades estão demonstradas em seu estatuto:

I – Promover a valorização do Indígena, preservando seus valores culturais, bem como sua identidade. II – Proporcionar educação escolar que ajudará o indígena na convivência com a sociedade envolvente. III – Priorizar a saúde individual e coletiva do indígena através da assistência médica, ambulatorial e hospitalar, visando melhorar sua qualidade de vida. IV – Cooperar com as autoridades constituídos que prestam assistência ao indígena, tendo em vista a valorização e participação do povo indígena na sociedade nacional como cidadão, contribuindo para o exercício de sua cidadania. V –

Valorizar as organizações indígenas, visando a maior integração entre estas etnias.

Todavia, com a entrada dos pastores nas comunidades indígenas percebemos ao longo da história uma forte incoerência com os valores ditos cristãos. Os valores culturais e materiais dos indígenas foram, ao longo do tempo, transformados em valores que refletiam uma realidade da teologia tradicional norte-americana presbiteriana. A educação escolar fazia parte de uma estrutura de “colonização” na qual o português era valorizado como língua oficial das missões e necessário para a manutenção dos cultos e ritos religiosos.

Desde a entrada da Missão Evangélica Caiuá na Reserva, em 1928, até a década de 1980, a conversão religiosa ao protestantismo histórico de algumas parentelas Kaiowá e Guarani e também de parentelas terena significava fazer parte de um grupo de convívio e solidariedade, que possibilitava receber auxílios materiais relacionados com a assistência educativa e ajuda na área da saúde e no orfanato.

De acordo com entrevista realizada com uma professora Guarani (Ñandeva), como uma espécie de contrapartida à ajuda da missão, as famílias participavam dos cultos e frequentavam os pontos de pregação (...). O que movia o trabalho dos obreiros da Missão Caiuá era a fé que tinham na necessidade da cristianização das populações indígenas Kaiowá e Guarani. Aos olhos dos pastores, a vida dos indígenas com poucos recursos materiais, com doenças e privações era a expressão da falta de Deus em suas vidas. Ainda que a assistência educacional e de saúde fossem pontos fortes do trabalho da Missão de mudança de costumes, o seu principal objetivo seguia sendo a catequização. (PLATERO, 2015, p.50).

Além do ensino da língua portuguesa, a MEC fez uma parceria com Summer Institute of Linguistics (SIL) e resolveu ensinar a língua inglesa para a população Kaiowá, de forma que a MEC também buscou cristianizar por meio do ensino bilíngue. Na década de 1950, a MEC aliou-se à missão protestante Summer

Institute of Linguistics (SIL). Junto ao Summer, os pastores realizaram um trabalho de tradução da Bíblia e de criação de cartilhas. Diversos indígenas participaram desse processo, entre eles, o Kaiowá Marçal de Souza. Primeiramente, as cartilhas foram usadas por professores não indígenas na Reserva. Como afirmou uma interlocutora Guarani (Ñandeva), esse ensino era algo como “faz de conta que eu ensino e faz de conta que eu aprendo”. (PLATERO, 2015, p.51).

Ademais, com o envolvimento cada vez maior dos pastores da MEC e a sua influência na comunidade indígena, não tardou para a tradição indígena xamã e a religiosidade cristã entrarem em rota colisão, gerando os primeiros conflitos entre os líderes pastores carismáticos dos recém-novos convertidos com aqueles que gostariam de manter a tradição nhamderu.

Como afirmou uma interlocutora Guarani (Ñandeva) (entrevista de 2010), os pastores proibiam a participação dos “fiéis” Kaiowá e Guarani nas cerimônias religiosas tradicionais: “proibia, falava que era pecado, que era coisa do diabo, que tinha que seguir a religião de Jesus”. Essa postura da Missão fazia com que algumas parentelas deixassem de participar das cerimônias religiosas e dos rituais tradicionais dos ñanderú.

Portanto, houve uma espécie de comparação e competição entre as lideranças carismáticas dos pastores da missão e dos xamãs tradicionais. Lembrando que esses dois atores religiosos eram também lideranças políticas importantes na reserva. Como líderes carismáticos, a sua presença e suas falas continham exemplos sobre “a boa maneira de se viver”. De acordo com Edna Guarani, muitas parentelas seguiam frequentando os dois tipos de culto, o cristão e as cerimônias de chicha tradicionais. Entretanto algumas famílias ficavam amedrontadas e já não participavam das cerimônias de chicha. (PLATERO, 2015, p. 53)

Logo, fica evidente que a introdução dos cultos religiosos de manifestação cristã gerou ao longo do tempo uma realidade de conflito. Aqueles que se apresentaram como propagadores de uma fé de amor e misericórdia, aos poucos demonstraram a relação de

dominação, poder e doutrinação preconceituosa com fins de intolerância religiosa com as tradições dos nhanderus e das nhandeys.

Devido à abertura ocorrida no início do século XX, para que igrejas evangélicas evangelizassem os povos indígenas nas reservas de Mato Grosso do Sul, com o decorrer dos anos, outros grupos sentiram o direito de manifestar a sua fé pentecostal nessas reservas, segundo o minidocumentário *Monocultura da Fé*, dirigido por Joana Moncau e Gabriela Moncau, produzido sob a supervisão dos antropólogos Spensy Pimentel e Izaque João. Em 2017, existiam duas casas de rezas para oitenta e nove igrejas evangélicas pentecostais na Reserva indígena de Dourados; sendo assim, é notória a discrepância entre a quantidade de igrejas em relação à manutenção da cultura tradicional com as casas de rezas. O minidocumentário visa a denunciar os ataques sofridos dos nhanderus e nhandeys nas reservas pelas igrejas pentecostais.

Como no resto do país, também entre os Guarani e Kaiowá a igreja evangélica vem ganhando espaço. O minidocumentário percorre aldeias do Mato Grosso do Sul para mostrar denúncias das cada vez mais frequentes violências cometidas por grupos evangélicos contra rezadores tradicionais. O contraste entre os cultos evangélicos e os rituais xamânicos, entre lideranças ancestrais e esse novo ator político que são os pastores e a relação das religiões com as disputas pela terra dão o tom narrativo da curta-metragem. (MONCAU e MONCAU, 2018)

Em uma palestra, após a exibição do documentário na USP, o professor Izaque João relata que em uma retomada, na qual não havia lideranças tradicionais, ele recorreu aos líderes da igreja evangélica, argumentou sobre importância das lideranças religiosas para a retomada, e que as circunstâncias exigiam uma postura do grupo evangélico, deveriam liderar e manter a cultura tradicional como era de costume em outros momentos como aquele. A liderança religiosa evangélica pediu um tempo para orar e consultar a Deus sobre qual decisão tomar; fizeram um momento de vigília e oração que perdurou madrugada adentro e, na manhã

seguinte, retornaram com a resposta. Concluíram que o professor Izaque era um enviado do diabo para atentar e colidir com a fé e não fariam parte do processo.

O relato demonstra de maneira bem didática como a liderança cristã reage quando a sua maneira de ser indígena é questionada. Manifestam-se de forma preconceituosa e usam jargões e vocabulários ditos cristãos para estabelecer uma ordem social, não compactuam com as tradições e usam argumentos preconceituosos para a manutenção do seu *status quo*.

É nítida a desconstrução da cultura e da tradição religiosa pelas igrejas evangélicas em comunidades indígenas, mesmo aquelas ditas tradicionais que, no início do século XX, estabeleceram a sua ordem no intuito de ajuda humanitária ou social àquelas que aproveitaram o momento e se inseriram no contexto das reservas indígenas; houve um aumento significativo nos conflitos. A utilização de ações e falas preconceituosas demonstram que os cristãos não buscam a harmonia e a boa convivência entre as religiões e líderes religiosos tradicionais. A denúncia continua sendo feita pelas mulheres Guarani e Kaiowá e esperam uma resposta pelos órgãos competentes.

As igrejas estão entrando em massa nas comunidades indígenas, inferiorizando a cultura tradicional e desvalorizando os conhecimentos tradicionais de nosso povo. Os pastores usam as igrejas como instrumento para impedir e desorganizar uma estrutura tradicional que o povo Kaiowá e Guarani vêm ao longo do tempo, lutando para reconstruir - a despeito das graves consequências deixadas pela colonização que segue forte contra nossos corpos, costumes e tradições. É urgente a proteção, o fortalecimento e a valorização das anciãs Nhandesys, parteiras, Jarys, mulheres indígenas Kaiowá e Guarani defensoras de direitos humanos, frente aos projetos de extermínios anti-indígenas que vem sendo executado contra os nossos corpos, contra o nosso modo de ser Guarani e kaiowá. (Documento da Kuñangue Aty Guasu, 2021, p.3).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, compreendemos que a convivência entre as igrejas cristãs pentecostais e as tradições religiosas indígenas não refletem o melhor dos valores da tolerância religiosa por parte das igrejas cristãs.

As igrejas tomam “posse” do seu espaço no território indígena, cerceiam a terra, manifestam os seus saberes, não se preocupam com a processo de aculturação e demarcam a sua autoridade e dominação a partir da violência, do preconceito, da intolerância, “algemam os indígenas nos grilhões da sua fé” e estabelecem a sua política de biopoder.

Desse modo, configuram um processo de predomínio da fé do sujeito indígena e, quando questionados sobre a manutenção dos saberes tradicionais, circunscrevem o seu arbítrio com anuência dos seus líderes através dos ditos como “feiticeiros”, “bruxas”, “macumbeiras”, alicerçando no medo os arcabouços da sua hostilidade e impetuosidade.

Não é de hoje que o conflito existe e que necessita de uma grande atenção, todavia, como podemos relatar em nosso texto, nos últimos anos, o conflito que antes se configurava como uma discordância teológica de ritos, cosmologia e hermenêutica do sagrado, avançou para as vias de fato, gerando violência física, moral, social e morte, tendo a necessidade de se buscar na justiça a resolução para os casos mais graves e que ainda se demonstram obscuros em seu desfecho.

Como apresentado no anexo A, ainda há muitos casos de violência e de nhanderus e nhandesys que sofreram perseguições em suas comunidades com espancamentos, foram amarrados e humilhados, foram expulsos de suas comunidades após sessões de torturas e nunca mais foram vistos, fortalecendo a hipótese de extermínio de lideranças religiosas tradicionais.

Concluimos considerando que não esgotamos o tema e que se faz necessária uma pesquisa etnográfica mais aprofundada sobre os relatos mencionados, mas acreditamos que o caso é urgente e o

tempo urge por uma resolução o mais rápido possível. Em plena sociedade moderna, no século XXI, não podemos desconsiderar a vida dos povos indígenas e muito menos daqueles que defendem a manutenção dos sistemas tradicionais de religiosidade.

Até quando aceitaremos a violência latente e a manutenção da necrorreligião em meio às comunidades indígenas? Até quando fecharemos os olhos para o descaso evidenciado?

Deixo as minhas perguntas como reflexão para a necessidade de um debate sério e desenvolvido pelos órgãos competentes, envolvendo o tema da necrorreligião em reservas indígenas em Mato Grosso do Sul.

REFERÊNCIAS:

BOBBIO, Norberto. Elogio da serenidade e outros escritores morais. Tradução: Marco Aurelio Nogueira. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CAUSA OPERÁRIA. <https://www.causaoperaria.org.br/casa-de-reza-indigena-e-queimada-em-zona-de-conflito>.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. <https://cimi.org.br/2020/01/laranjeira-nhanderu-e-atacada-tem-casa-de-reza-incendiada-e-indigenas-guarani-kaiowa-vivem-terror-na-virada-do-ano>.

DALLARIA, D. A. Preconceito, intolerância e direitos humanos. In LEWIN, H., coord. Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações [online]. Rio de Janeiro: Centro Edeslstein de Pesquisas Sociais, 2009.

DOCUMENTO DA KUÑANGUE ATY GUASU. CORPOS SILENCIADOS, VOZES PRESENTES: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani - HETE KIRIRÎM AYVU JEKAA TEKOVAI, KUÑANGUE. Nov/2020.

DOCUMENTO DA KUÑANGUE ATY GUASU. Kunangue Aty Guasu vem a público denunciar o crime de intolerância religiosa praticada contra as mulheres anciãs Kaiowá e Guarani. Tekohas Kaiowá e Guarani. Jan/2021.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: A vontade de saber. Rio de Janeiro, RJ: Paz & Terra. 2014b.

JORNALISTAS LIVRES. <https://jornalistaslivres.org/casa-de-reza-kaiowa-e-queimada-em-dourados>.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. São Paulo, sp: n-1 edições. 2018.

_____. Políticas da inimizade. Lisboa: Antígona. 2017.

MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ. Disponível em: www.missaocaiua.org.br

MONCAU, Gabriela; MONCAU, Joana. Monocultura da fé. <https://www.videocamp.com/pt/movies/monocultura-da-fe>.

PLATERO, Lígia Duque. Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980). *Tellus*. Ano 15, n. 28, p. 43-63, jan./jun. 2015.

DEMANDAS SOCIAIS, DIREITOS INDÍGENAS, E POLÍTICAS ECONÔMICAS EM ALDEIAS URBANAS

Neize Borges dos Santos

Resumo: Este trabalho trata sobre os desafios enfrentados pela população de comunidades indígenas aldeadas em região urbana, envolvendo discussões sobre regiões de fronteira, identidade, conceito de territorialidade, reconhecimento de direitos indígenas e a economia de subsistência também necessária nos grandes centros urbanos. Em segunda questão, os agravantes sobre a luta pela conquista por cidadania, respeito e o direito à terra, onde globalização e exclusão estão permanentemente interligadas. São inúmeras as questões das populações indígenas que estão em contexto urbano, sobretudo, o povo Terena da aldeia Darcy Ribeiro, e outras cinco aldeias dentro da cidade de Campo Grande-MS. As reflexões serão principalmente a partir de Marcel Mauss, Pierre Clastres e Antônio Carlos de Souza Lima, contextualizadas sobre as questões sociais, indigenismo no Brasil, interpretação das leis, desigualdade, violação de direitos indígenas, questões de tutela, a exclusão, a desumanidade existente e seus vários caminhos. Tomo a liberdade de incluir outros autores e leituras de acompanhamento contínuo em minhas pesquisas sobre a situação da exclusão, e sobre questões nas grandes cidades e a liberdade cerceada aos indígenas dos centros urbanos, e em região de fronteiras, e sobre o valor da subjetividade das coisas. E também sobre as relações de afeto construídas, a partir de discussões de autores como Canclini, Handerson, Marc Augé, Appadurai, Andrea Lobo, Flavia Dalmaso, outras obras e estudos.

Palavras-chave: Direitos humanos; poder político; demandas sociais; aldeias urbanas.

INTRODUÇÃO

A sobrevivência sempre foi a grande razão da mobilidade humana, para isto, fundamentalmente, torna-se necessário ao

indivíduo, aprender a agir democraticamente. Porém, dentro da própria liberdade e Estado de Direito, significa poder exercer o simples ato de ir e vir, caminhar, e caminhar para a frente, muitas vezes rompendo com o passado, buscando ventos novos que transformam os nossos caminhos. E essa busca pelo novo não tem fim. Muitas pessoas saem de seus países ou de suas cidades de origem em busca de sobreviver economicamente.

Outras saem em busca de conhecimento, novas perspectivas e um sentido para viver, é o caso hoje de muitos indígenas aldeados em região urbana, cujas causas estão movimentando todo o país e até internacionalmente falando. Eles estão se manifestando através de sua arte e seus cantos, por mais discretas que sejam, mas estão ali, agindo da maneira que podem, a sua musicalidade e cultura são mostradas como um grito de alerta, mostrando para o Brasil e para o mundo que a sua identidade está viva, mostrando que estão ali, e sua identidade não pode morrer.

1. PODER E TRANSFORMAÇÕES

O início desta década de 2020 já está marcado para sempre. Tempos em que o poder político e econômico entra em conflito, e não há consenso em muitas questões prioritárias. Segundo Marcel Mauss (1988), em seu livro *Ensaio sobre a Dádiva*, afirma que “o Mercado é um fenômeno humano e que está em todas as sociedades conhecidas, mas que são diferentes do nosso regime de troca”. Diz ainda, que toda discussão política tem a ver com o mercado e o regime de trocas, que por sua vez tem a ver com o Direito Real e o Sistema de Contrato e o regime de Economia vigente, que regem as transações e os interesses, em conformidade também com a moeda oficial.

Inclui a questão Moral e o carisma, em que a oratória, a palavra, exerce um enorme poder. Essa última parte, percebe-se que está totalmente em conformidade com os sistemas de chefia dos Povos Indígenas, seu sistema de administrar seus espaços de vida.

Citando aqui o trabalho profundo feito por Pierre Clastres, em “A Sociedade Contra o Estado” (1974), em que deixa claro as formas de governo adotadas pelos vários povos Indígenas que pesquisou e observou, o autor deixa assentado também os motivos pelos quais os indígenas, de forma geral, rejeitam as ações do Estado, suas políticas, o poder e suas pressões.

Pierre Clastres, estruturalista francês, dedicou por muitos anos a este estudo minucioso sobre os Índios na América Latina e outros referenciais americanos. Fez cinco longas e duradouras viagens para o Sul da América Latina, visitou também o Centro Oeste, região do Chaco e o Pantanal Sul-mato-grossense. Com cuidado estudou e registrou tudo sobre as formas de governo, entre os Yanomami e os povos Tupi-Guarani, incluindo Terena e Kadiwéu, suas formas de administração e chefias de famílias em comunidades ou aldeias, o motivo das fragmentações e as questões de territorialidade ancestral. Expôs a resistência existente contra o poder coercitivo do Estado, e em tudo, deixou-nos a certeza de que a sociedade, existe para o Estado. Frisou sobre a dualidade: Poder Político e Poder Econômico, estão juntos mas brigam entre si: A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do estado determina o aparecimento das Classes e surge também as desigualdades. (CLASTRES, p. 139)

Referido excerto se aplica especialmente sobre a economia de subsistência que é sem mercado e sem excedentes, de forma que, para os povos indígenas, sempre foi imposto um sistema estatal capitalista, pressões e imposições para eles não têm razão de ser. Aí, entra hoje aqui por exemplo, a FUNAI, como mediadora de Direitos – que não funciona e não consegue resolver os conflitos sobre territorialidade, demarcações e outras questões com relação à violência contra os povos e nem sobre a questão do desenvolvimento da economia de subsistência.

Conforme Antônio Carlos de Souza Lima, em História dos Índios no Brasil, com a extinção do SPI e a criação da FUNAI em

1967 houve uma redefinição da burocracia de Estado nos anos 1967/68, dentro de um plano de expansão econômica, juntamente com uma montagem de alianças e esquemas de poder que o Governo Militar implantaria. (SOUZA LIMA, 1992)

O autor relata fatos históricos interessantes desde a época de Cândido Mariano Rondon, e, em diálogo com Pierre Bordieu e Roberto Cardoso de Oliveira, realiza um estudo específico sobre os Terena do estado de Mato Grosso do Sul. Conclui que: “trinta e cinco anos e alguns avanços significativos depois, em particular após a Constituição de 1988, resta muito a ser feito contra a desigualdade social em que vivem as comunidades indígenas no Brasil”. (SOUZA LIMA, 2002)

Neste momento em que o mundo inteiro passa por um desafio sem precedentes, a crise do Vírus COVID-19, tão duradoura e com todos os desafios e consequências danosas, não deixa de ser uma oportunidade de pensar a questão da individualidade, pensar puramente no ser humano e sua essência, e obviamente, rever as questões políticas sociais e econômicas vigentes.

Internamente ou externamente, nas questões de mobilidade humana transnacional, campo onde hoje a principal pergunta é: como defender a dignidade humana, diante de tantas experiências hostis, violação dos direitos e desumanidades vividas por muitos migrantes, indígenas e refugiados que saem de seu lugar de origem fugindo de guerras e outras perseguições, políticas ou religiosas? É hora de se ter racionalidade jurídica, senso de justiça, mas também acolhimento e estratégias em políticas para tratar dos milhares de pessoas entre crianças, refugiados, migrantes, povos indígenas em situação de vulnerabilidade¹ tanto em contexto rural quanto nos centros urbanos.

Mesmo com uma enorme plasticidade nos conceitos de fronteira, simplesmente as pessoas ainda são barradas e muitas vezes impedidas de exercerem o seu direito de cidadania e acima de tudo, o direito de ir e vir. Além do caos instalado na economia, no meio de todo o medo e insegurança espalhados pelo despreparo dos governantes para o enfrentamento das doenças, fome e a

própria pandemia que ocorre neste momento, houve ainda o aumento considerável e exponencial da xenofobia, do racismo e da estigmatização.

Não se pode ainda ter condições de prever o futuro. As questões raciais e migratórias tornaram-se extremamente preocupantes. Confesso que escrever sobre temas que envolve a vida e os movimentos de seres humanos, e a evolução da sociedade neste momento é também um grande desafio, principalmente pela dificuldade de estar fazendo pesquisas de campo, com uma observação mais atenta e detalhista. Apesar de nos serem oferecidas todas as condições tecnológicas, ainda assim é uma provocação, pelas desigualdades econômicas e condições de acesso aos meios de comunicação por parte dos seres em situação de vulnerabilidade, que estão do outro lado. Mesmo com o apoio e pareceres de intelectuais e pesquisadores, a leitura de vários trabalhos escritos por autores de renome, a beleza da experiência de estar em campo é inigualável, não se tem a mesma riqueza de detalhes ao descrever uma situação.

Durante o estudo para o TCC em Comunicação no final do ano de 2018, enquanto pesquisava em uma comunidade indígena Terena, comecei a questionar sobre o “porquê” das idas e vindas de indígenas das aldeias urbanas para as aldeias de origem, ainda que não tenha escrito sobre isso. Ouvi então, muitas respostas que apontavam para a sobrevivência econômica e também para a busca de conhecimento, no caso, o estudo de qualidade para os filhos, só encontrados na cidade, para depois disto voltarem mais tranquilos para seus lugares nas aldeias de origem, de onde não queriam nunca ter saído.

Outro exemplo é a necessidade de aprender mais sobre as novas tecnologias, sobre a política dos brancos e principalmente a busca do acesso a seus direitos como cidadão, nos centros maiores. Os motivos são muitos, a justificar a necessidade de movimento das vidas humanas, indígenas ou não. Venho de um universo de comunicação, do mundo do Jornalismo, por isso penso conseguir

acolher e compreender as muitas leituras possíveis pelo campo antropológico.

Citando aqui o trabalho de André Dumas Guedes em “Andança. Agitação. Luta. Autonomia. Evolução” – sobre a importância dos movimentos e lutas dos povos excluídos, em que o autor fala sobre os sentidos do movimento, da liberdade e da mobilidade, mostrando como um grupo de garimpeiros atingidos por uma barragem na cidade de Minaçu, em Goiás, puderam se organizar e viajar o país inteiro buscando soluções pela sua causa.

Agregando novas ideias de luta, e novos companheiros de profissão que se encontravam na mesma situação que, no meu entender, queriam romper com o passado, mas conquistando o respeito e a relevância dos seus direitos a ter condições de seguir vivendo, ainda que por novos caminhos. Motivados por uma causa, angariaram fundo se juntaram a outros movimentos no mesmo sentido e direção e o movimento cresceu e foram muitos anos de andanças, mobilizações e marchas, até que vidas foram mudadas.

O autor nos mostra que suas discussões giravam em torno do seu modo de produção e modo de vida que na verdade nunca mais voltaria a ser igual, mas como foram desconsiderados no contexto do acontecimento, queriam uma reparação. Queriam reviver uma cidade que estava morta, e sem perspectivas. Trabalho que nos faz ver as lutas, os tipos de lutas que as pessoas enfrentam, a direção e o sentido que elas tomam muitas vezes é imprevisível e inusitado, mas as pessoas conseguem mostrar que suas vidas importam.

Podemos analisar também, estudo sobre a construção da aldeia Yawarani, que mostra a luta de tribos indígenas se organizando pela internet oferecendo turismo e serviços, suas culturas, shows, objetos e produtos de interesses das pessoas nas metrópoles e grandes cidades, desenvolvem conexões e novas formas de turismo, porque sabem que tem algo a oferecer. Sistema de alimentação, artes, crenças e musicalidade indígena (HONORATO, 2020). Com isso partem em busca do seu sustento e de suas famílias, numa luta diferente de tudo que haviam imaginado, adentrando em um mundo desconhecido com a ajuda

de outros “patrícios, divulgando suas convicções e seus legados, alguns, milenares.

2. TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO E EXCLUSÃO: OS “MARGINALIZADOS”¹ E A PANDEMIA DA COVID-19

Nestor Garcia Canclini em “A Globalização Imaginada” apesar de afirmar que “o capitalismo é o único modelo para a interação entre os homens e a globalização sua etapa superior e inevitável” (2003, p.8), também observa que “são tantos os preconceitos, vínculos interculturais, problemas e rivalidades antigas que futuro é mais imaginado que possível”, futuro este que diz “ser promissor para alguns e perdido para outros”. Interessante perceber sua maneira de pensar sobre a importância das culturas, modo de fazer a arte e a comunicação e suas relações com o mercado de bens materiais e simbólicos, o que conseqüentemente envolve toda a questão da mobilidade humana.

Em outro olhar, sim, o futuro é incerto e preocupante, e não sabemos os muitos sentidos que essa luta em sua expansão irá gerar ou desencadear. No momento o que se observa são discussões, hostilidades e discordâncias sobre vários pontos, e, para muitos a visão do que mais importa neste momento não são as vidas, ainda que deveria. O medo da fome fala mais alto e muitos temem pelo caos na economia. Em meio a protestos e dificuldades financeiras, trabalhadores e pessoas mais pobres são as que mais sofrem, os marginalizados, os mais vulneráveis como já dito anteriormente: mulheres, crianças, migrantes, refugiados, negros, indígenas e os idosos. O Estado, de forma cega e lenta, tenta fazer o que pode e nunca o que se deve fazer, e no seu lento fazer dentro dos seus limites, não alcança a todos. Não há por parte do governo, garantias adequadas para sustentar a suposta coerção do “Fique em Casa”.

O momento na verdade é desesperador, nossos hábitos serão mudados, fomos afetados de forma profunda em nosso modo de viver e se relacionar, a Antropologia será com certeza diferente, e muitos novos olhares serão descobertos a partir deste momento,

pela importância da vida humana, seus movimentos e formas de interpretação das leis. Não há como desconsiderar o momento histórico que estamos vivendo, pois, novos vírus pandêmicos poderão aparecer, novas regras e normas já estão sendo criadas, a partir de agora.

Curioso é que essa disputa de todos contra todos, em que fábricas vão falindo, empregos são destruídos e explodem a migração em massa e os conflitos étnicos e regionais, recebe o nome de Globalização. Chama a atenção o fato de empresários e políticos interpretarem a globalização como a convergência da humanidade rumo a um futuro solidário, e que até muitos críticos do processo entendam esta devastação como o processo por meio do qual todos acabaremos homogeneizados. (CANCLINI, 2007, p. 08)

Há um poder disseminado que se oculta com o nome de globalização, o que podemos verificar facilmente como verdade, e numa frase curta ele explica o que acontece nesse processo de tantos enfrentamentos: “Hoje, Davi não sabe onde está Golias” (CANCLINI, 2007), uma referência metafórica sobre o indivíduo não saber onde está o seu pior inimigo. Seguindo seu entendimento, por uma perspectiva sócio antropológica, diz que os migrantes, indígenas e os exilados, os viajantes em suas fronteiras permeáveis e em viagens falam e ensinam tudo aquilo que a globalização esconde e segrega.

Voltamos aqui agora de certa forma a analisar, que sonhos sonhar em um momento de extremas dificuldades, e onde pobres e marginalizados que nem tem acesso nenhum ao global, e muitas vezes nem sabem que movimento é este.

Passando em uma movimentada rua do centro desta cidade, Campo Grande-MS, em tempos de Pandemia, avistei esses dias uma distinta senhora, conhecidos traços indígenas dos povos Terena, de chinelos, pureza e simplicidade, com rodilhas de pano na cabeça acolhendo uma grande bacia cheia de espigas de milho verde descascadas, e alguns pacotes de plástico transparentes

contendo feijão de corda, jiló, quiabo e o pequi. Segurava a bacia somente com uma mão e com a outra puxava um carrinho de mão com muito mais mercadorias para vender. Ela oferecia de porta em porta, nas casas e lojas comerciais, nos bares e aos transeuntes, motoristas que estacionavam ou paravam em fila dupla a abordavam para comprar. A motivação e os sonhos desta senhora, provavelmente mãe, pela idade, muito nos interessa, que sonhos ela terá, já que saiu de sua aldeia de origem e veio para a região urbana, morando em acampamento junto ao Mercado Municipal ou em uma das cinco aldeias Urbanas reconhecidas na Capital.

Todo o esforço que faz em andanças pelas ruas até vender os seus produtos, com certeza segue um lema, um ideal, faz parte de um grupo de mulheres lutadoras perseguindo um resultado. Precisa ser respeitada em sua forma de agir e lutar sua luta. Emocionei-me ao observá-la, pensei em tudo que fizeram seus ancestrais e antepassados, para que hoje ela pudesse estar ali. O Terena realmente tem uma forma diversificada e corajosa de se posicionar e não possuem medo de disputar o espaço que querem, organizam-se socialmente, e tem facilidade em assimilar as mais diversas situações.

Pensando sobre os direitos já adquiridos pelos povos indígenas, entrevista, abril/ 2019, com a Terena Marivalda Candelário, suas palavras descritas no livro-reportagem (BORGES, 2019), sobre esta mobilidade e luta que enfrentam, foram as seguintes:

Não quero que meus filhos passem pelo mesmo que passei. Quero que aprendam as coisas aqui da cidade, que possam estudar, viajar. Quando morava na aldeia Cachoeirinha com meus pais, trabalhava muito na roça e nunca consegui estudar, ir para a escola, pois tinha que ajudar a produzir alimentos para vender. (CANDELÁRIO *apud* BORGES, 2019)

Nesta busca de perspectivas, hoje, aos Terena e outros povos indígenas, está sendo possível sobreviver, muitos já têm emprego

e um lugar garantido para viver com se seus, ainda que pequeno e liberdade limitada. Em vários sentidos, estão progredindo com as artes culturais, crenças e curas e também com suas agriculturas, mesmo durante a Pandemia. É verdade que em algumas outras regiões do país, temos conflitos, protestos por descaso e preconceito, confinamentos e morte de indígenas de alguns distintos povos, proibições e isolamento. E muitos nem foram alcançados ainda para receber alguma ajuda.

A deficiência estrutural sanitária no nosso país é enorme, falta de profissionais devidamente habilitados, conforme a situação exige, para estarem nas linhas de frente dessa batalha, tudo isto soma-se ao despreparo das autoridades vigentes e a cegueira proposital por parte dos políticos, governantes e presidenciáveis. Não há acordos satisfatórios entre a economia e a saúde, exatamente quando ambas deviam caminhar juntas. Nunca estivemos tão carentes de apoio, solidariedade, amor e compaixão. É preciso ter esperança e algumas pessoas entenderam a necessidade de olhar na direção contrária à de muitos para colocar-se no lugar do outro. Manifestações diárias pelo mundo todo, de empatia e até certa ternura com aqueles que perderam seus entes queridos tem sido um motivo para se ter esperança na humanidade. Um alerta sobre um pouco de tolerância, ainda que momentânea.

Há que se refletir sobre o que realmente importa nessa caminhada pela vida, o significado dos relacionamentos familiares e o vínculo emocional que existe entre os seres humanos. E no caso dos indígenas, a relação com a terra e seu lugar de pertencimento. Refletir sobre os laços afetivos construídos no tempo e espaço de forma singular e com significados únicos para cada indivíduo, em conformidade com suas crenças, cultura e história de vida, trajetos, envolvendo neste caso a liberdade de escolha de cada um. Há sempre um corte, uma ruptura nas fronteiras que protegem a particularidade dos indivíduos, as relações de pertencimento junto com a impossibilidade de exercer sua função de cidadão normal com liberdades e direitos comuns a todos. Flávia Freire Dalmaso

sobre os vínculos desenvolvidos na construção da família, no seu estudo sobre as Famílias do Haiti, afirma:

[...] minha intenção é mostrar como as vicissitudes que marcam a existência humana conferem um caráter subjetivo e denso a essas relações que apenas uma abordagem etnográfica permite matizar. Considerar esta perspectiva nos permite vislumbrar a família como um processo no qual se tornar familiar consiste em algo contínuo, aberto e variável ao longo do tempo. (DALMASO, 2015, p. 62)

Houve ainda, recentemente, um evento na Espanha com um quarteto de cordas, chamado Ucéli, do Liceu Ópera Barcelona, que em tempos de reabertura realizaram lindo e singelo concerto só para plantas, cujos vasos, foram destinados e distribuídos aos profissionais de saúde. O diretor do Liceu, Víctor Garcia de Gomar, disse que o “Concerto para o Bioceno”, como foi batizado, teve como objetivo principal a reflexão sobre o estado atual da condição humana. Demonstrando o respeito que devemos ter pela natureza e indicando uma nova direção, como sugeriu Bianca Latorre, comissária do Liceu, à era do compromisso eco-social. Há que se ter um propósito para cada acontecimento debaixo do sol, nos fazendo lembrar as considerações do Antropólogo Arjun Appadurai sobre a imaginação e a subjetividade das ações humanas.

Não imaginávamos que o mundo pudesse parar, ninguém conseguiria pensar em desacelerar o seu próprio ritmo de vida, sem amargar os prejuízos, mas desaceleramos todos juntos agora. O mundo inteiro parou em verdadeiro assombro, buscando sobreviver. Esta dura e imprevista pausa, nos dá uma chance para analisar para onde estamos indo, em qual movimento embarcamos e qual luta estávamos lutando, movidos por qual objetivo e caminhando em qual direção. Ainda podemos reorganizar tudo, agir com sabedoria e tomar outra direção, desenvolver outro olhar sobre modos de vida, maior tolerância com os diferentes povos, ter bom senso, mudar alguns hábitos, mudar o comportamento e não voltar a fazer as mesmas coisas de antes.

3. AS PRINCIPAIS DEMANDAS INDÍGENAS E SEUS VÁRIOS CAMINHOS

A Liberdade humana de certa forma também dá direito de sonhar, é poder alcançar status ou lugares nunca vistos através de um feito, uma escrita, um legado. E poder ser o que se quiser ser, em qualquer lugar. Arjun Appadurai, professor de Antropologia e de Línguas e Civilizações da Ásia Meridional na Universidade de Chicago Humanities Institute, considera que a imaginação tem em si um sentido projetivo, ele diz:

A imaginação, especialmente quando coletiva, pode tornar-se carburante da ação. É a imaginação, nas suas formas coletivas que cria ideias de comunidades de bairro e de nação, de economias morais e governos injustos, de salários mais atos e perspectivas de trabalho no estrangeiro. A imaginação é hoje um palco para a ação e não apenas para a evasão. (APPADURAI, 1996, ed.2004 p.19)

Appadurai diz ainda que, há distinção entre o sentido individual e o sentido coletivo da imaginação, falando de um grupo que começa a imaginar e sentir coisas em conjunto, por exemplo. Cita Benedict Anderson, 1983, ao se referir ao capitalismo impresso, que pode ser um meio muito importante de grupos que nunca se conheceram começarem a pensar-se da mesma nacionalidade ou se sentirem como Indonésios, Indianos ou Malaios. Ele está se referindo aos meios de comunicação de massa, e salienta também sobre os meios eletrônicos que produzem efeitos ainda maiores nesses grupos coletivos, no campo da imaginação, através do cinema e dos vídeos, porque não operam somente ao nível de Estado-Nação mas vai além das fronteiras internacionais.

Andréa de Souza Lobo, no livro “Entre Fluxos”, 2013-UnB, faz uma profunda análise sobre as mudanças nos olhares antropológicos. A autora diz: “Se, por um lado, as realidades sociais de hoje guardam suas especificidades e dinâmicas próprias, o olhar antropológico também se deslocou trazendo novas ênfases

e novos aspectos sociais para o centro dos debates”. Citando Hannerz e seu artigo publicado em 1997, onde ele afirma que desde a época, década de 90, já aconteciam mudanças profundas na Antropologia:

Dando sequência a um forte contraste entre estabilidade e movimento, e os estudos voltaram-se para a urgência de captar a ação, a relação e a mudança e, mais recentemente, observamos a reconstrução do lugar do outro e a necessidade (justificada pelas “transformações do mundo”) de dar conta dos fluxos, das grandes escalas, dos múltiplos atores, das interconexões e dos atores diversos. (LOBO, 2013, p.14)

Todas as formas e sentidos que tomarem as pesquisas e percepções sobre a liberdade humana e as culturas na contemporaneidade são consideradas importantes, apesar de no momento estarmos vivendo uma restrição de mobilidade e principalmente a mobilidade urbana, novos comportamentos e novas formas de comunicação, formas simbólicas e novos códigos, alguns costumes que foram reinventados para esse novo normal serão de extrema relevância e serão elementos inclusos na visão sócio antropológica do futuro.

Estamos vivendo descobertas incríveis sobre nós mesmos neste tempo de Pandemia e desaceleração do cotidiano, pelo caos do capitalismo e da economia global. No entanto, a internet se transformou no novo meio de se ver, viajar e criar expectativas dentro modernidade e dentro das muitas formas de globalização existentes. E segundo o pensamento de Baumann, são as expectativas que criam as regras e os movimentos. Baumann diz ainda que “as expectativas é que fazem as pessoas se esforçarem para elaborar novas formas de viver e criar regras para isto. ” (GUIMARÃES, 2011, p. 15)

Estamos em uma fase de muitas discussões e Fóruns online acontecendo, novas tecnologias sendo colocadas à disposição e conseqüentemente maiores possibilidades de acesso aos

interessados. O Projeto de Redução das desigualdades em curso – Meta para 2030, tem por finalidade reduzir as desigualdades no interior dos países e entre países:

Objetivo 10. Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles:

10.1 Até 2030, progressivamente alcançar e sustentar o crescimento da renda dos 40% da população mais pobre a uma taxa maior que a média nacional;

10.2 Até 2030, empoderar e promover a inclusão social, econômica e política de todos, independentemente da idade, gênero, deficiência, raça, etnia, origem, religião, condição econômica ou outra;

10.3 Garantir a igualdade de oportunidades e reduzir as desigualdades de resultados, inclusive por meio da eliminação de leis, políticas e práticas discriminatórias e da promoção de legislação, políticas e ações adequadas a este respeito;

10.4 Adotar políticas, especialmente fiscal, salarial e de proteção social, e alcançar progressivamente uma maior igualdade;

10.5 Melhorar a regulamentação e monitoramento dos mercados e instituições financeiras globais e fortalecer a implementação de tais regulamentações;

10.6 Assegurar uma representação e voz mais forte dos países em desenvolvimento em tomadas de decisão nas instituições econômicas e financeiras internacionais globais, a fim de produzir instituições mais eficazes, críveis, responsáveis e legítimas;

10.7 Facilitar a migração e a mobilidade ordenada, segura, regular e responsável das pessoas, inclusive por meio da implementação de políticas de migração planejadas e bem geridas;

10.a Implementar o princípio do tratamento especial e diferenciado para países em desenvolvimento, em particular os países menos desenvolvidos, em conformidade com os acordos da OMC;

10.b Incentivar a assistência oficial ao desenvolvimento e fluxos financeiros, incluindo o investimento externo direto, para os Estados onde a necessidade é maior, em particular os países menos desenvolvidos, os países africanos, os pequenos Estados insulares em desenvolvimento e os países em desenvolvimento sem litoral, de acordo com seus planos e programas nacionais;

10.c Até 2030, reduzir para menos de 3% os custos de transação de remessas dos migrantes e eliminar os corredores de remessas com custos superiores a 5%.

Os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável são um apelo global à ação para acabar com a pobreza, proteger o meio ambiente e o clima e garantir que as pessoas, em todos os lugares, possam desfrutar de paz e de prosperidade. Estes são os objetivos para os quais as Nações Unidas estão contribuindo a fim de que possamos atingir a Agenda 2030 no Brasil.

E assim como se tem feito muitas discussões, inclusive sobre a Convenção 169, há no campo do direito muitas outras discussões sobre a interpretação das Leis, e até sobre o significado das palavras, escritas na Constituição. Palavras como “Povo”, “Propriedade”, “Fronteira”, “Territorialidade” e algumas outras não citadas aqui, para elas não existe um conceito definitivo. Antropólogos e especialistas em políticas públicas, debatem até hoje, sobre o reconhecimento e garantia dos direitos indígenas conquistados na Constituição de 1988, e as medidas que diferenciam do Projeto Integracionista da Assistência e Tutela. Há violação de direitos e muita confusão sobre direitos, liberdade e territorialidade.

Liberdade só é real, quando não é preciso ter medo. E nossos indígenas em áreas urbanas convivem com o medo diariamente. Joseph Handerson, Antropólogo e Prof. da UNB, em seus discursos pelo país, questiona onde está o Estado?! Relata e afirma não haver consenso entre os estudiosos sobre vários conceitos, entre eles, o conceito e definição de fronteira. Fronteiras como muros, fronteiras físicas e também fronteiras culturais e simbólicas, fronteiras imaginárias como as fronteiras do conhecimento.

O autor se refere ainda a uma realidade exterior aos indivíduos, que é a realidade de muitos aqui, envolvendo a região Centro Oeste, e parte do Paraná, praticamente nas referências da construção das identidades, que no caso dos povos que se encontram em região de fronteira, ele diz que ser fronteiriço é

aprender a conviver em no mínimo dois universos linguísticos, e conviver com três ou mais moedas de troca, a exemplo da tríplice fronteira. Com várias e diferentes moedas, como reais brasileiros, peso colombiano, a moeda do peru, o dólar e o euro, etc. São mundos que se convergem, e é preciso saber circular.

E existem, como diz o autor, as fronteiras simbólicas que se constitui pelo indivíduo em deslocamento, ele é um agente no processo da liberdade. A partir da mobilidade a fronteira é vista como obstáculo, onde será substituída pelo “quesito” oportunidade para as pessoas, particularmente aquelas que habitam, convivem e transitam nas regiões de fronteiras físicas, elas não podem ser simplesmente vistas como espaços geográficos.

Temos que perceber e diferenciar os grupos étnicos, incluindo as questões das discriminações. A fronteira está no espaço e no tempo. Os demógrafos, historiadores e internacionalistas, na Antropologia, procuram além de pensar os grupos étnicos, observar todos os estudos associados ao universo dos indígenas..

Novamente sobre o papel do Estado em tempos difíceis e de Pandemia. Marc Augé, nos dá uma resposta em um paradoxo, quando se referiu ao domínio do conhecimento, discutindo sobre a distância entre a elite do saber e aqueles que nem podem acessá-lo, em poucas linhas, mas fazendo uma análise que penso poder ser considerada atual: “Face a esses desafios, os políticos parecem hoje desarmados, carentes de ideias e de modelos. Eles se refugiam na gestão do presente, a “governança”. (AUGÉ, 2010, p. 11)

Em sua obra, Augé cita ainda palavras que estão em alta como “exclusão”, “subúrbios”, “marginalidade”, “centro e periferia”, “clandestinos” “sem documentos” “desfavorecidos”, são exemplos de palavras muito utilizadas no contexto migratório. Sabemos que há também uma espécie de desentendimento proposital nas entrelinhas do Direito Brasileiro. O emprego das palavras não é jamais inocente, complementa.

Concordamos todos, com a urgente necessidade de um plano, um projeto de proteção, apoio e assistência justa aos indígenas, migrantes e refugiados, de forma mais abrangente e com olhares

especiais sobre a condição dos mesmos, considerando a diversidade e os grupos étnicos que compõem as comunidades em situação de vulnerabilidade em meio à crise e à Pandemia, mas não só durante às crises.

O autor Marc Augé afirma, à página 43 do seu livro, que a grande cidade é um mundo onde se encontram todas as contradições e os conflitos do planeta, destaca as consequências das migrações transnacionais, que o autor chama de “fosso crescente” entre os mais ricos e os mais pobres, nas migrações, nas grandes cidades e nas formas de urbanização, e ainda quando fala da velha classificação na teoria dos mundos, terceiro e quarto mundos, onde o quarto seria o mundo dos países reconhecidos internacionalmente mas não independentes, e, também se refere às diversidades étnicas, religiosas e outras questões sobre a liberdade e mobilidade urbana.

Porém, Marc Augé consegue visualizar uma mobilidade sobre Moderna em seu pensamento, caracterizada pelo deslocamento de indivíduos, produtos e sentidos, que nos faz perceber a possível urbanização do mundo. O autor lembra Lévi-Strauss, ao citar a palavra “fronteira” para significar o universo que simboliza um espaço que dá novos sentidos ao mundo, incluindo as formas de torná-lo habitável. Augé diz, no capítulo denominado “A noção de fronteira”, que estão no cerne das atividades simbólicas, desde a aparição da Linguagem. Diz ainda que as fronteiras não se desfazem jamais, elas se redesenham conforme o nosso olhar de conhecimento científico progressivo.

Chamou a nossa atenção, o capítulo em que Augé trata do tema “Cegueira dos Olhares”, o autor relata que há uma multiplicação dos pontos cegos, na forma atual da urbanização, se criam zonas de vazio inqualificáveis, dando origem a palavra “exclusão”, o que segundo ele, significa também uma fronteira simbólica.

Ainda no contexto da mobilidade urbana e pontos cegos, o autor cita os espaços não utilizados ou mal distribuídos propositadamente na urbanização, a falta de acesso ao

conhecimento gerando ali a ignorância que também constitui uma barreira e conseqüentemente a “exclusão” daqueles indivíduos.

Podemos ver que há mesmo uma negação, uma não visualização proposital para muitas questões como a dos trabalhadores clandestinos, indígenas e imigrados e outras questões como o ajuntamento em áreas habitacionais por categorias, o acúmulo de trabalhadores se acotovelando em transportes públicos, como citado por Augé. Entre outras considerações, alguns elementos que contribuem para a cegueira dos olhares são as questões demográficas, os cortes geracionais, a oposição entre cidade e campo e a própria forma de urbanização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro desta análise, coloco as questões aqui de Campo Grande – MS. Sobre as aldeias urbanas, como estão sendo delimitadas, o não respeito pelas questões culturais indígenas, agricultura de subsistência e principalmente a questão dos espaços, as formas utilizadas para distanciá-los da possibilidade de acesso ao bens simbólicos e outras informações e conhecimentos, violação dos direitos para um povo que só quer visualização, querem ser notados e considerados, tratados como cidadãos normais, com direito à segurança, liberdade e mobilidade.

Na Aldeia urbana Darcy Ribeiro, onde tive mais contato e estive presente por três anos, a partir do início de 2016 até 2019, durante minhas pesquisas para o TCC em Comunicação Social-Jornalismo notei que estão se organizando politicamente, e querem eleger os seus “patrícios” ou seja, “parentes”, como dizem, para se assegurarem dos seus direitos, percebi também o ingresso para as igrejas de Missões Evangélicas, por considerarem o alargamento de fronteiras, maiores perspectivas de mobilidade, novas maneiras de viver, vida de qualidade e contatos fora do País, inclusive.

Muitos direcionamentos religiosos diferentes dentro de uma só aldeia. É certo que há o aspecto da construção da fé e sentimento de religiosidade que predomina naquela aldeia, e talvez essa

diversidade se dê também, além de busca por alternativas, a ideia de maior aceitação nas situações de vulnerabilidade. Sabemos que também aí mora um poder, uma forma de dominação. Porém a cidade ainda é o lugar de um futuro possível para muitos, “é então uma figura espacial do tempo onde se conjugam o presente, passado e futuro. Ela é por sua vez, o objeto da experiência sideral, da lembrança e da expectativa”. (AUGÈ, 2010, p. 89.)

Para os indígenas ainda continua sendo assim. É muito verdadeira a ideia de que para eles as fronteiras não existem. Consideram o mundo como um todo e sentem o desejo de migrar. É o desejo de liberdade, o direito de ir e vir que está na Constituição. Um dos pontos de vista de Augé (2010, p.108), que vem de encontro às nossas principais convicções: “A educação continua sendo a melhor garantia. Em toda verdadeira democracia, a mobilidade do espírito deveria ser o ideal absoluto, a primeira obrigação”.

Estamos nitidamente desenvolvendo múltiplos olhares antropológicos e redescobrimos vários sentidos. Considerando também que a Modernidade capitalista só tem olhos para a produtividade e para as coisas, bens materiais. O que parece ser compartilhado e ter consenso entre estudiosos, intelectuais, antropólogos e pesquisadores do momento, é pensar a Modernidade e os movimentos da mobilidade humana, a meu modo de ver, com dupla, ou tripla ressignificação de sentidos: Para o Econômico; o Físico ou Geográfico; e o Universo Simbólico.

Considerando a subjetividade das coisas; mergulhando nas primeiras e importantes avaliações estruturais antropológicas, científicas, e estudos socioculturais de grandes autores clássicos, que não poder ser de forma alguma ignorados, porque nada é novo debaixo do Sol, mencionando aqui um provérbio Bíblico: Eclesiastes 1:9 - “O que foi tornar a ser, o que foi feito se fará novamente; não há nada novo debaixo do Sol”, principalmente, sobre o eterno caminhar das pessoas pelo mundo, na construção da História. É momento de refletir sobre o que realmente se deve mudar, ver o que se perdeu e o que, precisará talvez, ser reincorporado aos costumes e normas que compõem os princípios universais. Uma ressignificação de valores,

considerando sempre a educação, o respeito e a liberdade individual ou coletiva, para o compartilhamento cultural, a questão do outro, e acima de tudo, rever os olhares e formas de observação, evidentemente considerando os novos aspectos sociais pós-Pandemia, no século XXI.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. Dimensões Culturais da Globalização. Lisboa: Editora Teorema, 2004.

AUGÉ, Marc. Por uma antropologia da Mobilidade. Editoras UNESP/UFAL, 2010.

BORGES, Neize Souza. A arte de ser Terena: Orquestra Infantil Indígena de Campo Grande. Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em Jornalismo. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2019.

CANCLINI, Nestor Garcia. A Globalização Imaginada. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

CLASTRES, Pierre, A Sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac & Naify, 1990.

DALMASO, Flavia Freire. Heranças de família: a mutualidade entre pessoas e espíritos no sul do Haiti. In: V Reunião Equatoriana de Antropologia (REA) e XIV Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE), 2015, Maceió. Anais da V REA e XIV ABANNE, 2015.

GONÇALVES, José Pedro Rodrigues. A morte na Unidade de Terapia Intensiva: um estudo de caso. Dissertação defendida na Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC/CFH, 2007.

GUEDES, André Dumans. Andança. Agitação. Luta. Autonomia. Revista RURIS. v. 9. n. 1, 2015.

HANDERSON, Joseph. *Díaspóra. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

LOBO, Andréa de Souza (Org.). *Entre Fluxos*. Brasília: Editora UnB, 2013.

MAUSS, Marcel, *Ensaio Sobre a Dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de, IGLESIAS, Marcelo Piedrafita, *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília : Paralelo 15, 2010.

ONU – Organização das Nações Unidas. *Os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável no Brasil*. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/sdgs/10>>

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *Autodeterminação dos povos*. In: *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 2012.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *História dos Índios no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1992.

_____, *Estado e Povos Indígenas no Brasil – Bases para um nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

NOTAS

[1] Marginalizados que, muitas vezes, o próprio Estado é quem coloca essas populações nesta condição, no entanto é evidente que estes não aceitam essa condição de forma passiva.

ALDEIA URBANA PARAVÁ: A FORÇA DO SORRISO PRIMORDIAL.

Maria Masae Shiota

Resumo: Fazendo um contraponto entre o mito cosmogônico Terena e a realidade contemporânea da Aldeia Urbana Terena Paravá, em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, o presente trabalho busca detectar o efeito da cultura urbana no modo de ser de uma comunidade que ora se instala, após vivenciar a epopeia de uma jornada migratória. Pesquisar o quanto persiste dessa identidade é o principal objetivo na busca da constatação do sincretismo cultural emergente, gênese de um novo modo de se viver em comunidade. A Metodologia utilizada sugere a dialética entre o mito da origem Terena e a entrevista concedida pelo Cacique Sílvia como subsídio para a pesquisa. Dentre as referências para o entendimento desse momento, estão as obras de Mircea Eliade, Joseph Campbell, Darcy Ribeiro e Claude Lévi-Strauss.

Palavras-chave: Migração Terena; transfiguração étnica; aldeia urbana; sincretismo cultural.

INTRODUÇÃO

Segundo estado do Brasil com maior população indígena, composta de várias etnias, o Mato Grosso do Sul conta, dentre outros, com diversos fluxos migratórios internos no decorrer da sua história. O movimento que particularmente nos interessa refere-se ao deslocamento de comunidade Terena em direção à capital e o estabelecimento em área periférica, formando um espaço atípico, pois composto por famílias que, além dos laços de parentesco, comungam entre si uma cultura secular, resiliente em suas imagens e narrativas ancestrais.

Aventurar-se a uma leitura da Comunidade Indígena Aldeia Paravá, no bairro Indubrasil, em Campo Grande, detectando sua

identidade e o processo de assimilação de saberes inerentes aos espaços urbanos configura-se objetivo desse artigo. O resgate do mito de criação Terena, que em sua essência e simbologia guarda a natureza moral dos ancestrais, projeta-se aos anos 20 do século XXI, dialogando com a realidade tecida e desdobrada pelos Terena, e sempre em constante transformação.

Porta-voz dessa realidade, detentor de uma memória que se transmite pela oralidade, o cacique Sílvio Fialho nos recebe na Comunidade Indígena Aldeia Paravá, que ora completara 4 anos, fundada que fora em 22 de junho de 2016. A percepção dessa realidade e como ela pode evoluir positivamente é inspirada pelas metáforas do mito, para que prevaleça a harmonia original.

Atemporal, o mito projeta-se aos dias de hoje, inspirando e resgatando posturas atávicas na superação de adversidades e na consolidação de um espaço que vislumbra a permanência com dignidade. Segundo Sílvio, a preservação dessas narrativas parece ser fundamental para que com o passar dos anos os laços terena permaneçam fortes.

Na obra “O Poder do Mito”, fazendo uma crítica aos problemas da atualidade, Joseph Campbell detectou na origem desses obstáculos o fato de não estarmos acostumados com a literatura do espírito. Indagado pelo interlocutor, Phillip Moyers, por que nós deveríamos importar com os mitos e o que eles têm a ver com nossa vida, Campbell, recordando a antiga atenção outrora dedicada a mestres dos valores eternos que têm a ver com o centro de nossas vidas, como Platão, Confúcio, Buda ou Goethe, respondeu:

As literaturas grega e latina e a Bíblia costumavam fazer parte da educação de toda gente. Tendo sido suprimidas, toda uma tradição de informação mitológica do Ocidente se perdeu. Muitas histórias se conservavam, de hábito, na mente das pessoas. Quando a história está em sua mente, você percebe sua relevância para com aquilo que esteja acontecendo em sua vida. Isso dá perspectiva ao que lhe está acontecendo. Com a perda disso, perdemos efetivamente algo,

porque não possuímos nada semelhante para pôr no lugar. Esses bocados de informação, provenientes dos tempos antigos, que têm a ver com os temas que sempre deram sustentação à vida humana, que construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos, têm a ver com os profundos problemas interiores, com os profundos mistérios, com os profundos limiares da travessia, e se você não souber o que dizem os sinais ao longo do caminho, terá de produzi-los por sua conta. Mas assim que for apanhado pelo assunto, haverá um tal senso de informação, de uma ou outra dessas tradições, de uma espécie tão profunda, tão rica e vivificadora, que você não quererá abrir mão dele. (CAMPBELL, 1992)

Acreditava Campbell que contamos histórias para tentar entrar em acordo com o mundo, para harmonizar nossas vidas com a realidade. Assim, o resgate da sua mitologia, e de todo um perfil cultural que envolve uma aproximação com a terra, de onde vieram como formigas inebriadas pelo mel, parece fundamental para o reconhecimento de suas potencialidades interiores. Ao ser evocado, o mito inspira uma atitude primordial de combate a inflamar espírito e vontade.

Fenômeno semelhante, ocorre nos campeonatos mundiais de futebol, quando a evocação do hino nacional resgata a natureza guerreira adormecida, o recordar de quem somos e o que devemos fazer para conquistar a glória. Em sua obra, "Mito e realidade", Mircea Eliade discorre justamente sobre essa relação:

O homem das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente, vive num mundo aberto, embora cifrado e misterioso. O mundo "fala" ao homem e, para conhecer essa linguagem, basta conhecer-lhe os mitos e decifrar os símbolos (...). Em última análise, o mundo se revela enquanto linguagem. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos. (p.125)

Concordam os dois autores, Campbell e Eliade, no que se refere aos sinais a serem decifrados pelo mito ao longo do caminho. Parecem concordar que os rios, as pedras, os animais e as árvores

possuem ensinamentos, conselhos aos homens abertos para perceber a linguagem do mundo que lhes fala através das estrelas, das plantas, das estações, das visões dos ancestrais. Então, enquanto seres que, depois de intensa peregrinação, estabilizam-se em determinado espaço, carecem de um ânimo que só pode provir de uma esfera sobrenatural a dar-lhes força e farol, agora, célula de um complexo organismo urbano que lhes lança obstáculos e desafios constantes.

O espaço ocupado dialoga com a terra anunciada no mito, espaço de bem viver e ponto final dessa jornada, dessa vida estática e obscura dos primórdios, anunciada por uma ave naturalmente propensa à doçura, a sumir no horizonte resoluto, convicta de encontrar o mel. Assim, imprimem ao espaço de chegada as respostas que traduzem do mito, ou seja, de perseverança, de fé e de esperança que a terra lhes dá.

Acreditam naquela terra e esperam ser felizes, ainda que destoando um pouco do conceito de felicidade da apressada sociedade urbana. Simplicidade e harmonia contrastam, pois, com o modelo civilizatório em crise, enquanto modelo de resistência dessa comunidade indígena ávida por respeito e reconhecimento.

1. UM NOVO MODELO

Se pudéssemos engendrar um paralelo entre os movimentos humanos dos séculos XVI e XXI, naturalmente seríamos induzidos a aceitar que, desfrutando de tecnologias e novos meios de transportes, os seres humanos deslocam-se hoje muitíssimo mais. O processo migratório configura-se, assim, como intenso e constante, decorrente de incontáveis fatores conflitantes ou adversos, tendo como finalidade um campo onde possa a vida ser melhor.

Nessa fluidez de migrações em nosso estado, chegaram as famílias terena, ora residentes na CIAP (Comunidade Indígena Aldeia Paravá), como doravante denominaremos a Aldeia Paravá, onde os laços de amizade, coletividade e parentesco permanecem. Acontece, porém, que o torvelinho de novidades e informações

não se restringe ao confronto entre ser índio e ser urbanizado, mas ao universo das novidades que movem o mundo e afetam todas as sociedades.

Para a compreensão dessa realidade específica, a coleta de informações perante o cacique converge para a valorização da oralidade de caráter histórico, recurso de esclarecimento. O fato de ter nascido na região de Dourados despertou-nos profundo interesse em conhecer a realidade e as circunstâncias que envolvem a comunidade terena, conquanto por diversas vezes visitávamos a aldeia Jaguapiru, movidos pelo interesse em conhecer a cultura indígena.

Ao tomar conhecimento, pela mídia, da existência da aldeia, percebemos que havia ali um bom material para a pesquisa que ora nos propusemos a fazer. Por intermédio do Dionedson Terena que faz parte do movimento indígena aqui em Mato Grosso do Sul, foi possível os primeiros contatos com o Cacique Sílvio da comunidade. Bem recebidos que fomos, desenvolvemos o tema e as diretrizes do artigo.

Protagonista e narrador do contexto que ora se revela, o cacique realça a importância da preservação da cultura, principalmente pela língua terena, ratificando a ideia de que palavra e imagem constituem os principais elementos de estudo. Assim, signos de comunicação estabelecem vínculos com o passado remoto, resgatando no presente um pouco daquela natureza pura.

Curiosamente, porém, já não é a cultura invasora do branco que amalgama outros pensares e comportamentos aos índios: é o índio em migração que se estabelece em espaço urbano e, inevitavelmente, por sobrevivência ou adaptação, deve assimilar novas atitudes. Evidentemente, desse encontro de águas, vislumbra-se a composição de um espaço a ser moldado por diferentes fatores de integração, podendo inspirar melhores formas de viver em comunidade. Nas páginas iniciais de sua obra “O Povo Brasileiro”, o antropólogo Darcy Ribeiro cogita a possibilidade de um novo padrão social de relacionamento:

Surgimos da confluência do entrechoque e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros, africanos, uns e outros aliçados como escravos. Nessa confluência que se dá sob a regência dos portugueses matrizes raciais díspares, tradições, culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um povo, num novo modelo de estruturação societária. Novo porque surge como uma etnia nacional diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por ser uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam. Povo novo ainda porque é um novo modelo de estruturação socioeconômica. Novo inclusive pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros. (RIBEIRO, 1975)

Passados cinquenta anos dos estudos de Ribeiro, o Brasil mudou... e o mundo mudou muito mais. As sofisticadas tecnologias de comunicação ditam as regras de modernidade, distanciando do complexo virtual as comunidades pobres ou primitivas, aumentando assim o abismo entre os que delas se beneficiam e os que sequer as conhecem. Ainda assim, um novo modelo de estruturação societária parece perfeitamente viável, detentor das tecnologias e inserido no conhecimento virtual, integrado ao sentimento de coletividade e de bem comum.

A democratização virtual e os projetos imediatos de inclusão tecnológicas parecem, no entanto, um pouco distantes do cotidiano da Paravá. Projetadas ao presente, impelido agora pelos equipamentos e comunicação em rede, as ideias de Darcy Ribeiro, amalgamadas ao conceito de felicidade coletiva, parecem, no mínimo, passíveis de respeitosa consideração, pois intrínseco a eles é o sentimento de harmonia entre os seres e a natureza. Consoante a Acosta (2016) "O Bem-Viver se afirma na simetria na relação entre indivíduo para com ele mesmo; entre indivíduo e sociedade e entre

indivíduo e planeta com todos os seus seres, por mais equivocadamente insignificantes que possam parecer.”

A despeito de relegados pelos valores materialistas impostos pela contemporaneidade, os Terena ratificam na prática o conceito de “Bem Viver” pelo profundo respeito dedicado aos seres e à natureza da qual se sentem parte.

2. MITO E TRADIÇÃO ORAL

Apresentando-se a nós, o cacique Sílvio declarou ter sido eleito pela comunidade por um período de quatro anos. Indagado sobre o nome da aldeia, ou seja, Paravá, afirmou ser a palavra de origem Terena e quer dizer “Arara”. Recordou que originalmente os conhecimentos eram transmitidos de pais para filhos e que, com a aproximação com a cultura urbana, é muito importante a preservação principalmente do idioma. Recordou, outrossim, de algumas festas e tradições, bem como detalhes de vestimentas e ornamentos para essas ocasiões. Estabelecendo nesse primeiro momento um diálogo com a mitologia terena, resgatamos o mito terena de criação, que pode evocar um pouco da sua psicologia.

Apresentamos duas da origem do povo Terena, extraídas dos livros “A história do povo Terena, Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber e a beleza” e “Os diários e suas margens”, das quais duas se apresentam a seguir.

Professores da Aldeia Cachoeirinha assim resumiram, em 1995, a criação do povo Terena:

(1) A criação do povo Terena

Havia um homem chamado Oreka Yuvakae. Este homem ninguém sabia da sua origem, não tinha pai e nem mãe, era um homem que não era conhecido de ninguém. Ele andava caminhando pelo mundo. Andando num caminho, ouviu grito de passarinho olhando como que com medo para o chão. Este passarinho era bem-te-vi. Este homem, por curiosidade, começou chegar perto. Viu um feixe de capim, e embaixo era um buraco e nele havia uma multidão, eram os povos terenas. Estes homens não se comunicavam e ficavam trêmulos. Aí

Oreka Yuvakae, segurando em suas mãos tirou eles todos do buraco. Oreka Yuvekae, preocupado, queria comunicar-se com eles e ele não conseguia. Pensando, ele resolveu convocar vários animais para tentar fazer essas pessoas falarem e ele não conseguia. Finalmente ele convidou o sapo para fazer apresentação na sua frente, o sapo teve sucesso, pois todos esses povos deram gargalhada, a partir daí eles começaram a se comunicar e falaram para Oreka Yuvakae que estavam com muito frio (BITTENCOURT, 2000, p.22/23).

(2)

“Havia um maço de Exerogupi (capim) no meio de um lugar chamado Etxí-uá, isso lá no pantanal (na margem ocidental do rio Paraguai), onde hoje só tem Xamakoko e alguns Kadiwéu brigando com eles. É por isso que os beijos e as orelhas dos Xamakoko são furados... Gente moça terena tirou toda a terenada debaixo da terra, pelo buraco do Exerogupi. Saíram tremendo de frio e foram ficando encolhidos no chão. Tremendo muito. Saiu também uma velha que esqueceu lá no buraco o seu Hupaié (fuso). Ela quis voltar para apanhar o seu Hupaié e para lá voltou, ficando tampada pelo Pitanoé, um dos irmãos (gêmeos) terena. Metade dos Terena ficou por lá – e talvez ainda exista gente terena lá” (OLIVEIRA, 2002, p. 125).

Convém lembrar que, no passado, toda a comunidade contribuía para com a educação das crianças e os conhecimentos eram transmitidos de geração em geração. Ao ser questionado de onde vieram as famílias que moram no bairro, denominado Paravá Vila Romana, o cacique respondeu que vieram de Bananal, Água Branca, Lagoinha, Morrinho da região de Aquidauana. No princípio, ficaram em casa de aluguel na cidade e, em 2016, mudaram 55 famílias para uma área estabelecida pela prefeitura, contando hoje com cerca de trezentos moradores.

Então, retornemos ao mito que se entrelaça ao gene dessas pessoas e perguntemos o que pode ele nos revelar. Um homem de natureza mítica, pelo que parece, indiferente ao tempo e à ilusão humana é interpelado por um passarinho. Há nessa imagem o anúncio de algo maravilhoso a ser revelado, já que um ser alado e, portanto, celestial, é o portador da mensagem. Mais, é um beija-

flor, símbolo da sorte e da alegria, pela raridade do momento e pela cor exuberante de suas penas luminosas que encantam a quem as contempla.

Além da extrema velocidade, a capacidade excepcional de pairar batendo as asas, indicam que a epifania se reveste de um caráter privilegiado por um talento ou dom. O movimento deste pássaro encantado, que paira e vertiginosamente desaparece, anuncia também o movimento de ficar e partir... e retornar, ou não. E buscar o néctar e o mel, e sempre alegrar.

Traçando um breve paralelo com a imagem mítica terena, podemos também recordar, ratificando a possibilidade de diálogo entre mito e literatura, o pássaro que alerta aos vaqueiros da tragédia iminente, no conto “O Burrinho Pedrês”, de Guimarães Rosa; ou no ovo de anhuma, na “Introdução a um caderno de apontamentos”, de Manoel de Barros. O caráter revelador desse pássaro mensageiro pode ser resgatado em inúmeras passagens da literatura como, por exemplo, em “O Corvo”, de Edgar Allan Poe, dentre outras. Além dos mitos e lendas, o exercício do discurso oral e a preservação das artes resgatam a identidade e seu modo de ser terena.

Retornando ao mito, pelo buraco próximo ao monte de capim foram retirados da terra os Terena, do útero da mãe terra que os aquecia, vindos à luz e ao viver dinâmico, em oposição à condição primordial.

Sentiram frio em novo espaço, o que sugere uma nova vida. Tentou ainda o Andarilho desconhecido comunicar-se com os Terena, mas não conseguiu, visto que eles não falavam, nem se comunicavam. Convocado para com eles dialogar, somente o sapo, dentre os outros animais conseguiu sucesso, provocando-lhes o riso e despertando-lhes a linguagem.

Emerge, aqui, o célebre pensamento de Lévi-Strauss de que “a linguagem é uma razão humana que tem suas razões e que o homem não sabe.” Esta origem telúrica, no entanto, não é privilégio terena. Outros mitos de tribos adjacentes apresentam semelhanças e outros elementos que ampliam a nossa percepção de ser dos Terena. Em sua

obra de 1937, "Ensaio de Etnologia Brasileira", Herbert Baldus, doutor em filosofia pela Universidade de Berlim, afirmou:

Na maior parte das tribos que visitei, existe a tradição, segundo a qual os antepassados saíram da terra, assim, por exemplo, entre os Kaingang de Palmas, os Tumerehá e os Kaskihá no Chaco, os Tereno e os Tapirapé. Também os Kaskihá (Baldus, *Indianerstudien*, p. 87) dizem que seus antepassados subiram por um fio até a superfície da terra, e enquanto saíram, o papagaio cortou o fio, de maneira que mais não podiam vir. Por isso não são numerosos. Os Tereno a si mesmos se chamam poké, o que significa: "terra". A respeito deste nome foi-me explicado: Chamamos-nos poké, porque os nossos antepassados saíram de poké, da terra, e porque nós vivemos em poké, na terra. O texto que conta como os Tereno vieram à luz, é o seguinte: Eu índio saí da terra. Vanone teve dó de mim. Quando nasci, não achei nada. Saí da terra e arrumei depois aqui a minha casa. Então chegaram os vizinhos. Eu sou daqui. Nesta terra está a minha casa. (BALDUS, 1937)

Continua o mito dialogando com a contemporaneidade terena, na medida em que ficaram também expostos ao relento, e sentiram frio e não conseguiam se comunicar no ritmo e no campo semântico da cidade grande, imersos em si e alheios, cada um, ao silêncio dos outros, ou seja, não havia comunicação entre eles, que indispensável ao momento mágico, naturalmente aconteceu. Houve, porém, o desempenho do sapo, social, murmurante, ágil, humorado e falante, propenso ao luar e à cantoria noturna com a turma, quando não a uma dança, um salto ou a um mergulho estrelado.

Emerge, então, como traço dessa cultura, o riso enquanto qualidade primordial, capaz de dissipar o medo e o silêncio, capaz de integrar e contagiar no decorrer da jornada. Curiosamente, no complemento de outra fonte narrativa oral para essa cosmogonia, uma senhora velha decide voltar para apanhar o seu fuso. Acaba, porém, tampada por um Pitanoé, um dos irmãos gêmeos terena, ficando fechada junto com muitos outros. O fato de ser velha e apegada a algo que ficou, a condena ao retorno para a terra, agora

acolhedora e lugar de repouso e silêncio. O mito se dá, então, da situação de inércia ao movimento, considerando o retorno ao subterrâneo obscuro, num emergir e imergir cíclico, como nascer e morrer, como partir e ficar.

Concordava conosco o cacique ao afirmar que manter as tradições era de vital importância para que não se dispersassem ou tivessem sua cultura diluída e até esquecida com o passar do tempo, com o intenso movimento de assimilação de informações e influências comportamentais. Este processo histórico e continuado de interpenetração de culturas já fora, há mais de cinquenta anos, percebido e analisado pelo antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro. Muito possivelmente ele considerou a remota possibilidade de uma comunidade ímpar e plena, solidária e detentora de recursos tecnológicos que melhorassem o seu viver.

Acontece, porém, que permanece nos dias de hoje o mesmo persistente descaso para com essas etnias, especialmente por parte da classe política que, por não conseguir vislumbrar nessas comunidades sabedoria a ser assimilada pela confusa “civilização”, não lhes direciona projetos que os elevem como seres iguais e merecedores.

Falta-nos, no momento, pelo que percebemos na entrevista, uma teoria da cultura terena, capaz de perceber essa realidade e orientar para que seja modelo inspirador de reordenação social. É de visível transformação a realidade da aldeia; como ela vai se transformar carece de especial atenção. Em sua obra “Povo Brasileiro”, Darcy Ribeiro cogita sobre transfiguração étnica,

Transfiguração étnica é o processo através do qual os povos enquanto entidades culturais, nascem se transformam e morre. Tivemos oportunidade de estudá-lo tanto por observação direta, quanto por reconstituição histórica do impacto da civilização sobre as populações indígenas brasileiras no correr dos séculos: reconstituindo suas várias instâncias. Um povo já configurado resiste tenazmente a sua transfiguração, mas o faz precisamente mudando ao assumir aquelas alterações que viabilizam sua existência dentro do contexto em que ele interage. Quatro são as

instâncias básicas da transfiguração simultâneas ou sucessivas. Primeiro, a biótica pela qual os seres humanos, interagindo com outras forças vivas podem transfigurar-se radicalmente. É o caso das epidemias trazidas pelo europeu, pelo africano e pelo asiático aos povos indígenas das Américas...sobre os quais produziram imensa depopulação. Com respeito aso germes que o estranho trazia no corpo já não o vitimavam, mas exterminavam quem dele se aproximasse.

Dialoga com Darcy Ribeiro o estudo de Roberto Cardoso de Oliveira, voltado para o reconhecimento da identidade étnica e de uma ética a ela direcionada, capaz de perceber, refletir e agir em sua defesa, valendo-se, inclusive, de políticas públicas para constatação desse reconhecimento. Segundo Oliveira: “[...] os tempos mudaram e o movimento indígena se encarregou de dar ao índio o autorrespeito que faltava. (...) a dimensão da etnicidade tem todas as condições de prevalecer na sustentação da luta política pela cidadania “

Então, nessa busca pelo reconhecimento do outro, que passa pelo conhecimento de si e pelo respeito a todos, preservam-se valores primordiais ao pensamento e à felicidade que lhes é inerente, no resgate do mito simbolizada pelo sorriso que constitui sua marca original. Buscam, então, dignidade e honra.

3. TRANSFIGURAÇÃO HOJE

Consideremos plausível a transposição do fenômeno para os dias de hoje, especialmente pelo delicado momento vivido pela coletividade humana diante da pandemia protagonizada pelo novo corona vírus. No passado, as consequências foram trágicas. No presente, constata-se no Brasil casos de contaminação mesmo em aldeias praticamente isoladas, muitíssimo distantes de pequenos povoados ou populações ribeirinhas.

No caso específico, além do desgaste físico e emocional no processo de conquista do espaço, a comunidade terena convive

com um temor indefinido pelos comentários que ouve, pelas notícias que lhes chegam sempre para atemorizar, conquanto não compreende perfeitamente o idioma e, por conseguinte, a precisão da mensagem. Assim, medidas de proteção relegadas podem colocá-los em situação de vulnerabilidade. Prossegue Ribeiro:

Uma segunda instância é a ecológica pela qual os seres vivos por coexistirem afetam-se uns aos outros em sua forma física, em seu desempenho vital. Exemplificaria esse caso a própria introdução do europeu com sua bicharada de vacas, bezerros, porcos, galinhas, etc., que disputando fatores vitais com a população autóctone, por um lado facilitam sua sobrevivência mas, por outro lado, podem ser fatais. A introdução de animais domésticos no mundo asteca e no incaico promoveu uma verdadeira substituição da população indígena por criações de animais. (RIBEIRO, 1975)

Recordemos que consideramos aqui os fatores que podem alterar significativamente a unidade ou o modo de ser daquela comunidade. Conforme o Cacique Sílvio, os Terena trabalham nas adjacências do bairro, como ele, por exemplo, que tem emprego, mas estava de férias no momento da entrevista.

A terceira instância da transfiguração étnica é a econômica, que convertendo uma população em condição de existência material de outra em prejuízo de si própria pode levá-la ao extermínio. É o caso da escravidão pessoal que desgarrando uma pessoa de seu contexto vital para convertê-la em mera força de trabalho a serviço de outrem custa enorme desgaste humano. Junto à interação econômica se dá toda trama de relações sociais que afetando os modos de coexistir, de conviver e ampliando ou estreitando suas oportunidades de se reproduzir, também exerceu papel fatal. (RIBEIRO, 1975)

Evidentemente que vamos transportar o pensamento do antropólogo brasileiro para a realidade contemporânea que nos propusemos a observar e perceber os elementos adversos à preservação da sua identidade e cultura. Parece-nos inegável que fatores econômicos especialmente serão responsáveis pelo modo

como vai se transformar e consolidar essa comunidade urbana. Serão proletarizados e urbanizados forçosamente, suscetíveis ao desemprego e outras mazelas da cidade?

Uma última instância da transfiguração é a psicocultural que pode dizimar populações retirando-lhes o desejo de viver como ocorreu com os povos indígenas que se deixaram morrer por não desejar a vida que se lhes ofereciam. Aqui tem também um papel capital: o ethos ou orgulho nacional de uma população que uma vez quebrado, a dissuade de lutar para sobreviver na medida em que poderia fazê-lo. O preconceito social e a discriminação interiorizados em seus valores básicos representam também um importante papel etnocida. Sob qualquer dessas instâncias um povo pode ser transfigurado. Vale dizer, morrer ou renascer através de alterações estratégicas que tornem sua sobrevivência maleável. (RIBEIRO, 1975)

Resgatando estudos anteriores, podemos considerar possibilidades e projetar ações que conservem, na medida do possível, a comunidade e sua herança cultural. Revelou-nos o cacique que quase ninguém tem acesso à internet, sendo ele um dos poucos na comunidade que dispõe de tal recurso. Emerge dessa constatação uma outra onda a ser assimilada pela aldeia que converge para os impactos da revolução digital no pensamento e no comportamento de todas as sociedades.

Parece-nos não ser digno mantê-los na condição de minoridade tecnológica, especialmente no momento em que o acesso à informação e aos recursos de conhecimento revelam-se fundamentais para um bom viver social, para que suas forças criativas e transformativas não sejam contidas. Ademais, a inclusão digital deve ser uma das medidas prioritárias de quaisquer governos que prezem pela dignidade que pretendam desenvolver em cada ser humano.

No diálogo com o cacique, em consonância ainda com o mito, explicitou-se a importância da terra na identidade do grupo. Realçou a facilidade terena na produção de adornos e utensílios, área em que a fibra do buriti ganha especial importância. Nesse

sentido, prevalece não apenas um passado caracterizado pela atividade do plantio de pimentas diversas, guariroba, milho, pequi e maxixe, dentre outras, ou ao cultivo de frutas - manga e guavira - como recurso de subsistência, mas um outro labor: a cerâmica terena, outro patrimônio a ser considerado e suscetível a transfiguração.

Recordou o cacique a tendência terena ao artesanato e também o fato de ser a cerâmica Terena tombada como patrimônio imaterial. Realçou que o barro, a qualidade da terra é diferente de onde estavam, o que dificulta um pouco a produção. Disse também que alguns colares e pulseiras são confeccionados com sementes diversas, difíceis de serem encontradas, por isso se faz necessária a ajuda dos parentes de outras localidades.

No Portal do Governo do Mato Grosso do Sul, da subsecretaria de comunicação, Edmir Conceição, registra que:

Além de habilidade na agricultura, os Terena são bons artesãos. As aldeias mais próximas dos centros urbanos abastecem as feiras com arroz, feijão de corda, maxixe, mandioca e milho, alimentos que formam a base de sua dieta alimentar.

Em Campo Grande eles expõem e vendem seus produtos ao lado do Mercado Municipal. Anualmente participam de concorrida exposição. Os Terena se destacam na arte cerâmica, que tem como característica principal o avermelhado polido e o grafismo com padrões de sua cultura, com motivos naturalistas ou abstratos. A alternativa atual do artesanato terena, como meio de subsistência, se dá, principalmente, através do barro, da palha, da tecelagem – atividades que representam um nítido resgate de sua arte ancestral indígena.

Parece-nos que o resgate da arte ancestral terena pode assumir um caráter inovador, transportando seus ícones para uma dimensão contemporânea, fonte de pesquisa e inspiração para outras linguagens e, outrossim, fonte de rendimentos para a comunidade, caso haja planejamento e bons projetos executados com qualidade. Ainda quanto à cerâmica, continua:

A cerâmica é trabalho predominantemente feminino e algumas regras devem ser seguidas pelas mulheres. Em dia que se faz cerâmica não se vai para a cozinha, pois acredita-se que o sal é inimigo do barro. Também não trabalham quando estão menstruadas. Aos homens cabem, por tradição na maioria das nações indígenas, somente o trabalho de extrair o barro e processar a queima, tarefas que exigem maior vigor físico. As peças são modeladas manualmente com a técnica de roletes (cobrinhas). Os padrões dos grafismos usados pelos Terena são basicamente o estilo floral, pontilhados, tracejados, espiralados e ondulados. Eles produzem peças utilitárias e decorativas: vasos, bilhas, potes, jarros, animais da região pantaneira – cobras, sapos, jacarés -, além de cachimbos, instrumentos musicais e variados adornos. O acabamento das peças é feito com ferramentas rudimentares: seixos rolados, espátulas e ossos. O barro é preparado misturando aditivos para regular a plasticidade: pó de cerâmica amassado e peneirado, conchas trituradas e cinzas de vegetais. Numa fase anterior são retirados da argila resíduos como restos de vegetais e pedras. As queimas são feitas em fogueiras a céu aberto ou em rudimentares fornos, usando lenha como combustível. Os indígenas verificam o estado do ciclo da queima tilintando com um pedaço de taquara nas peças. Através do som obtido constatam o estágio da cozedura.

Continuando nossa conversa, Sílvio ainda comentou sobre as festas que fazem parte da tradição da comunidade e que este ano foram suspensas em função do momento marcado pelo resguardo social. Mencionou as roupas típicas e os adornos com penas de arara, ema e papagaio. Recordou que a arara e o papagaio são importantes para eles. Parece-nos ligados ao mito de origem, à linguagem e ao calor do sol, pois, consoante as pesquisas de Baldus, há quase cem anos, para certos grupos indígenas do Mato Grosso: “A lua, naquele tempo, consistia em penas de japú, o sol em penas de tucano e de arara vermelha, a aurora, em penas de tucano.”

A intenção de resgatar a cosmogênese terena e seus símbolos, detentora de um poder atemporal que os faz resistir, pareceu-nos recurso para, podermos perceber o quanto se afastarão de seus

comportamentos sociais tradicionais e de suas formas de conceber a vida e as relações comunitárias.

Para a nossa cultura urbana, ocidental, competitiva e vertiginosamente mutante, imersa em um turbilhão de informações que nos conecta à contemporaneidade, diálogo de narrativas ancestrais com os valores de determinado grupo social sujeito a marcantes mudanças que podem afastá-lo de sua jornada rumo à felicidade, ao sorriso primordial, pode parecer um pouco estranho. Recorramos, então, ao “Poder do Mito”, quando Joseph Campbell ouviu de Moyers, o seu entrevistador:

Através da leitura de seus livros – *The Masks of God* e *The Hero with a Thousand Faces* – vim a compreender que aquilo que os seres humanos têm em comum se revela nos mitos. Mitos são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos. Todos nós precisamos contar nossa história, compreender nossa história. Todos nós precisamos compreender a morte e enfrentar a morte, e todos nós precisamos de ajuda em nossa passagem do nascimento à vida e depois à morte. Precisamos que a vida tenha significação, precisamos tocar o eterno, compreender o misterioso, descobrir o que somos.

O modo de vida terena, pautado na oralidade de suas histórias transmitidas e inspiradores de comportamentos tradicionais, possibilitou o desenvolvimento de aptidões que lhes garantiram a sobrevivência. Contou-nos, ainda, o Cacique Sílvio que o bairro ainda não tem escola e posto de saúde voltado ao atendimento prioritário da comunidade. Os atendimentos são feitos no posto de saúde da rede municipal e as crianças estudam nas escolas das adjacências.

Convidou-nos a um breve passeio para vermos a área propícia a um centro comunitário e a uma futura escola. A área é no momento um campo - se é que assim podemos chamar aquele chão duro de terra – de futebol. Percebemos a solidariedade ao passarmos por moradores que construam casas com o apoio dos amigos. Mostrou-nos o cacique uma placa com os dizeres:

Comunidade Indígena Aldeia Paravá”. Faltava, entretanto, dois pedaços de madeira para que ela fosse fixada bem próxima à entrada da casa dele. Fomos, então, a uma madeireira próxima e providenciamos o material. No caminho contou-nos que tinha um carro usado, que estava ainda pagando. Disse ser uma necessidade, bem como a internet.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evocar uma cosmovisão indígena relacionando-a a uma realidade urbana contemporânea de uma aldeia terena pareceu-nos uma forma de perceber o quão distintas são essas duas realidades, ou componentes de uma mesma realidade, como as duas faces da moeda, antagônicas e complementares. Mundo invisível e mundo visível: um único mundo.

Em seu livro, “Raça e História”, afirmara Claude Lévi-Strauss: “A humanidade está constantemente às voltas com dois processos contraditórios, um tende a criar um sistema unificado, enquanto o outro visa manter ou restaurar a diversificação.”

Na realidade, se vislumbrarmos uma utopia, uma nova forma de se viver em sociedade, a comunidade terena muito teria a prosperar em suas diversas dimensões, a partir do progresso intelectual e moral, que inevitavelmente afetaria positivamente a qualidade do todo.

Não podemos deixar de perceber as inúmeras influências a que estão suscetíveis as pessoas da Vila Romana, seja por interação humana ou midiática. De fato, cabe a todo momento um olhar periférico e mesmo um registro de imagens que traduzam a mudança das pessoas e dos espaços. Das autoridades, esperar-se-ia um milagre: a capacidade de perceber que são 300 pessoas detentoras de pureza e fidelidade, muitas delas idosos e crianças, capazes de compor uma comunidade modelo, exemplo de harmonia, simplicidade e alegria de viver. Esperam uma visão altruísta e humanitária. Esperam dedicação e nobreza. Será que isso nunca vai acontecer? Esperam que as melhores mentes, os

melhores salários, os escolhidos, os inteligentes percebam a dimensão que suas existências podem conquistar.

E, mesmo que não esperassem nada disso, seríamos capazes de um projeto de excelência voltado para dignificá-los? Uma escola excelente, um centro comunitário excelente, um posto de saúde excelente? Autoridades, comunidades, universidades e empresas etc., teriam essa capacidade de percepção e a generosidade que o desafio exige.

Darcy Ribeiro certamente imaginou uma sociedade nova, uma forma melhor de viver em sociedade, bem como analisou os fatores de transformação e até extinção de alguns grupos. Cabe, assim, aos líderes e companheiros terena, zelar pelo bom viver e pela cultura ancestral. Às autoridades cabe fazer, conforme prometeram e conforme pede o desafio. E a todos nós cabe o respeito por todos os seres humanos.

Considerado um dos maiores mitólogos do século XX, afirmara Mircea Eliade: “Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos” (ELIADE, 2004, p. 8).

Somente a conclusão de um trabalho pode comprovar se houve ou não felicidade na escolha do tema; da nossa parte, reconhecemos o sentimento de gratidão pelo desenvolvimento desse artigo, pela compreensão de um modo de ser que pode nos inspirar ao viver bem e em coletividade. Inúmeros autores e obras visitadas, o contato direto com a comunidade, a reflexão diária sobre o simbolismo de um mito amalgamado à alma da comunidade terena buscando respostas em um novo espaço. Enfim, inúmeros elementos e circunstâncias que convergiam sempre para o trabalho e para uma percepção mais profunda dessa realidade e de suas inúmeras possibilidades de transformação, no momento em que o Brasil e todo o mundo compartilham do sentimento de instabilidade.

Como percebem esse novo contexto, como se reconhecem face a sedução do consumo da comunidade urbana, como se dá e se dará essa transformação que não lhes custe o sorriso, como preservar tudo aquilo que há de bom: eis algumas das inúmeras possibilidades que se descortinam na realidade e dialogam com o mundo mágico. Misteriosamente, em busca de observações que nos permitissem perceber uma comunidade indígena urbana e cogitar sobre sua resistência e transformação, deparamo-nos com um mito de origem terena que, como um beija-flor a anunciar o caminho, acompanhou o desenvolvimento do texto, dialogando com a realidade, como que evocado, convocado a comprovar a sua força, ratificando a crença nesse invisível e inexplicável poder.

O que importa, também, é que certos valores devem prevalecer, para inspirar e fortalecer a esperança em um mundo novo, diferente, melhor. E todos, independentemente de espaços ou etnias, somos profundamente responsáveis por isso.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. "O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos." Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ALBERTI, Verena. Obras coletivas de história oral. Tempo - Revista do Depto. de História da UFF, Rio de Janeiro, v.2, nº 3, p.206-219, jun. 1997.

BALDUS, Herbert. Ensaios de etnologia brasileira. Edição ilustrada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade. 14 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAMPBELL, Joseph. O Poder do Mito. São Paulo: Palas Athena, 1992.

CONCEIÇÃO, Edmir. Cultura Terena. Portal do Governo de Mato Grosso do Sul. Campo Grande: SECOM, 2020.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade, São Paulo: Perspectiva, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. Paris: Unesco, 1952.

_____. Tristes Trópicos. Coleção Terra humana. Paris: Librairie Plon, 1955.

MARCHEWICZ, Rosa Maria Santana. Com a palavra o índio: uma introdução ao estudo das representações no mundo terena. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Três Lagoas, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade ética, reconhecimento e o mundo moral. Revista *Anthropológicas*, Ano 9, v. 16. 2005.

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1975.

ENTRE O HEGEMÔNICO E O PERIFÉRICO, UM CABO DE GUERRA: UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS DESTOANTES ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E OS POVOS INDÍGENAS REPRESENTADOS NAS MÍDIAS DIGITAIS

Camila Assad Catelan

De acordo com dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), o último Censo, realizado em 2010, contabilizou 896.917 indígenas residentes no Brasil, sendo a sua diversidade representada em 305 etnias e 274 línguas distintas. Tais dados representam números ínfimos no que concerne a quantidade de indígenas aqui presentes antes do período colonial, caracterizado por um amplo extermínio dessa população. Mas é verdade também que a presença indígena na atualidade se apresenta como uma questão desconhecida para grande parte da população brasileira.

Postos à margem da sociedade a partir de um processo que se iniciou na colonização, perpassou a formação do Estado e chegou aos dias atuais, aos povos indígenas foi delegado um papel de invisibilidade na história que se conta sobre a construção do Brasil. Em comentário realizado a uma palestra do antropólogo João Pacheco de Oliveira, Becker, Souza e Jorge Eremites observam que o primeiro analisou como certas tendências em vigor na historiografia brasileira dificultam a compreensão das diferenças socioculturais inerentes às relações interétnicas e ao reconhecimento de direitos às sociedades indígenas no país.

A situação apontada ocorre à medida que a ideologia dominante, de viés colonialista, eurocêntrica e evolucionista, é ratificada na historiografia – ainda que não explicitamente – e passa a ocultar deliberadamente a presença e o protagonismo das sociedades indígenas na história do Brasil (2013, p. 98).

Em consonância com isso, os veículos de informação possuem papel fundamental na formação de discursos que circulam e repercutem entre as camadas sociais sobre os povos indígenas. Uma vez que a formação historiográfica possui um viés que não costuma dar voz a essa população, analisar como são retratados temas concernentes aos povos originários por meios de comunicação pode se tornar um importante subsídio de compreensão sobre os possíveis entendimentos que estão sendo criadas sobre os mesmos.

É com base nessa problemática que pretendo por meio dessa resenha fazer uma análise de como duas linhas editoriais distintas retrataram um mesmo assunto que perpassa a temática indígena, buscando analisar a construção discursiva presente em cada notícia, realçando as suas possíveis assimetrias, frutos de interesses político-sociais diferentes, que acabam tendo amplo respaldo naqueles que consomem tais conteúdos, por representarem meios não só informativos como também constitutivos de opinião.

Em 2019, ano em que o atual presidente da república Jair Bolsonaro tomou posse, o mesmo discursou na 74ª sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, de acordo com a mesma, “a nova sessão terá como prioridades temas como paz e segurança, erradicação da pobreza, fome zero, educação de qualidade, ação climática e inclusão. As reuniões também darão ênfase aos direitos humanos e à paridade de gênero”.

Dentre os assuntos abordados por Bolsonaro em seu discurso, frisa-se a temática indígena, tratada a partir de uma interface com a Floresta Amazônica, que no período estava sofrendo números recordes de queimadas. Destaca-se que o presidente levou consigo para o evento a indígena Ysany Kalapalo, sua então apoiadora, e leu uma carta sua.

Trago aqui duas distintas visões sobre esse mesmo evento, a primeira delas representa o Estado brasileiro, e trata do parecer que o site da Presidência da República veiculou sobre o discurso de Bolsonaro na ONU. A segunda diz respeito à visão dos próprios indígenas, representados pela Articulação dos Povos Indígenas do

Brasil (APIB), que veiculou em seu site uma nota de repúdio sobre o mesmo discurso.

De modo geral, pode-se dizer que o discurso presidencial se resumiu em três pontos principais:

1) Povos indígenas e Amazônia: imerso em uma crise ambiental sem precedentes, como um dos fatores da queimada da Floresta Amazônia, Bolsonaro culpabilizou os índios pelos incêndios, “vale ressaltar que existem também queimadas praticadas por índios e populações locais, como parte de sua respectiva cultura e forma de sobrevivência.” (2019, p. 7);

2) Questão territorial: foi apresentado um dado errôneo sobre a porcentagem do território brasileiro demarcado como terra indígena, segundo o presidente se trata de 14%, e ainda se deixou claro o seu descompromisso com a demarcação territorial, “o Brasil não vai aumentar para 20% sua área já demarcada como terra indígena” (2019, p. 8). Além disso, o interesse exploratório sobre os recursos minerais presente nos territórios indígenas, característico de uma noção ocidental, foi apresentado de maneira distorcida como sendo também de interesse dos indígenas, “O índio não quer ser latifundiário pobre em cima de terras ricas. Especialmente das terras mais ricas do mundo. É o caso das reservas Yanomâmi e Raposa Serra do Sol. Nessas reservas, existe grande abundância de ouro, diamante, urânio, nióbio e terras raras, entre outros.” (2019, p. 9)

3) Noção sobre a diversidade indígena: ao apresentar dados sobre a diversidade étnica e linguística dos povos indígenas no Brasil, apresentou mais uma vez números falsos, e ainda trouxe um vocabulário que busca suprimir as diferenças étnicas e culturais e os direitos a elas garantidos constitucionalmente, como “é preciso entender que nossos nativos são seres humanos, exatamente como qualquer um de nós. Eles querem e merecem usufruir dos mesmos direitos de que todos nós” (2019, p. 8), e “infelizmente, algumas pessoas, de dentro e de fora do Brasil, apoiadas em ONGs, teimam em tratar e manter nossos índios como verdadeiros homens das cavernas” (2019, p. 9).

Apresentado isso, vejamos como um discurso tão representativo da relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas no período presente foram apresentados pelos dois lados envolvidos. O site do governo possui como título de sua matéria “Presidente Bolsonaro avalia participação na ONU”. Fica evidente com isso que o que está sendo veiculado ao público é uma avaliação do presidente sobre as suas próprias noções político-ideológicas. A notícia, portanto, desprovida de qualquer criticidade, já que trata do site da própria presidência, carrega em seu âmago a função de reafirmar o discurso anteriormente proferido.

Baseada em uma entrevista que Bolsonaro deu ao Planalto, escrita em escassas linhas e acompanhada pelo seu vídeo de 1:19 min, a notícia chega ao público evidenciando uma positividade do discurso realizado na assembleia. Apesar do site não ter tocado especificamente na questão indígena, já que se trata de uma visão geral de algo que já foi exposto, ela está circunscrita ao tema uma vez que o discurso a englobou.

É evidenciado pela notícia que a oportunidade do discurso veio em uma época boa, já que a questão das queimadas na Amazônia estava tendo grande enfoque internacional, e de acordo com Bolsonaro “Conseguimos aqui, com um discurso bastante objetivo e verdadeiro, mostrar que essa não é a realidade”. A noção de realidade apresentada por Bolsonaro, entretanto, não se baseia em dados sólidos e científicos, uma vez que suas falas descompromissadas com a realidade estão sempre na contramão do que dizem os dados oficiais. Isso pode ser evidenciado na quantidade de informações falsas que ele deu sobre os povos indígenas em seu discurso. Fato esse ignorado pelo site do governo, o qual representando os interesses do então líder do Estado brasileiro, veicula em sua plataforma digital notícias sem base técnica alguma, que visam somente expandir os interesses governamentais de Bolsonaro, claramente baseados, no que tange ao assunto exposto, em noções que contrariam os direitos diferenciados dos povos indígenas, e que se baseia em

pressupostos liberais econômicos e exploratórios dos territórios ocupados pelos mesmos.

Do outro lado dessa história, a APIB publica em seu site uma notícia com o seguinte título “Repúdio contra o discurso anti-indígena de Jair Bolsonaro na Assembleia Geral da ONU”. Enquanto organização composta por povos indígenas espalhados por todo o Brasil, a associação possui a legitimidade de representar e falar pelos mesmos.

A matéria, escrita em linhas extensas, justifica no discurso “repugnante e ridículo”, a relevância de se manifestar publicamente. Construída a partir de pontos que foram elencados para repudiar e contrapor o discurso do presidente, estampa logo no início uma foto do cacique Raoni, citado no discurso como um não representante dos interesses dos povos indígenas. Quanto a isso foi repudiada “as tentativas de desmoralizar e deslegitimar a luta que os nossos autênticos líderes, como o cacique Raoni, seus povos e organizações, travam no âmbito nacional e internacional para defender a Mãe Natureza”.

Além disso, a presença de uma mulher indígena ao lado de Bolsonaro no evento foi avaliada como uma tentativa frustrada de buscar uma legitimidade inexistente, uma vez que de modo geral os povos indígenas não a reconhecem enquanto sua representante, salientaram: “como se a presença dela na comitiva governamental conseguisse restar credibilidade à relevante e reconhecida atuação internacional do nosso líder Raoni”.

Aspectos científicos e dados oficiais apresentados por veículos oficiais, como o IBGE, foram levantados como embasamento de sua defesa, e como rechaçamento do discurso presidencial descompromissado com a realidade, e com fala repleta de “afirmações acusatórias, infundadas, imprecisas, demagógicas, mentirosas, mais do que falaciosas, contra governos, organizações sociais, a mídia e principalmente contra nós, povos originários”.

Em oposição as noções que buscavam suprimir as diferenças étnico-culturais dos povos indígenas, recorrendo a termos como “somos todos humanos”, a APIB declarou com repúdio “as

afirmações racistas e caluniosas de Bolsonaro, que revelam ignorância extrema sobre a evolução das ciências sociais e do direito, perspectivas consagradas, nas últimas décadas, pela legislação internacional e a Constituição Federal, que elevou ao status de cláusulas pétreas os nossos direitos, nos reconhecendo como sujeitos de direito, participantes da formação social do Estado e protagonistas do nosso destino”.

Percebe-se com isso que as noções veiculadas pelo site representam interesses específicos, o dos povos indígenas, já que trata de sua própria organização, apesar disso, a validação de seus discursos conta também com os respaldos científicos, legais, e como anteriormente mostrado, oficiais. Em termos midiáticos, há uma maior credibilidade, tanto no que concerne à redação, quanto a legitimidade da notícia expressa.

Como mostrado no discurso, os interesses do Estado mostraram-se diametralmente opostos aos dos povos indígenas, apesar disso, Bolsonaro buscou amenizar essa incongruência e criar uma consonância irreal entre ambos, isso também foi lembrado pela APIB, segundo a notícia “Bolsonaro despreza a nossa condição de sujeitos políticos, de cidadãos plenos e a nossa autonomia, que no seu entendimento só vale se formos nos dobrar aos interesses do capital, das corporações nacionais e internacionais, para as quais ele quer entregar as riquezas do país”.

Posto isso, é fácil perceber como as duas matérias apresentadas formularam-se de maneiras opostas. Faz-se importante lembrar também que não estamos falando de sites que possuem a tentativa de serem neutros, pelo contrário, cada um representa um lado do que poderíamos chamar de um cabo de guerra, fazendo alusão a um jogo indígena. De um lado tem-se o site oficial do governo, representando o Estado brasileiro, nesse interino tendo como chefe do executivo o presidente Jair Bolsonaro; do outro lado tem-se o site da maior organização nacional de povos indígenas, representando os mesmos.

Não se tratando de portais midiáticos de massas, é difícil dizer que ambas notícias chegaram ao mesmo público. Pelo contrário, os

sites aqui evidenciados possuem públicos delimitados. Mas, buscando compreender também como um discurso problemático do ponto de vista dos direitos dos povos indígenas chegou a maior parte da população, fiz uma rápida pesquisa no Google, utilizando como palavras chave “discurso de Bolsonaro na ONU”, com vista em acessar os sites de maior acesso, elencando quatro deles que aparecem na página inicial - Uol, G1, BBC e El País. Percebe-se que enquanto o G1 e a BBC trataram somente de elencar os pontos levantados por Bolsonaro no discurso, o Uol se dedicou a fazer uma análise positiva, e somente o El País apresentou uma visão crítica rebatendo a fala de Bolsonaro direcionada aos povos indígenas utilizando-se de dados oficiais e da própria Constituição Federal.

É nesse cenário que a produção de conteúdo da APIB apresenta-se como um meio midiático alternativo frente a ampla mídia e aos veículos oficiais governamentais, como aqui retratados, que tendem a pormenorizar a questão indígena a tratando sem o devido afincio, e alimentando noções, como mostrado no início desse texto, de viés - colonialista, eurocêntrico e evolucionista.

A disputa por lugar e pela garantia de seus direitos, entretanto, encontra local de se fazer também nos espaços midiáticos, como os povos indígenas vem mostrando. Outro meio muito difundido e que vem ganhando mais atenção é a Mídia Índia, localizando-se na esfera no ciber ativismo. Esses espaços apresentam-se como um importante aliado dos povos indígenas nos dias atuais, e garante que as suas vozes sejam ouvidas em lugares antes impensáveis. Mesmo que os discursos de massa e o discurso governamental coabitem os meios digitais e se aliem tantas vezes, por outro lado os discursos dos povos indígenas também se fazem presente nesses lugares, garantindo que suas vozes não sejam caladas.

REFERÊNCIAS:

BECKER, Simone. SOUZA, Olivia Carla Neves de. OLIVEIRA, Jorge Eremites de. A prevalência da lógica integracionista: negações à perícia antropológica em processos criminais do Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul. *Etnográfica*, fevereiro de 2013, 17, 97-120.

DISCURSO de Bolsonaro na ONU. 2019. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2019/09/DiscursoONUBolsonaro24set.pdf>

IBGE, Censo demográfico 2010. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/20506-indigenas.html#irconteudo>.

ONU inicia Assembleia Geral que este ano reúne cerca de 150 chefes de Estado e governo. 2019. ONU news. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/09/1687112>

PRESIDENTE Bolsonaro avalia participação na ONU. Governo do Brasil. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2019/09/presidente-bolsonaro-avalia-participacao-na-onu>

REPÚDIO contra o discurso anti-indígena de Jair Bolsonaro na Assembleia Geral da ONU. APIB. 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/09/26/repudio-contra-o-discurso-anti-indigena-de-jair-bolsonaro-na-assembleia-geral-da-onu/>

DISCURSOS RECRIADOS: ANÁLISE DE NARRATIVAS SOBRE PRIORIDADE AOS POVOS INDÍGENAS NA VACINAÇÃO CONTRA A COVID-19

Aletheya Rhayssa Alves Silva
Priscila Lini

Resumo: Entendendo as mídias sociais enquanto campo de pesquisa para a Antropologia Social, proponho o seguinte questionamento a ser debatido no presente artigo: “como os discursos de apagamento de povos indígenas seguem em ação na contemporaneidade?”. Partindo de uma perspectiva foucaultiana, o texto propõe pensar discurso e poder enquanto relações entre indivíduos; tal ponto de partida se une ao entendimento de Rapport (1997) de que as narrativas podem ser interpretadas enquanto campo de estudo para a Antropologia. Tal argumento é justificado pelo autor ao entender tais narrativas enquanto modos de recriação de mundos (individuais e sociais). Sob esta ótica, sugiro que discursos criados desde a colonização seguem sendo recriados como forma de apagamento de povos indígenas. Ao analisar-se textos sobre as formas da conquista colonial, avançando até a construção identitária da etnia Terena em relação aos preconceitos vivenciados no cotidiano apresentado por Oliveira (1976), chegamos à reconstrução das falas através das mídias sociais. Como recorte, apresento comentários de publicações sobre a prioridade de vacinação contra COVID-19 às comunidades indígenas em Dourados-Mato Grosso do Sul, durante 2021, enquanto narrativas que mantêm discursos de apagamento em relação aos povos em questão. Por meio deste artigo, verifica-se que as relações entre população e comunidades indígenas são pautadas através da manutenção de discursos opressores por meio das redes sociais. Em contraponto, as mesmas plataformas têm sido utilizadas como defesa dos povos enquanto apropriação dos meios de comunicação.

Palavras-chave: Discurso; mídias sociais; povos indígenas

INTRODUÇÃO

Situado em meio à pandemia de COVID-19, este artigo propõe refletir brevemente sobre como discursos de deslegitimação em relação a povos indígenas seguem em ação na contemporaneidade. Para tanto, utiliza-se como recorte comparações entre estratégias criadas durante o período de conquista e colônia e falas publicadas em redes sociais após publicação de notícias informando sobre a prioridade de grupos indígenas para a vacinação contra o coronavírus durante 2021.

Partindo de uma perspectiva interpretativa que não supõe a apreensão de uma realidade essencial, mas que é entendida enquanto invenção (GEERTZ, 2008, p. 11), sugerimos, no item 1, que os discursos empregados podem ser compreendidos enquanto narrativas que recriam os indivíduos envolvidos no processo comunicativo, assim como a própria cultura (RAPPORT, 1997). Unindo a teoria antropológica-literária às reflexões de Foucault (1980), aludimos que as falas empregadas podem ser discutidas enquanto relações de poder entre indivíduos agentes que esperam tornar públicos seus pensamentos em virtude de desejos próprios.

Em um segundo momento, semelhanças na construção histórica de argumentos contra povos indígenas são apresentadas. O texto parte do conceito de “desestruturação” proposto por Romano (1995, p. 23) para demonstrar como discursos vêm sendo reformulados desde as temáticas de escravidão indígena até à prioridade de vacinação contra COVID-19 em 2021.

A dicotomia entre fragilidade da população indígena, alegada por parte do Poder Público, que perpassa as questões de tutela e rejeição à autonomia plena de indivíduos e coletividades, manteve a tônica por parte das políticas públicas de saúde indígena que foi confrontada com a visão estereotipada por parte da sociedade envolvente.

Isso porque, o conceito de ‘índio’, para o senso comum, está imbricado à indolência e à falta de aptidões ao pleno pertencimento à sociedade do trabalho neoliberal, o que não justificaria os

dispêndios e prioridades sanitárias dentro da estratégia de cobertura vacinal e atendimento em saúde para as comunidades tradicionais.

Por fim, o último item indica o posicionamento e apropriação dos próprios indivíduos das redes sociais como forma de oposição às narrativas que buscam realizar a manutenção dos preconceitos. A nova arena de discussões e reverberações de mentalidades expressa uma necessidade de manifestação de pensamento como forma de validação coletiva, especialmente em páginas de redes sociais e espaços de comentários e fóruns de discussão em portais de conteúdo on-line.

O método escolhido foi a observação de grupos e conteúdos em redes sociais, no formato de *netnografia*, acompanhando postagens e discussões entre usuários de tais plataformas, suas manifestações, termos escolhidos, perfis de interação e o próprio discurso publicado em tais espaços de amplo acesso.

1. DISCURSO E RECRIAÇÃO DE NARRATIVAS

Enquanto contextualização, propomos nesta etapa que partindo de uma Antropologia Literária, discursos podem ser interpretados enquanto narrativas e relações de poder. Indicando sua perspectiva literária, Rapport (1997) sugere que a Antropologia tome como foco narrativas individuais entendidas enquanto formas carregadas de significados para a construção de mundos ordenados. De acordo com o autor, tal ponto de partida permite compreender as inscrições não apenas como técnicas de comunicação generalizadas, mas modos de pensamento que dão sentido à experiência pessoal (RAPPORT, 1997, p. 45).

Ao estudar os indivíduos enquanto suas narrativas, a Antropologia Literária proposta por Rapport (1997) indica uma fuga de quedas em determinismos e essencialidades, permitindo interpretações que não generalizam os discursos. Tais interpretações também podem ser estendidas ao texto produzido pelo antropólogo, uma vez que como indicado por Geertz (2008, p. 11), os próprios

textos antropológicos são interpretações de interpretações, gerando um caráter ficcional e de constante recriação.

Olhar para os contextos e valorizar as narrativas individuais significa, também, garantir que não haja apenas bipolaridades propostas por lógicas simplistas, mas caminhos variados. Sintetizando a necessidade de observar a individualidade, Rapport (1997, p. 2) argumenta que é justamente na individualidade que residem as raízes culturais e sociais e, por isso, ela não pode ser rebaixada ou marginalizada.

Ainda nesta lógica se torna possível refletir sobre como os indivíduos envolvidos estão sempre escrevendo sobre si mesmos, elaborando e alterando suas percepções também em relação a seus contextos em meio a relações de poder. Assim, a escrita pode ser entendida como um constante processo de transformação e, unindo-se à perspectiva foucaultiana do poder, um processo de relações. Para Foucault (1980, p. 198), o poder não é algo que alguém possui, mas um agrupamento mais ou menos organizado, hierárquico e coordenado de relações:

Power in the substantive sense, 'le' pouvoir, does not exist. What I mean is this. The idea that there is either located at – or emanating from – a given point something which is a 'power' seems to me to be based on a misguided analysis, one which at all events fails to account for a considerable number of phenomena. (FOUCAULT, 1980, p. 198)

Relacionando as perspectivas de ambos os autores, nos aproximamos de um debate em relação a como discursos aparentemente generalizados são pautados a partir de intenções individuais. Ao invés de se compreender a comunicação enquanto processo estático entre um ator passivo e outro ativo, a união entre Rapport (1997) e Foucault (1980) garante mobilidade à análise de discursos. Retornando à presença ativa durante relações de poder, Foucault (1983, p. 220) explica que tal processo só pode existir entre dois indivíduos agentes – o autor argumenta que é necessário

existir liberdade para ação e reação, não possibilitando a presença de manipulação de “massas”. As relações existentes na criação e divulgação de discursos pode ser entendida, assim, não enquanto falas manipuladas, mas compostas por intencionalidade.

Sobre a necessidade de se atentar a discursos, Foucault argumenta que mesmo parecendo uma temática simples, as narrativas permitem compreender a forma com que os indivíduos constituem o mundo: “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 1996, p. 10). Assim, observar discursos enquanto narrativas que estão interligadas ao desejo de quem as produz nos permite abordar o campo de expressão na atualidade através de notícias e discussões sobre temáticas em mídias sociais. Especificamente sobre redes sociais, a presença do desejo em comunicar se faz ainda mais presente, uma vez que há a escolha do usuário em compartilhar seus pensamentos e divulgar de forma pública sua narrativa e reinterpretação em relação aos assuntos tratados.

Importante destacar a relevância dos meios digitais enquanto focos de pesquisas. Conforme Ferraz (2019, p. 48), o contexto das culturas contemporâneas se faz enquanto condição digital, sendo importante a adaptação dos métodos tradicionais da Antropologia. Para a autora, os ambientes virtuais geram possibilidades amplas para recortes e análises. Podemos aplicar tal ideia no contexto atual da pandemia de COVID-19, que afastou o contato nas ruas e trouxe destaque para a Internet:

[...] pelo acesso à conexão on-line é possível a observação e o contato garantidos como base preliminar, na busca on-line como primeira fonte para a maioria dos objetos de estudos. Desse modo, pela viabilidade da tecnologia, facilita-se os registros e recortes que podem ser salvos em pastas digitais para posteriores análises sobre as articulações, proporções e relações dos fatos sociais diagnosticados. (FERRAZ, 2019, p. 49).

Por meio de conexões on-line, reflexões sobre situações e contextos são possibilitadas fora de prisões ao tempo presente. Especificamente em relação a notícias e discussões através de redes sociais, os discursos permanecem registrados e com possibilidade de mudanças. Deste modo, podemos analisar brevemente a seguir relações entre discursos e estratégias criadas durante o período da conquista e colônia, tal como a desestruturação indicada por Romano (1995), enquanto formação cultural que se apresenta ainda hoje e são reforçadas através de falas divulgadas em contextos virtuais.

2. PRODUÇÃO DE NARRATIVAS E DESESTRUTURAÇÃO ESTRATÉGICA

Conforme Romano (1995, p. 12), a história oficial sobre os acontecimentos da conquista está bem delimitada e definida, por isso o autor se dedica a expor os mecanismos envolvidos durante o processo e que se ligam aos discursos atuais. Um dos pontos centrais identificados por Romano (1995, p. 23) é a desestruturação dos povos originários:

A desestruturação é, portanto, um elemento, e um elemento determinante da conquista. Mas depois da conquista torna-se um instrumento da manutenção da supremacia de certos grupos que surgem como dominantes da conquista. História de ontem e história de hoje...

Além de identificar a desestruturação enquanto forma de dominação inicial, o autor destaca que a estratégia continuou a ser empregada de forma a gerar manutenção dos resultados obtidos. Trazendo tal ideia para a discussão aqui apresentada, podemos compreender a produção de discursos e narrativas de deslegitimação também enquanto desestruturação e manutenção de grupos dominantes em relação a povos indígenas, sendo necessário verificar quais são os novos mecanismos utilizados na

atualidade. Para tanto, serão apontados durante as próximas linhas narrativas reconstruídas em cenários separados pelo tempo, mas que podem ser interpretados enquanto estratégias renovadas como forma de apagamento das minorias.

As funções discursivas contêm em si um desempenho de perpetuação do poder, seja pelo seu espaço de produção – tradicionalmente reservado à intelectualidade e aos conglomerados midiáticos comandados e financiados pelo grande capital – seja pelo seu potencial de identificação com semelhantes (atualmente expressos pelas chamadas ‘bolhas’ proporcionadas pelos algoritmos e construção de comunidades de interesses comuns) e de conflito relativamente seguro e distante, quando em confronto entre sujeitos antagônicos.

Nestes espaços relativamente confortáveis das redes sociais, que se intensificaram nas últimas duas décadas e que, a partir de 2010 passaram a ser direcionados às pautas políticas, quando tal potencial foi identificado na chamada ‘Primavera Árabe’, e que no Brasil, em 2013, teve papel decisivo nas ‘Jornadas de Junho’ e eventos subsequentes, que desembocaram no atual estado fragmentário de sociedade nacional. Movidos por ideais individuais, mas com a ânsia de reverberar seu discurso em um âmbito coletivo, os sujeitos têm neste universo das redes sociais um local de encontro e de identificação. De forma que, não há que se atribuir exclusivamente a tais plataformas o comportamento de realização de preconceitos, mas sim, o local em que sujeitos imbuídos de tais ideias produzem suas narrativas e se sentem confortáveis a propagá-las como as elaboram dentro de seu universo e repertório informacional.

Assim, o que foi encontrado nos debates suscitados nas redes sociais, não é causa, e sim consequência de um discurso macro que se cristaliza em contínuo, desde a construção da ideia de colonialidade, cujas bases sustentam a economia, a política e até mesmo os afetos da sociedade envolvente. A função discursiva de moldar os povos tradicionais conforme as conveniências e consciências detentoras do poder econômico não é uma novidade,

pois se estende e se confunde com a própria construção da historiografia e da sociedade brasileira em sua própria percepção.

Pelo que pudemos observar, a primeira função discursiva, a do outro como bárbaro, tem como marcas o efeito de sentido do outro como bárbaro, selvagem, cruel, animal, não-humano. Ele tem como contrapartida na posição do colonizador, o medo e o extermínio do colonizado. A segunda função discursiva é a do outro como cordial, o bom selvagem, o ingênuo, o ignorante. Ela produz um efeito de piedade, de compaixão na posição do colonizador, que busca civilizar o colonizado, libertá-lo da ignorância. Ela se ancora, por fim, no discurso religioso. A terceira função discursiva é a do colonizado como exótico, estranho. Ela produziria um efeito na posição do colonizador de curiosidade e se ancora no discurso da ciência, mais precisamente nas ciências sociais. A quarta função discursiva é a do outro como igual, o não selvagem. Ele produz um efeito de senso de justiça, de igualdade na posição do colonizador e se ancora no discurso dos direitos humanos. (SILVA, 2022, p.8)

Observam-se nos discursos publicados nas redes sociais um amálgama das funções discursivas acima mencionadas, mas com grande prevalência da primeira, seguida da segunda função discursiva. Isso torna claro que, quando priorizados em uma política pública de saúde, especialmente quando do início da cobertura vacinal, na incerteza da provisão e suficiência de recursos voltados para a estratégia de enfrentamento, os indígenas tornaram-se alvo da desumanização, da negação à sua condição de sujeitos de direitos humanos fundamentais, notadamente quando veiculadas notícias alusivas ao atendimento prioritário em saúde e o suprimento específico a suas particularidades, prestadas por setores como a SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena.

3. DISCURSO DO NÃO MERECIMENTO: VACINAÇÃO CONTRA COVID-19

Durante o dia 18 de janeiro de 2021, matérias jornalísticas passaram a ser publicadas em jornais de Mato Grosso do Sul sobre o início da campanha de vacinação contra a COVID-19. Divulgando sobre a temática, o jornal Dourados News informou que Dourados, contendo a maior reserva indígena do Brasil, recebeu 158.766 doses durante o primeiro dia, sendo que a maior parte foi destinada à imunização de indígenas, identificados enquanto grupo prioritário do Plano Nacional de Imunização (CARBONARI, 2021). Dez dias depois, uma nova matéria foi publicada pelo mesmo jornal após a Polícia Federal abrir investigação sobre comentários racistas publicados em redes sociais como resposta ao texto que indicava maior destinação dos imunizantes a grupos indígenas (BENTO, 2021).

Partindo de tais comentários, podemos observar como narrativas desenvolvidas estrategicamente durante o período colonial seguem sendo recriadas como forma de desestruturação e deslegitimação de povos indígenas durante o decorrer do tempo e partindo de interesses próprios.

Conforme publicado pelo site Campo Grande News, os comentários em relação ao texto do Dourados News foram gravados por um promotor de Justiça antes que os usuários conseguissem apagar os registros (FREITAS, 2021). Entre os comentários, dois foram divulgados pela mídia – “isso mesmo imuniza essas peste que não produz nada... bando de cachaceiro” (sic) e “eu acho um absurdo isso, para nós que saímos todos os dias para trabalhar e produzir, pagamos impostos temos que ser os últimos da fila, agora, índio e bandido que só dao despesa tem que ser os primeiros. Isso é Brasil” (sic), (FREITAS, 2021). Em seu prefácio à 2ª edição do livro *Do índio ao bugre*, Oliveira (1976) aponta outra notícia da época, também sobre Dourados, que podemos incluir enquanto constituinte da reconstrução de narrativas:

[...] lemos uma declaração de um chefe (“Capitão”) Terêna que bem atesta as dificuldades que esses índios continuam a enfrentar no convívio interétnico, marcados que estão por estereótipos e preconceitos, expressos no designativo de “bugre”: “Meus companheiros – fala o ‘Capitão’ ao Jornal de Brasília (7.5.1975) – vêm sendo humilhados frequentemente pelos empregados da firma (uma empreiteira encarregada das obras de pavimentação da rodovia que liga Dourados a Itapoã), que diariamente passam defronte ao posto, chamando-os de bugres famintos, preguiçosos e beberrões”. (OLIVEIRA, 1976, p. 9)

Nota-se em ambos os textos comentários que reconstróem os povos indígenas enquanto generalizações de “índio” ou “bugre” - “bando de cachaceiros” e “beberrões”, “peste que não produz nada”, “só dão despesa” e “preguiçosos”. Retomando a importância de analisar a forma com que narrativas recriam percepções de mundo (RAPPORT, 1997), é possível indicar que tais pontos-chave entendidos enquanto discursos revelam “sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 1996, p. 10).

A similaridade entre os discursos noticiados em 1976 e 2021 aponta para uma estratégia que segue sendo recriada e aplicada conforme as demandas desejadas pelos indivíduos criadores. Tal argumento se liga ao que Romano (1995) entendeu durante os estudos sobre a Conquista Colonial: que a desestruturação, no caso das notícias a generalização de adjetivos e conceitos-chave, é “um instrumento da manutenção da supremacia de certos grupos que surgem como dominadores [...]” (ROMANO, 1995, p. 23).

Aplicando o conceito de Foucault (1996, p. 10) sobre a ligação entre desejo e poder através do discurso, observemos novamente um dos comentários em relação à prioridade de vacinação aos povos indígenas de Dourados noticiado pelo Campo Grande News (Freitas, 2021): “eu acho um absurdo isso, para nós que saímos todos os dias para trabalhar e produzir, pagamos impostos temos que ser os últimos da fila, agora, índio e bandido que só dao despesa tem que ser os primeiros. Isso é Brasil”. Utilizando de narrativa já conhecida e utilizada historicamente, conforme

demonstrado por Oliveira (1976, p. 9), em que a generalização é empregada como modo de deslegitimar os povos indígenas, o comentador recria e aplica os conceitos de que os “índios” apenas “dão despesa”, se inserindo em contrapartida enquanto “trabalhador” que “produz” – consequentemente se considerando merecedor e demonstrando a motivação da narrativa recriada: o desejo em ser o público prioritário da vacinação.

Observando o modo com que discursos são recriados historicamente, a estratégia de desestruturação, deslegitimação e dominação podemos citar, também, às formas de escravidão indígena – que, inclusive, contrastam com a intencional caricatura do papel de “vagabundo” proposto por grupos dominadores em relação às populações indígenas. Parte da gama de processos utilizados, os discursos empregados através da legislação para transformação do conceito de “guerra justa” foram adaptados como forma de garantir a escravidão, sendo o desejo dos colonizadores:

Se o conceito de “guerra justa” é restrito e preciso na citada Carta Régia, documentos legislativos posteriores encarregaram-se de dilatá-lo e alguns, como a Provisão de 17 de outubro de 1653 (logo após uma lei emancipadora do ano anterior) e a Provisão de 9 de março de 1718, excederam-se no cinismo das justificativas, que atribuíam às “guerras justas” motivações de latitude praticamente ilimitada. Todas as condições reduziam-se à condição única de que os índios fossem selvagens, isto é, que fossem índios, e a guerra escravizadora contra eles teria plena cobertura de lei. (GORENDER, 1980, pp. 469-470).

Assim como discursos seguem sendo recriados historicamente por grupos dominantes, as narrativas vêm sendo apropriadas e reconstruídas também pelos próprios povos indígenas. Longe de se manterem enquanto não agentes, os indivíduos têm se apropriado dos meios de comunicação e redes sociais para contrapor argumentos tais como os citados acima. Veremos no próximo item como durante o caso de racismo

praticado através de notícias sobre a vacinação, indígenas se apropriaram do ambiente virtual como forma de contraposição e recriação dos contextos, assim como páginas têm sido criadas para divulgação de seus próprios discursos.

4. APROPRIAÇÃO DOS MEIOS E RECONSTRUÇÃO DE DISCURSOS

Retomando a importância do ambiente virtual relacionado a jornais e portais de notícias, aplicando-os aqui enquanto forma de recriação de discursos e ambiente a ser apropriado, Wang, Pereira e Andery (2016, p. 149), indicam a necessidade de considerar o modo como a tecnologia se apresenta enquanto meio para que relações sociais existam. Especificamente enquanto instituição, as autoras defendem que a mídia se constituiu culturalmente enquanto mediadora entre Estado e público.

Assim, há uma interpretação de que as informações difundidas são relevantes para o exercício da cidadania (WANG, PEREIRA, ANDERY, 2016, p. 150). Partindo de tais pressupostos, é interessante refletir sobre como o ambiente de discussão em redes sociais de jornais tem sido utilizado pelos próprios povos indígenas, sendo entendido enquanto esfera de relações sociais

Ao explicar sobre o ambiente virtual, Pereira (2007, p. 13) destaca que a interação digital consegue transcender as formas tradicionais de comunicação, modificando o modo com que os envolvidos entendem espaço e temporalidade. Assim, a temática que envolve indígenas na internet contrasta com o imaginário brasileiro construído sobre tais indivíduos, uma vez que a presença destas populações no meio virtual poderia ser compreendida como “[...] contrário de “índio”, ou até a “perda” da “indianidade” de um determinado grupo ou sujeito” (PEREIRA, 2007, p. 14). Sobre as próprias articulações internas e construção de identidade pelos próprios sujeitos, a autora defende os modos de pesquisa acadêmicas também foram transformados:

[...] ao tomar a palavra e poder construir imagens sobre si e se fazer presentes nas redes digitais, esses povos indígenas transformaram significativamente o modo de pesquisa sobre eles. Se historicamente os estudos sobre os povos indígenas estavam condicionados às viagens, ao trabalho de campo, à visita ao local ou à aldeia, com as conexões das redes digitais, o contexto do encontro transforma-se consideravelmente. (PEREIRA, 2007, p. 14)

Utilizando ainda a discussão sobre prioridade de vacinação contra COVID-19, podemos notar como o espaço de comentários utilizado para recriação de discursos preconceituosos foi tomado por indivíduos que compõem povos indígenas. Em *print* divulgado pelo site Campo Grande News (Santos, 2021), uma pessoa que se identificou no comentário enquanto indígena através do pronome “nós” responde a outro comentário inicial. Sendo o discurso originário “eu acho um absurdo isso, para nós que saímos todos os dias para trabalhar e produzir, pagamos impostos temos que ser os últimos da fila, agora índio e bandido que só dao despesa tem que ser os primeiros. Isso é Brasil”, o comentário foi respondido cerca de duas horas depois – “Como assim? Vc acha que nos ã pagamos impostos... nós tbmb saímos de casa pra trabalha viu. Isso quer dizer que aí na cidade ã tem ladrão?? Nossa parabéns pra vc sua preconceituosa...”.

No comentário inicial é notável a presença da narrativa de pertencimento e exclusão através do capital neoliberal criado no decorrer dos anos, entretanto, o homem é respondido a partir de uma quebra do “nós x eles”. A resposta vem como um questionamento dessa exclusão, já que todos trabalham e todos pagam impostos.

Aberta a comentários, a matéria publicada no site Dourados News (Carbonari, 2021) também se tornou uma arena de discussões similares, possuindo menor número de comentários, seguindo com posicionamento de sujeitos indígenas. Após um leitor questionar a prioridade da vacinação dizendo “eu não estou vendo nenhum, governador, deputado, senador, ministros

querendo tomar vacina, eles tinham que ser os primeiros”, uma mulher, que se identifica como integrante de um povo indígena, aprofunda a discussão. Em seu comentário, ela diz: “Quero deixar minha indignação com vcs que fizeram este comentário carregado de preconceito contra meu povo indígena. Sou professora, assim como vários outros colegas aqui da minha aldeia. Esse tipo de atitude é pior que coronavírus, carregado de preconceito e desrespeito para com o próximo. Quero muito que a vacina chegue a todos, aos meus parentes e seus parentes também. Chega desta arrogância que alimentou o nosso país nestes dias de perda de seres humanos. Não espalhem este tipo de atitude”.

Nos comentários do site, apenas as duas falas referenciadas se direcionam à deslegitimação da prioridade de imunização dos povos indígenas. Deste modo, é possível notar que os argumentos de ambos os leitores compõem um quadro que foi estendido das redes sociais e outros ambientes geradores de discussões, bem como de acusações históricas.

Em sua argumentação, a professora apresenta respostas para falas feitas também em comentários de Facebook, como quando afirma trabalhar e ter uma profissão, assim como outros indivíduos de sua aldeia. Sua fala pode ser interligada diretamente aos comentários feitos nas redes sociais em que indivíduos apontam a não integração de indígenas, principalmente alegando que não exercem trabalho formal e que não pagam impostos.

Mais do que justificar que há uma legitimação dos povos indígenas enquanto pessoas de direito em relação à imunização contra a COVID-19, ela utiliza seu espaço de fala para destacar que as atitudes exercidas no ambiente online são preconceituosas, retomando o cerne das discussões e apontando para uma classificação do preconceito e racismo executado contra os povos indígenas.

Partindo das respostas e de seus elementos, podemos apontar para análises de que enquanto os não indígenas não assumem as origens de suas falas, os povos que são deslegitimados têm dado destaque para os significados amplos dos comentários cristalizados. Há uma articulação conjunta, perceptível nas falas

em ambientes diferentes, de que um dos problemas mais notáveis é a tentativa de isolamento. Não há, por parte dos não indígenas, uma argumentação sobre a prioridade enquanto política pública, mas elementos que remetem a situações diferentes e isoladas, que não se conectam ao cenário pandêmico e suas consequências.

Conforme Jesus, Alonso e Maciel (2015, p. 76), as apropriações indígenas enquanto presença nas redes sociais podem ser compreendidas enquanto modos de articulação e posicionamento: “vemos que essa presença no mundo virtual e tecnológico vem sendo utilizada como uma forma de militância para combater investidas contra os povos tradicionais e de divulgação da cultura desses povos [...]” (JESUS, ALONSO, MACIEL, 2015, p. 76).

A multiplicação de sujeitos e de agentes em tais espaços midiáticos de interação e externalização de discursos retira dos meios tradicionais o monopólio da notícia e da expressão de opiniões. Ainda que sejam portais de conteúdo, com matérias jornalísticas produzidas por profissionais, as sessões de comentários e a possibilidade de uma troca de palavras com alta carga simbólica permitem uma reação imediata daquele sem número de leitores que, de alguma maneira se sentem impactados por aquela notícia em seu cotidiano.

De tal forma que, se tanto uma parcela e um perfil da população encontra um espaço para manifestar seus valores e opiniões, é neste mesmo lócus que o perfil antagônico encontra o ambiente para a réplica. Especificamente no contexto ocasionado pela pandemia de COVID-19, a necessidade da interação não presencial potencializou o alcance de tais arenas de disputa discursiva, estando todas as polêmicas e pautas das políticas públicas de saúde em enorme discussão neste período.

Se os múltiplos agentes da sociedade envolvente manifestam seus preconceitos e temores nas redes sociais e portais de conteúdo, é neste mesmo palco que as populações diretamente atacadas vêm para manifestar seu ponto de vista e expor a sua realidade. Não se trata mais de um discurso formulado e divulgado exclusivamente por agentes de mídia profissional, e sim, um embate travado entre

comuns – mas, de fato mediado pelas ferramentas disponíveis em contexto virtual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observar discursos enquanto narrativas recriadas pautadas nos desejos dos indivíduos que as transformam permite que pesquisas antropológicas se conectem a contextos variados. Conforme é possível perceber partindo das discussões apresentadas nos itens anteriores, a análise de como determinadas narrativas vêm sendo reescritas é extremamente expansível. Durante as linhas expostas aqui foi possível abordar alguns pontos de como os povos indígenas seguem sendo alvos de discursos desestruturantes e nos situarmos em relação a um marco importante da pandemia de COVID-19.

Unindo a netnografia realizada sobre discussões envolvendo a vacinação contra o novo coronavírus às reflexões sobre estratégias desenvolvidas desde o período de conquista e colônia contra os povos indígenas, notamos readaptações nas configurações das ferramentas utilizadas. Como já citado durante as reflexões, os discursos de acusação e exclusão seguem sendo reformulados, mas mantendo em sua base lógicas essenciais para a descaracterização das minorias envolvidas.

Entre os comentários destacados nos debates está, principalmente, a cristalização de um arcabouço colonizador. Aqueles que se posicionaram contra a imunização dos povos indígenas enquanto prioridade estratégica nacional não criam argumentos desvinculados de preconceitos já presentes na sociedade, mas se apoiam justamente neles. Para a deslegitimação de tais grupos, as narrativas de que os envolvidos não integram a sociedade e, por isso, não merecem ser priorizados dentro deste quadro, ganharam força e foram replicadas de formas diferentes.

Tanto em comentários de redes sociais quanto em espaços reservados para falas no site em que a notícia sobre a prioridade foi divulgada, especificamente em Dourados-MS, os discursos foram

inseridos. Em comentários adicionados às redes sociais, as acusações são mais nítidas e amplas, enquanto nos espaços abertos em sites há uma área menos densa de depoimentos. O que une ambos os locais é a presença das falas, que apontam para as bases históricas de construção racista.

Analisando os comentários também se tornou perceptível pelo menos duas tendências de discursos e comportamentos: enquanto a maioria dos indivíduos continuaram recriando as narrativas que desclassificam as populações indígenas, os povos acusados também se apropriaram dos meios de comunicação. Através de argumentos questionadores da lógica utilizada na deslegitimação, os leitores que se identificaram enquanto parte de povos indígenas se posicionaram no cerne das discussões, ou seja, não em relação à prioridade ou não da vacina, mas contra o racismo replicado historicamente.

Por se tratar de uma análise inicial e restrita, notamos a necessidade e importância de produções sobre situações similares. Inclusive sobre outros aspectos do cenário pandêmico, que ressaltou as narrativas através das redes sociais e ambientes online. Longe dos discursos aqui apresentados estarem se esgotando, vemos uma constante readaptação da lógica colonizadora se esforçando para ser mantida. Nesse sentido, estudos que identifiquem suas bases e modos com que se espalham pelos ambientes sociais necessitam de atenção e divulgação. Em conjunto com a tomada dos espaços públicos pelas minorias, as análises que questionam o modo com que o conhecimento e as informações são repassadas, compartilhadas e incorporadas, podem ser entendidas como uma das formas de resistência contra perpetuação de opressões.

REFERÊNCIAS

BENTO, André. Polícia Federal abre investigação para identificar autores de comentários contra índios. Dourados News, 28 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.douradosnews.com.br/noticias/poli>

cia-federal-abre-investigacao-para-identificar-autores-de/1146955/>. Acesso em: 09 jul. 2021

CARBONARI, Wender. MS inicia vacinação contra COVID nesta terça e maioria das doses vai para indígenas. *Dourados News*, 18 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.douradosnews.com.br/noticias/cidades/ms-inicia-vacinacao-contracovid-nesta-terca-e-maioria-das-doses-vai/1146203/>>. Acesso em: 09 jul. 2021

FERRAZ, Claudia Pereira. A Etnografia Digital e os Fundamentos da Antropologia para Estudos Qualitativos em Mídias Online. *Aurora. Revista de Arte, Mídia e Política*, [S.L.], v. 12, n. 35, p. 46-69, 14 out. 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/aurora/article/view/44648>. Acesso em: 09 jul. 2021.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.

_____. *The Subject and Power*. In: Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

FREITAS, Helio de. Prioridade em vacina, índios são alvos de ódio e chamados de “peste”. *Campo Grande News*, 19 jan. 2021. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/prioridade-em-vacina-indios-sao-alvos-de-odio-e-chamados-de-pestes/>>. Acesso em: 09 jul. 2021.

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

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1980.

JESUS, Naine Terena; ALONSO, Kátia Morosov; MACIEL, Cristiano. *Presença dos indígenas de Mato Grosso na internet e na produção de mídias: militância, sustentabilidade e memória*.

Comunicação & Inovação, [S.L.], v. 16, n. 32, p. 73-86, 28 nov. 2015. Disponível em: https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/view/3245. Acesso em: 09 jul. 2021.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

PEREIRA, Eliete da Silva. Ciborgues indígenas: a presença nativa no ciberespaço. 2007. 169 f., il. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) -Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

RAPPORT, Nigel. Transcendent Individual: towards a literary and liberal anthropology. New York: Routledge, 1997.

ROMANO, Ruggiero. Os Mecanismos da Conquista Colonial. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SANTOS, Aline dos. Até na hora da vacina, índio em grupo prioritário fez correr o vírus do ódio. Campo Grande News, 19 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/ate-na-hora-da-vacina-indio-em-grupo-prioritario-fez-correr-o-virus-do-odio>>. Acesso em: 09 jul. 2021.

SILVA, Diego Barbosa da. O sujeito colonizado no discurso colonialista de viajantes europeus. DELTA. v. 38. n. 1, 2022.

WANG, Maria de Lima; PEREIRA, Maria Eliza Mazzilli; ANDERY, Maria Amalia. Mídia, comportamento e cultura. Perspectivas em Análise do Comportamento, [S.L.], v. 7, n. 2, p. 147-164, 30 ago. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-35482016000200001. Acesso em: 09 jul. 2021.

**BIOANTROPOLOGIA, DIREITOS
HUMANOS E PANDEMIA**

O MOVIMENTO ANTI-VACINA: RAZÕES CULTURAIS E MORAIS DA RECUSA À IMUNIZAÇÃO

Priscila Lini

Franciele Lini Dias Inacio

Resumo: A pesquisa dedica-se a compreender as motivações e razões culturais que norteiam os integrantes do movimento que vem ganhando adeptos na atualidade, denominado “anti-vacina” ou “anti-vax”, presentes tanto no Brasil quanto em outros países. Movidos por ideais religiosos, morais ou mesmo por temores às questões adjacentes à imunização, como os efeitos colaterais, as reais intenções dos órgãos públicos e privados responsáveis pela imunização, bem como os alegados interesses da indústria farmacêutica, são várias as pessoas que abdicam do pacto coletivo de imunização de doenças infectocontagiosas tanto em relação a si mesmas quanto a seus filhos e demais familiares. Também é interessante mencionar que tais grupos não são uniformes e suas motivações não são homogêneas, tendo como argumento para a não imunização desde a ausência de benefícios factíveis que compensem os malefícios acarretados pelas vacinas, além de questões éticas como o veganismo – que condena a utilização de testes em animais, bem como os materiais de origem animal contidos na formulação das vacinas, provenientes de mamíferos e aves como plasma e ovos fecundados, além de questões religiosas que perpassam a contestação à vontade divina ou mesmo as barreiras éticas da ciência. A pesquisa terá caráter exploratório, junto a grupos de pessoas favoráveis e desfavoráveis à utilização de vacinas, além da análise de grupos de redes sociais em suas discussões e questionamentos acerca da imunização. Assim, a pesquisa será realizada através do método dedutivo, com pesquisa bibliográfica e documental, além de análise quantitativa e qualitativa de dados obtidos em pesquisa de campo para a avaliação dos comportamentos estabelecidos entre aqueles que aceitam ou rejeitam a imunização através de cobertura vacinal pública ou privada.

Palavras-chave: Vacinas; saúde pública; cultura; COVID-19.

INTRODUÇÃO

A vacinação tem se mostrado, desde a primeira metade do século XX, como política de saúde pública de relevância em nível mundial, sendo responsável pelo incremento da qualidade e aumento da expectativa de vida, reduzindo ou mesmo erradicando os casos de óbitos em razão de enfermidades infectocontagiosas.

As pesquisas, o desenvolvimento e a aplicação desta classe de imunizantes encontra, em geral, ampla aceitação, especialmente pelo trabalho de conscientização, campanhas maciças de vacinação por parte dos órgãos de saúde pública das diversas nações e das políticas voltadas à garantia de um pacto coletivo de saúde, colocando a cobertura vacinal e a vigilância epidemiológica como desdobramento fundamental da prestação ao direito fundamental à vida e à saúde preconizados pelas principais cartas de Direitos Humanos.

Ocorre que, para que este pacto se efetive, são necessárias ações individuais, que demandam de cada cidadão o ato de vacinar a si e aos seus, para que de fato, a imunização em ampla escala seja atingida com sucesso. No âmbito de tais escolhas individuais, encontra-se um grupo de pessoas avessas – pelos mais diversos motivos – à imunização por intermédio das vacinas disponíveis na rede pública e privada de saúde.

São estas escolhas individuais e suas motivações, tanto de natureza cultural, social e mesmo moral, que serão abordadas no presente estudo, a fim de compreender o que, de fato, leva à recusa à adesão da imunização por uma parcela da população. Para tanto, foram utilizadas entrevistas com interlocutores de distintas idades e perfis socioeconômicos, além da pesquisa exploratória em grupos de discussão em redes sociais, a fim de averiguar quais são estas motivações e como o grupo contrário às vacinas se articula, especialmente no período de pandemia global de COVID-19.

1. HISTÓRICO DA IMUNIZAÇÃO E AS VACINAS COMO POLÍTICA DE SAÚDE PÚBLICA

Um dos registros mais antigos do uso de vacinas, com a introdução de versões atenuadas de vírus no organismo humano estão relacionados ao combate à varíola na China do século X. O método consistia em uma forma bem rudimentar, em que eram trituradas as cascas de feridas provocadas pela doença e assoprado o pó, com o vírus morto, sobre o rosto das pessoas. (FIOCRUZ, 2016)

Foi em 1798 que o termo 'vacina' surgiu pela primeira vez, graças a uma experiência do médico e cientista inglês Edward Jenner. Ele ouviu relatos de que trabalhadores da zona rural não pegavam varíola, pois já haviam contraído e curado a varíola bovina, que tem menor impacto no organismo humano. Ele então decidiu introduzir os dois vírus em um garoto de oito anos e percebeu que o rumor tinha de fato uma base científica. A palavra vacina, deriva justamente de *Variolae vaccinae*, nome científico dado à varíola bovina. (FIOCRUZ, 2016)

Em 1881, o cientista, químico e bacteriologista francês Louis Pasteur, revolucionou os métodos de combate de infecções através da imunização. Foi Pasteur que criou a importante vacina contra a hidrofobia, a conhecida raiva humana e animal - doença grave e sem cura - e nesta experiência salvou um menino de nove anos. Em suas pesquisas, ele começou a desenvolver uma segunda geração de imunizantes, voltados a combater a cólera aviária e o carbúnculo, e sugeriu o termo 'vacina' para batizar sua recém-criada substância, em homenagem a Jenner. A partir de então, as vacinas começaram a ser produzidas em massa e se tornaram um dos principais elementos para o combate a doenças no mundo. (FIOCRUZ, 2016)

As vacinas são substâncias constituídas por agentes patogênicos (vírus ou bactérias), vivos ou mortos, ou seus derivados. Elas estimulam o sistema imune a produzir anticorpos (proteínas que atuam na defesa do organismo), os quais atuam contra os agentes patogênicos causadores de infecções. O que as

vacinas fazem é a simulação de agentes infecciosos como forma de estimular a produção de resposta imune, por meio de anticorpos específicos contra o “inimigo”. Assim, elas ensinam o nosso organismo a se defender de forma eficaz. (SBIM, 2020)

Na maioria das doenças a imunização é definitiva, ou seja, a pessoa passa a ser permanentemente imune a doença para qual foi vacinada, porém, existem algumas doenças como a gripe, cujo vírus muda facilmente de cepa, que exige que em determinados períodos de tempo a vacina precise ser adaptada à essa nova mutação, de forma que a população precisa ser novamente vacinada. (FIOCRUZ, 2016)

Em 1977 conseguiu-se erradicar a varíola a nível mundial, sendo que alguns laboratórios ainda guardam amostras do vírus para um eventual retorno da doença. Na década seguinte, o programa da Organização Mundial da Saúde (OMS) de erradicação da poliomielite foi iniciado em 1988, época em que havia cerca de 350 mil casos de paralisia infantil no mundo. O programa teria previsão de 15 anos para erradicação da doença. Em 2005, esse número havia diminuído para 2.000, queda impressionante, mas aquém do objetivo inicial. (OPAS, 2020)

Como consequência, o último diagnóstico de poliomielite ocorreu no Brasil em 1990, e o último caso endêmico ocorreu no Peru, em 1991. Oficialmente, a OMS declarou a poliomielite erradicada das Américas em 1994 e da Europa em 1999. (OPAS, 2020)

1 . Sarampo: Doença considerada erradicada em 2016 pela Organização Mundial da Saúde (OMS), quadro que se modificou em 2018 quando boletins da mesma organização apontam para um surto no País, sendo registrados 10.326 casos, e em 2019, 28 casos. 2. Poliomielite: O Ministério da Saúde emitiu um alerta onde 312 cidades brasileiras correm o perigo da reintrodução da doença. A baixa cobertura vacinal e os crescentes adeptos ao movimento anti-vacina trazem este perigo à tona. 3. Difteria: Doença bacteriana aguda que chegou a ser controlada na década de 90, mas registrou casos nos últimos anos. 4. Rubéola: A vacina tríplice viral protege contra três doenças: sarampo, caxumba e a rubéola. Esta última, é

transmitida no contato com uma pessoa acometida pela doença seja no tossir, falar ou até respirar. Sua única forma de prevenção é a vacinação. (FERREIRA, 2019)

Importante mencionar que a cobertura vacinal em amplo espectro é fundamental para o sucesso da imunização, requerendo um esforço grupal e planejado entre a ação governamental e a busca individual de cada cidadão pelos postos vacinação. No Brasil são oferecidas 15 vacinas gratuitamente à população, todas recomendadas pela OMS: BCG; HPV; Pneumocócica; Meningocócica C; Febre Amarela; VIP/VOP Poliomielite; Hepatite B; Penta (difteria, tétano, Hepatite B-recombinante, Haemophilus influenzae b – conjugada e pertussis); Rotavírus; Influenza; Hepatite A; Tetra viral (varicela-catapora, sarampo, caxumba e rubéola); Tríplice viral (sarampo, caxumba e rubéola); Dupla adulto (difteria e tétano); e dTpa (difteria, tétano e coqueluche). (BRASIL – Ministério da Saúde, 2019)

No Brasil, as vacinas acima citadas são distribuídas em unidades básicas de saúde e são produzidas por laboratórios nacionais, internacionais ou por institutos especializados ligados ao poder público, como o Instituto Butantã (do Governo do Estado de São Paulo) ou a Bio-Manguinhos (do Governo Federal). (FIOCRUZ, 2016)

Sobre o funcionamento do Programa Nacional de Imunizações, por prevenção, é recomendado que crianças sejam vacinadas logo cedo - assim que o sistema imune estiver desenvolvido o suficiente para responder a substâncias particulares. Dependendo do tipo de vacina, é necessário tomar mais de uma dose, e em diferentes etapas da vida, para adquirir a imunidade completa. Tendo este fato em conta, muitos governos estabelecem um calendário de vacinação que orienta os cidadãos sobre quando, como e por que se vacinar e vacinar seus filhos. (BRASIL – Ministério da Saúde, 2019)

Acresce nesta discussão que à avaliação individual se sobrepõe a questão do coletivo, que condiciona os valores da efetividade, introduzindo-se o conceito da imunidade de grupo em que o facto de uma proporção significativa de indivíduos estar imunizada para uma condição diminui o número de expostos em risco e, mantendo a base populacional, diminui conseqüentemente a incidência da doença. Esta é uma questão ética em que a autonomia do próprio está condicionada pela perspectiva comunitária do bem comum. (SANTOS e HESPANHOL, 2013)

A fim de garantir essa cobertura, no Brasil esse calendário é estabelecido pelo PNI (Programa Nacional de Imunizações), criado em 1973 pelo Ministério da Saúde e desde então responsável por organizar a política de vacinação da população brasileira no geral. O Programa Nacional de Imunizações (PNI) do Brasil é uma referência internacional de política pública de saúde. (BRASIL – Ministério da Saúde, 2003)

Embora a oferta de vacinas seja satisfatória no Sistema Único de Saúde, ainda é possível a imunização em clínicas e consultórios particulares, para eventual complementação dos mecanismos de defesa do organismo contra doenças outras que não aquelas incluídas no calendário vacinal. O fato é que o cenário brasileiro para a biomedicina, a biotecnologia e a infectologia adulta e pediátrica é reconhecido inclusive em âmbito internacional.

2. O MOVIMENTO ANTI-VACINA E SUA EXPANSÃO

Embora as vacinas tenham comprovados benefícios e papel relevante para a manutenção da saúde geral da população, evitando a disseminação de doenças infectocontagiosas, um significativo contingente de pessoas vê nas políticas de imunização uma série de problemas e malefícios – que superam, e muito, os benefícios.

Sejam argumentos de que as vacinas podem provocar transtornos do desenvolvimento – como o autismo, doenças neurodegenerativas e autoimunes –, sejam aspectos de orientação

política – as vacinas seriam, em tese, instrumentos de controle e limitação das liberdades individuais por parte do Estado – ou mesmo aspectos religiosos – a vacina sendo vista como uma forma de ‘desafio’ aos desígnios divinos, uma forma de interferência direta da ousadia humana na própria vontade de Deus. Ademais, algumas pessoas adeptas do veganismo estrito – o não consumo de qualquer produto com origem animal direta (ingredientes, insumos) ou mesmo indireta (testes em animais, cultivo em meio biótico) – consideram que a produção das vacinas envolve crueldade e exploração animal. Conforme SUCCI (2018):

A perda da confiança nas vacinas e nos programas de imunização pode levar à diminuição das coberturas vacinais com todas as suas consequências. A ocorrência de dúvidas sobre a necessidade das vacinas, o medo de possíveis eventos adversos, as disseminações de informações equivocadas, além de crenças filosóficas e religiosas, têm criado situações em que famílias e até mesmo profissionais da saúde apresentam dúvidas sobre a necessidade da aplicação de vacinas.

Cientificamente, as vacinas comprovam sua segurança, uma vez que, antes da comercialização passam por diversos testes e protocolos de aprovação dos órgãos nacionais (a exemplo da Food And Drug Administration – FDA nos Estados Unidos da América ou da Agência Nacional de Vigilância em Saúde – ANVISA no Brasil) e internacionais, o que, em princípio deveria ser considerado nas convicções dos indivíduos. Ocorre que tais alegações se fundamentam em crenças e afirmações pessoais, o que, na maioria das vezes, mostra-se como empecilho para uma contra argumentação na ordem da racionalidade científica. Conforme SANTOS e HASPANHOL (2013):

Nigenda-López publicou em 1997 uma revisão sobre os motivos para a não adesão à vacinação, categorizando-os por mitos culturais sobre a atuação médica, características socioeconômicas da população, falta de informação disponível, medo psicológico do próprio, dos pais ou dos profissionais de saúde e problemas organizacionais dos

serviços de saúde. Estes fatores, apesar de alguma especificidade local, eram patentes em vários países analisados. Os movimentos anti-vacinação são tão antigos quanto a própria vacinação e o próprio Jenner enfrentou a acusação de que tal ato seria contra a vontade divina.

Acompanhando grupos de discussão em redes sociais como o Facebook® ou WhatsApp® percebe-se que, embora as motivações variem, existe um contingente considerável de pessoas contrárias à vacinação, que buscam inclusive o convencimento de outras pessoas à adesão ao movimento. Ao longo dos meses de agosto a novembro do ano de 2020 – ano em que o planeta enfrenta a pandemia global de COVID-19 e que está sendo dedicado a pesquisas e testes para o desenvolvimento de vacinas eficazes, e ao mesmo tempo seguras, acompanhamos algumas discussões e publicações como as abaixo transcritas:

Como as vacinas nos salvaram? A resposta é claro que não. Alguém pode explicar como a injeção com carcinógenos, DNA de fetos abortados e neurotoxinas previne um vírus, ou torna alguém saudável? Só pergunto porque nenhuma agência governamental, empresa farmacêutica ou médico parecem saber como. A vacinação é uma religião porque não há provas de que sejam seguras e eficazes. A vacinação depende de obediência cega e conformidade para garantir que o golpe continue em movimento. (SOUSA, 2020)

O medo de morrer leva as pessoas a (sic) completa demência, já não bastasse o completo desconhecimento das causas ocultas nessa pandemia planejada e orquestrada pela NOM e os adeptos do satanismo. Vivo cada dia com fé e confiança em Deus, quando for minha hora não haverá vacina, remédio ou o que quer que seja, irei mesmo. A vida é um ciclo, precisamos estar sempre preparados para a transição. (MARTINS, 2020)

Pode-se compreender, nestes casos, que as reações se baseiam na negação da eficácia, somada à alegação de malefícios e de práticas escusas tanto na elaboração das vacinas ('carcinógenos',

‘DNA de fetos abortados’ e ‘neurotoxinas’) quanto nas reais intenções das políticas de imunização por parte dos órgãos oficiais de saúde. Observando os perfis do grupo, percebe-se uma tendência de participação de membros de disposições religiosas e políticas mais conservadoras, corroborando com o que afirmaram LANGDON e WIIK (2010, p. 174) que: “questões inerentes à saúde e à doença devem ser pensadas a partir dos contextos socioculturais específicos nos quais os mesmos ocorrem”.

Tentar compreender este processo sem se atentar às questões que orientam as escolhas dos indivíduos pode suscitar uma reação que não atingirá suas finalidades. Embora seja um grupo de discussões, nas próprias instruções para a participação dos membros, a orientação é que: “Se você não está convencido de que as vacinas fazem mal, existe certamente um outro grupo, que poderia servi-lo melhor: Discussões de vacinação somos contra”. Assim, verifica-se que a tendência é um compartilhamento de pensamentos concordantes, que buscam a validação entre seus pares, postulando a liberdade individual. Ocorre que, no caso das vacinas, a eficácia da imunização demanda um esforço em nível maior, que envolva projetos de vacinação em escala.

É reconhecido ao indivíduo o dever de defender e promover a sua própria saúde e a dos outros, criando condições para a melhoria dos níveis de saúde da sociedade, nomeadamente através do contributo para o estabelecimento de uma imunidade de grupo que possa levar eventualmente à erradicação de outras doenças, como aconteceu no passado com a varíola. (SANTOS e HESPANHOL, 2013)

Desta maneira, não se trata somente de uma reação às técnicas preventivas e terapêuticas circunscritas a consequências individuais – como a recusa às transfusões de sangue ou transplante de órgãos em razão de convicções religiosas – mas uma conduta que afeta o próprio programa de imunização, uma vez que os indivíduos não vacinados permanecem expostos ao risco e mantêm a circulação de um patógeno que poderia ser erradicado.

Entender este processo em suas dimensões socioculturais é o primeiro passo para a elaboração de estratégias bem-sucedidas de vacinação, levando em conta a multiplicidade de atores sociais envolvidos no processo de implementação de ações voltadas à garantia da saúde coletiva. Conforme GRIMBERG (1998, p. 101-102)

Em primeiro lugar, priorizar um enfoque político que aborde os processos de saúde-enfermidade-atenção a partir das relações de poder que constituem um campo societal, heterogêneo, fragmentário e conflitivo. Este campo implica formas de desigualdade e estratificação social que incluem tanto relações econômicas como relações políticas, ideológicas e culturais [...] além disso, é preciso incluir na análise as condições de resposta coletiva aos problemas de saúde e de vida, as estratégias individuais e coletivas de proteção e de cuidado, considerando não só aquelas referidas à saúde-enfermidade, senão também aquelas vinculadas a formas coletivas de organização de identidades, de reivindicações ou direitos sociais e políticos.

Importante salientar que tal comportamento não é fenômeno recente, mas é inegável que a articulação dos atores sociais envolvidos neste processo foi facilitada pelas redes sociais, cujos grupos de discussão e de envio de mensagens instantâneas são fundamentais à repercussão de tais conceitos. O grupo observado possui mais de quatorze mil membros, oriundos tanto do Brasil quanto do exterior, e contribui para a disseminação de conteúdo não somente da conjuntura nacional, mas de outros países e de outras redes sociais (repostagem de *tweets*, de publicações do Instagram®, links de blogs e websites), multiplicando o conteúdo e propagando elementos noticiosos – porém sem checagem de fonte – que corroboram as mais variadas linhas de pensamento que convergem no movimento anti-vacina.

3. RAZÕES CULTURAIS, MORAIS E SOCIAIS DA RECUSA À IMUNIZAÇÃO

Para a compreensão do tema, o campo com os interlocutores foi realizado de forma remota – até pelas restrições sociais impostas pela pandemia de COVID-19 –, com a realização das entrevistas por intermédio de aplicativos de mensagens, além da já mencionada observação de grupos de discussão sobre o tema em redes sociais. No caso dos interlocutores entrevistados, as motivações apresentadas em resposta sugerem múltiplas interpretações, o que já é esperado nas investigações no âmbito da antropologia da saúde. Conforme delineado por LANGDON e WIIK (2010, p. 174):

Pacientes apresentam comportamentos e pensamentos singulares quanto à experiência da doença, assim como noções particulares sobre saúde e terapêutica. Tais particularidades não advêm das experiências biológicas, mas sim, das diferenças socioculturais. Em suma, parte-se do pressuposto de que todos têm cultura, e de que é a cultura que determina essas particularidades.

Partindo-se desse pressuposto – as múltiplas compreensões acerca do bem-estar, da saúde e da própria condição da doença – o campo conta com a participação de interlocutores de idades, ocupações e perfis socioeconômicos heterogêneos. O primeiro entrevistado, U., sexo masculino, 48 anos, comerciante do ramo de bebidas, afirmou:

Não tenho confiança em vacina, médico, remédio. Acho tudo isso uma grande enganação. Se for da vontade de Deus que eu ou minha família ficamos (sic) doentes, que assim seja, nada que oração e uns dias de ‘molho’ não resolvam. Agora ainda tem essa coisa de pandemia, que eu acho um absurdo. Não quero que eu, que meus filhos, sejam (sic) contaminados com uma vacina que nem sei quem fez e de onde vem, nesses casos a cura pode ser pior que a própria doença, que nem é tão grave. Nosso corpo é maravilhoso, é obra de

Deus, ele se defende sozinho, e se não se defender é porque já é hora d'Ele levar mesmo.

Em sua fala, pode-se perceber que a convicção religiosa é o elemento fundante da sua recusa à vacinação, seguida da desconfiança da ciência e da medicina, cujos riscos e imprevistos são mais maléficos que a própria doença, esta, algo que a ordem divina é capaz de solucionar. Por outro lado, a segunda entrevistada, D. sexo feminino, 61 anos, auxiliar de cozinha, demonstrou a adesão de bom grado às políticas de imunização:

Sempre levei minhas crianças para vacinar, porque tive uma prima que viveu com seqüela de paralisia infantil e foi muito triste. Também me vacinei algumas vezes, mais no tempo que o grupo de saúde de família acompanhava nós e as crianças, mas agora só na campanha da gripe, que desde o ano passado eu me vacino na campanha que fazem para os velhos. Agora já sou velha né? (risos) Também tinha a coisa do Bolsa Escola, que cobrava matrícula e carteirinha de vacinação em dia, então eu não descuidava. Agora meus filhos já são todos criados, sou vó, cuido de duas netinhas e cobro minha filha de cuidar disso também. Não vou dizer que é fácil para a gente que é mais pobre, pedir pra sair do serviço pra levar filho no postinho, o patrão sempre fazia cara feia, mas também gastar com remédio depois seria pior. Eu não vejo muito problema em vacina não, acho até que faz bem, porque quando eu era criança sempre tinha algum doente em casa, coisa que não se vê tanto mais hoje em dia. Os problemas que a gente tem agora são coisas que a gente mesmo causa né? Diabete, pressão alta, gordura no sangue. Isso não tem vacina que dê jeito.

Ao contrário do primeiro interlocutor, D. afirma a adesão às políticas de imunização, motivada tanto pelas experiências prévias – familiares que suportaram as consequências de doenças infectocontagiosas – quanto pelas estratégias governamentais de conjugação das prestações de renda básica às exigências de imunização familiar. Além do mais, o fato de demonstrar ser usuária

de longa data do sistema público de saúde parece contribuir com a sensação de confiança nas vacinas fornecidas pelo Estado.

A idade também pode ser um fator relevante para este conceito positivo para as vacinas, afinal durante sua infância, D. demonstrou que viveu em um período que as doenças infectocontagiosas afetavam a saúde e a vida de familiares de maneira significativa. Corroborando este ponto, a leitura de SUCCI (2018) traz um questionamento pontual:

As vacinas podem ser consideradas vítimas do seu próprio sucesso. Com a disponibilidade de novas e eficazes vacinas, a epidemiologia das doenças infecciosas sofreu grandes modificações. Médicos formados há menos de 20-30 anos, excepcionalmente viram ou tiveram que cuidar de pacientes com poliomielite, difteria, meningite por *Haemophilus influenzae*; aqueles com menos de 40 anos de formados não viram casos de varíola. A falta de memória dessas doenças, de sua gravidade e das suas sequelas, faz com que a necessidade de preveni-las seja menos marcante.

Para além dessa discussão, existe ainda o caráter moral da negação à vacina. Alguns adeptos do veganismo estrito demonstram que a questão não perpassa somente a desconfiança ou a recusa à ciência, aos procedimentos da medicina ou mesmo aos debates adjacentes de ordem religiosa ou política.

Sua motivação tem um caráter ético diferenciado: a relação com os próprios ingredientes empregados na fabricação das vacinas e nos procedimentos de avaliação e aprovação inerentes à indústria farmacêutica, que pode envolver testes em animais. É o caso de Y. sexo feminino, 32 anos, arte-educadora, que desenvolveu a seguinte linha argumentativa:

Fico dividida nessa questão, mas a minha convicção pessoal se sobrepõe. Não acho justo que os animais paguem pelo egoísmo humano em manter sua própria saúde. Usar qualquer produto ou insumo de origem animal está fora das minhas escolhas, é algo que sequer cogito. Além dos testes muito cruéis que a indústria

farmacêutica faz com animais, a própria elaboração da vacina precisa de insumos de origem animal, como plasma sanguíneo ou ovos, e isso não consigo concordar. Não ficaria em paz com minha consciência me vacinando. Ainda não sou mãe, mas se fosse, não iria vacinar meus filhos. Se eles quiserem depois de adultos, aí já não poderia interferir, mas enquanto estiverem sob meus cuidados espero criá-los conforme a ética vegana também.

Este caso, diferentemente dos demais, é uma questão de ordem íntima, de própria escusa de consciência. Não existe uma desconfiança ao processo, a visão de que a vacina é uma ameaça, ou mesmo de que existem interesses outros que a indústria farmacêutica, os governos ou organizações obscuras buscam impor de forma reptícia aos indivíduos. A situação de Y demonstra inclusive um dilema, uma inquietude que a vacinação traria. Percebe-se inclusive que ela reconhece a autonomia dos demais sujeitos – quando afirma que não pode interferir nas escolhas de outrem. Os fatores, neste caso, são de ordem endógena, enquanto os demais casos refletem uma preocupação exógena – os comportamentos de outros como uma ameaça ou imposição.

Certo é que, neste universo de diferenças culturais, sociais e até mesmo ético-morais que está imerso o movimento anti-vacina, é necessário compreender esta multiplicidade de sujeitos e motivações, que não são uniformes nem homogêneas, embora convergentes à uma finalidade comum.

A construção de um diálogo eficaz, que ao menos mitigue esta desconfiança e que garanta um mínimo de compromisso individual em nome do pacto coletivo de imunização é fundamental para a implementação de políticas públicas de saúde adequadas e abrangentes. Compreender estes sujeitos em suas convicções, ao invés de simplesmente ignorá-los ou refutar suas argumentações baseando-se tão somente no rigor científico, é de suma importância para o combate às doenças infectocontagiosas, inclusive a COVID-19, que além das incertezas com o próprio

desenvolvimento da vacina, ainda encontra como desafio a imprescindível adesão da população à sua ação imunizante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As vacinas fazem parte das estratégias de implementação das políticas públicas de saúde em contexto não somente local, mas de fato global. Tome-se como exemplo as doenças e agravos já erradicados ou mesmo os enormes impactos socioeconômicos observados em razão da pandemia de COVID-19, cuja capacidade de disseminação e letalidade ainda intrigam pesquisadores das mais diversas áreas em busca de um agente imunizante seguro e eficaz.

Como pacto de saúde pública, em que os indivíduos abrem mão de parte de sua liberdade individual em nome de um benefício maior, a vacinação encontra mais de um século de respaldo em eficácia e contribuição com a redução ou mesmo erradicação de óbitos por enfermidades infectocontagiosas.

O movimento anti-vacinas, muitas vezes baseado em teorias conspiratórias, ideias do senso comum e convicções pessoais demonstra que, embora seja uma conduta individual, em uma análise macro representa um risco à política pública de imunização e controle epidemiológico, pois compromete a erradicação do patógeno no amplo grupo, ao permitir 'falhas' pontuais que afetam a eficácia da vacinação em maior escala.

Para que a cobertura vacinal satisfatória seja atingida é necessário conhecer de forma mais acurada as motivações sociais, culturais e morais dos indivíduos avessos à imunização, a fim de que a classe médica, a indústria farmacêutica e as próprias políticas públicas de saúde coletiva se apropriem de uma linguagem mais próxima destes grupos, para que o esclarecimento e uma mudança de conduta de fato ocorra, e para que o controle epidemiológico seja de fato efetivo.

É inegável que, dentro de uma análise de antropologia da saúde, a cultura e as motivações pessoais afetam a percepção individual e coletiva sobre bem-estar, medidas terapêuticas e

abordagem de prevenção e cura de doenças infectocontagiosas. Esta linguagem deve passar uma construção simplificada e de fácil assimilação, que apresente convergência com esses grupos e suas variadas vertentes – socioculturais, religiosas, morais – sobre a atuação da ciência, da valorização da pesquisa biomédica e da real atuação dos órgãos estatais e supranacionais de vigilância à saúde.

Assim, dentro de uma perspectiva de superação de convicções individuais em nome de um benefício coletivo, conforme os ideais básicos dos direitos humanos fundamentais à vida e à saúde, será possível a retomada das políticas efetivas de imunização de grupo, especialmente nesta transição de década, em pleno século XXI, em que a comunidade global encontra-se imersa nos desafios para a superação da pandemia de COVID-19. A ubiquidade que caracteriza este ‘espírito dos nossos tempos’ demanda o amplo entendimento de que são necessárias algumas restrições individuais em nome do benefício da maioria.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Programa Nacional de Imunizações 30 anos/Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde – Brasília: Ministério da Saúde, 2003.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Calendário Nacional de Vacinação. Disponível em: <<https://www.saude.gov.br/saude-de-a-z/vacinacao/calendario-vacinacao>>

FERREIRA, Glauca. Movimento antivacina: 4 doenças erradicadas que podem retornar ao Brasil. Disponível em: <<https://www.unimedfortaleza.com.br/blog/cuidar-de-voce/movimento-antivacina>>

FIOCRUZ. Vacinas: as origens, a importância e os novos debates sobre seu uso. Disponível em: <<https://www.bio.fiocruz.br/>

index.php/br/noticias/1263-vacinas-as-origens-a-importancia-e-os-novos-debates-sobre-seu-uso?start=1>

GRIMBERG, Mabel. Relações entre epidemiologia e antropologia. In ALVES, Paulo César, e RABELO, Maria Cristina. orgs. Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ / Relume Dumará, 1998.

LANGDON, Esther Jean e WIIK, Flávio Braune. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. *Jornal Latino-Americano de Enfermagem*. 18(3):9. mai/jun. 2010.

MARTINS, Pedro. Vacinas: O lado obscuro das vacinas. Facebook (postagem) – Grupo Aberto de Discussões. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/groups/OLadoObscuroDasVacinas/>>

OPAS – ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE. Erradicação da varíola: um legado de esperança para COVID-19 e outras doenças. Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6165:erradicacao-da-variola-um-legado-de-esperanca-para-COVID-19-e-outras-doencas&Itemid=812>

SANTOS, Paulo e HESPANHOL, Alberto. Recusa vacinal – o ponto de vista ético. *Revista Portuguesa de Medicina Geral e Familiar* 2013; 29:328-33.

SBIM – Sociedade Brasileira de Imunologia. Vacinas. Disponível em <<https://familia.sbim.org.br/vacinas>>

SOUSA, Isma de. Vacinas: O lado obscuro das vacinas. Facebook (postagem) – Grupo Aberto de Discussões. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/groups/OLadoObscuroDasVacinas/>>

SUCCI, Regina Célia. Vaccine refusal - what we need to know. *Jornal de Pediatria*. Rio de Janeiro. 2018; 94:574-81.

A GESTÃO DAS MORTES E DOS MORTOS E OS MODOS DE PRODUÇÃO DE MEMÓRIA NA PANDEMIA DO COVID-19

Weverson Bezerra Silva

Resumo: O contexto histórico mundial que estamos vivendo reverbera em questionamentos de como a sociedade está lidando com o fenômeno social pela COVID-19, o corpo contaminado e os processos de poder nas relações sociais. A atual conjuntura de pandemia está causando imensuráveis mortes decorrentes do coronavírus, as decisões políticas do governo se tornam imprescindíveis na direção dos problemas surgidos na saúde pública e ao aumento dos números de mortes. Tendo isso em mente, o artigo se insere no campo da antropologia da morte, buscando compreender os “ritos de passagem” das mortes das vítimas da COVID-19 desenvolvendo reflexões de como está sendo o sistema de terminalidade e post-mortem dessas vítimas, tanto do ponto de vista técnico, como também, suas implicações simbólicas no processo ritualístico, suas ressignificações com o corpo morto e manejo do cadáver. Essas mudanças têm se mostrado como elementos que dificultam o enfrentamento do luto transformando essas novas práticas em um sistema de biossegurança e a inserção de “memoriais virtuais” como forma coletiva de vivenciar a dor em tempos de distanciamento social.

Palavras-chave: Antropologia da morte; COVID-19; ritual; enlutados.

INTRODUÇÃO

Em diversas situações, conhecidos me provocaram para refletir sobre os fenômenos sociais das mortes pandêmicas, me mandavam notícias, textos, fotos e vídeos sobre o desmonte das “políticas de vida” e o aprofundamento de uma necropolítica (MBEMBE, 2016) à brasileira, do “fazer morrer e deixar morrer” (DUARTE, 2020). Percebi, assim, que os discursos se direcionam

em três grandes blocos: “terminalidade/distanciamento”, referindo-se ao momento em que o paciente entrava no hospital; “o corpo morto” e “velórios abreviados”; concernente a ausência de velório - “do hospital direto para cemitérios”, ao provocar severas consequências no processo do luto, pois os dispositivos funerários e as formas de enterramento também são formas afetivas que os vivos estabelecem com os seus mortos (MOTTA, 2009b).

A partir dessas questões e inquietações prévias, este artigo se insere no campo da Antropologia da morte, buscando compreender os processos ritualísticos de terminalidade e morte das vítimas da COVID-19, doença causada pelo vírus Sars-CoV-2, discutir de forma breve as formas de luto como o uso dos “memoriais das vítimas da COVID-19” e seu lugar enquanto rede de apoio dos enlutados, comunidade de sentido e ferramenta política para lutar contra o esquecimento e pela singularização dessas mortes pandêmicas – os usos políticos da memória (GRISALES, 2016), rituais da morte e politização do luto em contexto pandêmico.

Do ponto de vista antropológico, a morte e o morrer são considerados um “fato social total” (MAUSS, 2003, p. 364) que permite compreender a sociedade em que vivemos e suas singularidades, de acordo com o contexto histórico em que o indivíduo está inserido e com suas relações culturais. Em meio a uma pandemia, em que a doença e a morte individuais se fundem numa experiência coletiva e traumática, os desafios se multiplicam, chamando a atenção não apenas para os aspectos sanitários, mas também para as dimensões sociais, simbólicas, políticas e éticas desse fenômeno.

Diante disso, refletindo que no período de pandemias, tanto no passado como é o caso Peste Bubônica (Peste Negra) na Idade Média ou já no século XX, da Gripe Espanhola, ou ainda mais recentemente com o Ebola, o HIV/aids, a Zika, entre outros, é comum que esses fenômenos ocasionem transformações políticas, sanitárias, mudanças sociais e principalmente um imensurável número de mortes (RAMOS,1993; DINIZ, 2016; FRANCH, 2018;

PIMENTA, 2019). O contexto histórico que estamos vivenciando reverbera em questionamentos de como a sociedade está lidando com o fenômeno social da morte de vítimas da COVID-19.

Tendo isso em mente, a relevância desse artigo, justifica-se em contribuir para a compreensão das transformações que vêm ocorrendo no campo ritual em torno da morte em tempos de COVID-19: como está ocorrendo o tratamento do corpo morto contaminado pelo coronavírus (post-mortem), quais as implicações dessas modificações no processo ritualístico e suas ressignificações com o corpo morto. Com isso, busco discutir problemáticas sobre o processo de morte durante a pandemia, visto que, esse procedimento/ritual foi modificado por causa de preocupações sanitárias e biomédicas.

Dessa maneira, os resultados dessa pesquisa podem alcançar um entendimento sobre práticas voltadas para os corpos mortos na pandemia, como também sobre políticas públicas que possam assegurar ações para os enlutados, analisando as respostas que estão sendo criadas neste momento pelos enlutados. Isso porque, o processo que está acontecendo tem se mostrado como elemento que dificulta o enfrentamento da dor e da perda transformando essas novas práticas em um sistema de biossegurança sem reconhecer os processos culturais e subjetivos, percebendo que, as normas de políticas de biossegurança estabelecem limites para as práticas vigentes em um assunto de segurança global, que é a de converter as preocupações com a saúde e perceber os riscos (SEGATA, 2020).

1. CORPO MORTO CODIFICADO: A GESTÃO DE CADÁVERES COMO AGENTE CONTAMINADOR

Nesse tempo de pandemia, as medidas recomendadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) estabeleceram novas formas de enterrar os mortos. No Brasil, o Ministério da Saúde utiliza o termo “manejo de corpos” ou “manuseio do corpo” no post-mortem - termos técnicos que, se bem podem dar conta das

dimensões sanitárias da morte, também objetificam os corpos e produzem intenso impacto social.

As perdas em massa e as normas de biossegurança em um curto espaço de tempo durante a pandemia trazem uma reflexão sobre como o Estado está atuando nas realizações de rituais de despedida, bem como sobre as práticas do Estado em relação aos corpos contaminados pela COVID-19. O manual citado anteriormente indica a obrigatoriedade do distanciamento social e o distanciamento entre pacientes hospitalizados em estado grave.

A Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) intensifica as normas de orientações de cuidado com o corpo através do Comunicado DVST-CVS3 09/2020. Percebe-se diante desse comunicado uma intensificação nas normas higienizadoras. Em tempos de pandemia, existe o fortalecimento das normas sanitárias para o corpo contaminado grave e para o morto, nesse momento, o corpo diagnosticado com coronavírus é tratado como altamente contaminador, como também, o apagamento do sujeito enquanto sujeito de direito.

No manual manejo dos corpos orientaciones generales para la gestión de cadáveres unidad forense del CICR 3, percebe-se como o corpo é um agente contaminador, é necessário seguir os seguintes direcionamentos a segurança e o bem-estar sobre as “pessoas manuseando o cadáveres”, onde o corpo infectado com COVID-19 continua potencialmente a ser uma fonte de risco de contaminação atravessar por um determinado período (horas e possivelmente dias), mesmo após a recuperação e a contaminação por acontecer no processo do manuseio como também nos rituais fúnebres, o cadáver é caracterizado como o “risco” que pode direcionar com o “risco direto” com processos técnicos com o corpo, como o “risco de contaminação cruzada” onde os objetos pessoais das pessoas falecidas é um fator contaminante - certificar de que você não colocar sua saúde em risco.

O risco do cadáver é temido de diversas formas, o corpo do “ente querido” ressignifica para o corpo temido, registro de todos os movimentos e manuseio do corpos dentro da área de

armazenamento temporário é necessário o cumprimento rigoroso dos protocolos de saúde e segurança em todos os momentos, de acordo com o pensamento de Medeiros (2017) o post-mortem inicia a “vida social dos mortos”, que são as estratégias e procedimentos do corpo e suas transições técnicas e ritualísticas, as formas de controle do corpo morto, chegada para a autópsia, as estratégias de presença que é vivenciada no “espaços públicos” (o rito fúnebre), que nesse momento inicia os processos de luto, memória e reparação, e por fim, toda uma relação de tempo e espaço com “o lugar e o não lugar dos mortos”.

As orientações sobre os óbitos durante a pandemia da COVID-19 foram aparecendo, Albert Einstein (Sociedade Beneficente Israelita Brasileira) estava em constante atualização sobre as orientações quanto a preenchimento de Declaração de Óbito, durante a Pandemia. Colocando em destaque três situações:

Situação 1: Óbito confirmado COVID (+) B34. 2: Casos confirmados devem seguir a Declaração de Óbito 2 A Divisão Técnica de Vigilância Sanitária do Trabalho-Centro de Referência em Saúde do Trabalhador (DVST-CEREST). 3 FORENSIC Guidance for COVID-19 (depen.gov.br) (DO), preenchida como bem definido, seguindo as Orientações do Preenchimento da DO. Situação 2: Óbito com suspeita de COVID-19 (em investigação, mas ainda não confirmado) Casos de Síndrome Respiratória Aguda Grave sem diagnóstico etiológico e casos suspeitos de COVID-19 com investigação em andamento devem colher swab nasal/orofaríngeo post-mortem (até 24h após o óbito) caso não tenha material colhido em vida e preencher a Declaração de Óbito como “MORTE A ESCLARECER – aguarda exames”, e a situação 3 era para demais casos.

Trago essa situação da cartilha para compreender como a sociedade estava usando “mecanismos urgentes” para o corpo morto, que os casos suspeitos seguiam os mesmos critérios de distanciamento, isolamento e temor sobre o corpo, os familiares mesmo com a dúvida, não era permitido realizar o ritual desejado, então o corpo se codificava na esfera das “limitações das relações”.

Em situações confirmado que a morte não tinha relação com a COVID-19, o rito já se tornou interrompido, por essa condição da gestão institucional acontece diante das condições materiais e simbólicas do corpo marcado.

O Ministério da Saúde com o manual de “manejo de corpos” enfatiza esse corpo biologicamente contaminador, destacando que todos os orifícios naturais do corpo devem ser rigorosamente tamponados e o corpo morto deve ser envolto em três camadas de capas impermeáveis lacradas e cuja etiqueta descreve a identificação do morto.

Identificar o saco externo de transporte com informação relativa ao risco biológico: “COVID-19, agente biológico classe de risco 3”. Posteriormente após desses processos de manejo, o corpo segue para o cemitério em um caixão lacrado, e uma declaração de óbito é entregue aos familiares com a descrição da doença causadora da morte: COVID-19, e CID 6 B34.2 (em caso de infecção não especificada) ou U04.9 (em caso de síndrome respiratória aguda grave), a questão de higienização nos corpos aparece, e inicia uma sessão do sentimento de puro e impuro ; pureza e perigo, busca de uma ordem sobre todas as responsabilidades morais, no que se tem que a sujeira é desordem. (DOUGLAS, 1979).

Ao receber a declaração e com os caixões lacrados, começa o processo dos “velórios abreviados”. Esse velório, ainda, não pode ter a participação de quaisquer pessoas do grupo de risco, alguns dos grupos de risco são: gestantes, portadores de doenças crônicas, maiores de 60 anos, pessoas com problemas respiratórios e imunodeprimidos, como também pessoas que estão contaminados pelo coronavírus, para não o transmitir. É pertinente destacar que os guias de orientações levantadas apontam para uma restrição das práticas religiosas e culturais dos indivíduos no processo do rito de passagem. A ANVISA tem as preocupações com a dignidade dos mortos, entretanto suas relações culturais e tradicionais deveriam ser respeitadas. Porém, como realizar manifestações tais de ordem cultural se o isolamento social e o prazo para enterrar o corpo morto são determinados para esses enlutados (?).

O tema abordado ajuda a pensar que o assunto sempre esteve presente em nosso cotidiano, tendo em vista as inúmeras mortes em massa que aconteceram na história, como por exemplo, massacres, guerras, epidemias e chacinas. Segundo Petruski (2016), a ocultação da morte e o afastamento de quem estão morrendo tornam-se partes fundamentais no fortalecimento do tabu, como também nesse processo de sentir a morte.

Com esse pensamento, pode-se perceber que um dos fortalecimentos do distanciamento da morte faz com que o “moribundo” (ELIAS; 2001) esteja cada vez mais distante do convívio social. Uma das minhas hipóteses neste artigo é que essa ausência do corpo interfere no processo do luto e conseqüentemente o contexto de pandemia da COVID-19 modifica as formas como os enlutados lidam com a morte no processo ritualístico, dificultando o processo do luto durante a pandemia no período de “isolamento social” e esse corpo codificado e distanciado na esfera das relações.

Entendo, também, que os efeitos dessas mortes foram resultados de uma necropolítica (MBEMBE, 2018) do Estado que foi negligente no momento pandêmico com discursos de propagação do vírus e naturalizando/banalizando as mortes – formando categorias de quem morre e de quem vive, e ditando Quem pode vivenciar esse luto (?), como destaca Butler (2001) sobre as “vidas que são merecedoras de luto”, termo utilizado por Butler sobre as vidas que são merecedoras de luto, uma postura diante do luto ocasionado pela perda de inúmeras vidas. O desafio é tornar essas mais de 600 mil mortes significativas e dignas, o terceiro país com mais mortes no mundo, pois houve uma ausência de políticas e práticas deveriam preservar a dignidade das vítimas demonstrar respeito por essas mortes antecipadas e seus familiares.

O caso brasileiro, nesse sentido, é muito particular porque conseguimos conviver durante mais de meses com mais de mil mortes por dia, sem termos vivido a comoção social que essa mesma situação ocasionou em países como a Itália e a Espanha, percebo que no Brasil as “mortes difundidas” não sendo

concentrada em uma localidade, proporciona uma falta ilusão de normalidade, ou não mortalidade em massa.

No qual, às mortes se relacionava com estatísticas, quando aconteceu em Manaus os corpos sendo enterrados em corvas coletivas abertas por retroescavadeiras a “imagem da morte” abre uma breve comoção social, a morte se torna pública e visível, a cidade de Manaus vivenciou uma nova crise do sistema de saúde pública em decorrência aos números de corpos contaminados com o novo coronavírus. Faltam cilindros de oxigênio nos hospitais, profissionais de saúde e profissionais da morte se afastando, uma demanda cada vez maior e os números de casos de sepultamento aumentando tendo um descompasso no sistema cemiterial.

Então, esse fenômeno da morte, faz perceber que tratamos de interpretações do universo das experiências pessoais, conduzidos por um veículo simbólico que as anuncia, de uma ação social prática, que as fundamenta de uma historicidade (NEVES 1998, p.33) e no tempo cronológico. Nesse sentido, a morte tem sua mudança de concepção ao passar das épocas, contextos, culturas, e sistemas simbólicos retificam todas as ações em que o indivíduo se dirige ao proceder acerca da morte e dos processos de morrer. Com as formas de pensar a morte em seus contextos sociais presentes vivenciados no momento da pandemia, os elementos que constituem os processos dos fenômenos da morte não estão apenas em um contexto social, mas em significações da ordem da cultura, e em como os efeitos da cultura dialogam com as relações sociais.

2. O RITUAL DA MORTE DISTANCIADA: MEDIDAS DE BIOSSEGURANÇAS E PROCESSOS DO LUTO

No Brasil, o chamado “isolamento social” tem sido a principal medida sócio-sanitária implementada pelos governos com o objetivo de minimizar os impactos da proliferação da COVID-19, para não ocasionando um colapso no sistema de saúde. Em que pesem as enormes dificuldades para a implementação desta

medida no país, o fato é que o “isolamento social” tem atingido diretamente os processos de terminalidade.

Não visitar o doente contaminado pela COVID-19, a ausência do velório, os sepultamentos restritos, os túmulos sendo cavados em grande quantidade por máquinas escavadeiras nos cemitérios, são algumas mudanças que a pandemia trouxe ao cenário habitual da morte e do morrer no contexto das relações entre os enlutados e o corpo morto, impactando assim, nos ritos fúnebres.

Pensando essas práticas culturais dentro de um contexto como o Brasil, que tem nos rituais de enterramento um momento de expressar o vínculo com os que se foram e com os que ficam, bem como de elaborar coletivamente a perda de um ser querido, as práticas fúnebres colaboram para o enfrentamento da dor, pois “é preciso seguir a vida mesmo tendo perdido alguém” (MOTTA;2009). Compreendo que a pandemia modifica a forma como os sujeitos lidam com os processos envolvidos no morrer, levando-os, provavelmente, a desenvolver novas formas de significar o fim da vida de pessoas próximas.

A partir disso, é pertinente perceber sobre os processos de morte em tempos de pandemia e sobre as macro mudanças dos ritos em tempo de COVID-19, que eles apontam para a formulação desta proposta de artigo que consiste em refletir o seguinte questionamento: como se deu o processo de morte e de morrer no período de vigência das normas de biossegurança em relação aos corpos contaminados das vítimas da COVID-19 (?); e até que ponto as respostas coletivas dos memoriais que surgem nesse momento têm conseguido fazer que essas mortes sejam “merecedoras de luto” (?), como produção de memória na pandemia.

Adentrar nos debates que permeiam as questões ligadas à morte e ao morrer nos convida trilhar por caminhos da teoria das ciências sociais voltados para este tema. Nesse momento, busco desenvolver um debate amparado em autores/as que apontam para o sistema cultural na construção do sentido atribuído à morte e ao morrer na vida coletiva e nas experiências sociais nesse momento de pandemia. Nesse momento é comum perceber que os corpos dos

mortos estão ligados à ameaça saúde pública (ARIÈS, 1975; REIS 1991).

Entre os nomes estabelecidos, especialmente no que tange aos elementos constitutivos do ritual, um dos quais é tema abordado nesse artigo, é pertinente destacar Van Gennep (1978) com os ritos de passagem e a noção de mudança de status social de um indivíduo mediante a sua transição mediada pelo cumprimento do ritual. O mesmo esclarece que o luto é uma característica desse processo do ritual da morte, e nesse momento pandêmico, é importante destacar o “luto como um elemento político”.

Portanto, é necessário considerar todos esses aspectos como “ritos de reintegração na vida social”, e que durante o luto os vivos e os mortos constituem uma sociedade especial situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro. (VAN GENNEP, 1978, p.121).

Victor Turner (1974) colabora com o processo de ritual no capítulo sobre “Liminaridade e communitas” no qual destaca o pensamento de Van Gennep (1978) “que determina como “fase liminar” – são ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição sociais de idade” (p.116). E que esses ritos de passagem ou de “transição” tem três momentos: separação, margem ou “Liminaridade” e agregação. No período de pandemia pela COVID-19, processos como terminalidade e morte nesse artigo serão trabalhados como “ritos de passagem”, que podem também se transmutar em ritos de impasses (PAIS, 2009), pelas limitações que as normas de biossegurança impõem à realização desses rituais. Os rituais são fundamentais para dar sentido e significado a situações de crise no momento da morte, o ritual da despedida com o corpo presente (KOVÁCS et al, 2014) e no momento da pandemia observamos os ritos de impasses.

No meio desse processo encontra-se também a communitas. Como a condição liminar implica em indivíduos sem hierarquia, sem poder, essa condição “oferece uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem” (TURNER, 1974, p. 98), que é o modelo que surge no período liminar onde nas relações

humanas há pouca ou nenhuma estrutura (TURNER, 1974) os membros da *communitas* nesse processo seriam os enlutados, os memoriais, com a morte estabelecendo esse fim momentâneo das hierarquias no grupo diretamente afetado pela morte de uma pessoa.

O texto de Turner colabora no pensamento de compreender os sujeitos enquanto categoria coletiva de vivenciar o acontecimento sem estabelecer processos de hierarquias no grupo.

Mauss (2005) na obra das “expressões obrigatória dos sentimentos”, destaca o processo de ritual oral dos cultos funerários australianos que são realizados com expressões e emoções como formas coletivamente demonstradoras do sentimento de luto para os enlutados na companhia do corpo morto. Essas ritualizações são fenômenos sociais, são linguagem, expressões de sentimentos e formas culturais.

Pensando em tempos de COVID-19, parto do princípio de que nos processos de ritual no tempo pandêmico acontecem modificações tanto a partir do Estado como também relativos ao medo de morrer. Inicia o processo de distanciamento dos corpos contaminados pela COVID-19 em estágio grave do convívio social, “do hospital direto para o cemitério” (ANPOCS, Boletim n.25), e inicia a renovada solidão dos moribundos nos hospitais.

De acordo com o pensamento de Crepaldi et al (2020), os processos de terminalidade têm sido afetado no período de pandemia da COVID-19, pois impõem desafios aos rituais de despedida de pacientes terminais que estão contaminados pelo coronavírus em estado grave. O fato do distanciamento na iminência da morte, estarem isoladas e sem contato, sem a possibilidade de estabelecer interações face a face, pode dificultar as conversações no final da vida.

3. DE QUAL MORTE ESTAMOS FALANDO?

Ponderando sobre as práticas de terminalidade, de acordo com o pensamento de Silva (2020), no período da pandemia, deu

vazão a possibilidades de interação social que cercam o processo de adoecimento e morte nesse contato com os familiares e amigos. A ajuda de médicos e enfermeiros possibilitou com o auxílio das tecnologias por meio de telefones celulares nos quartos de hospitais a uma dessas possibilidades de interação com pacientes em terminalidade pelo coronavírus, com isso, enfermos puderam se despedir dos seus queridos usando as tecnologias.

O manual do Ministério da Saúde destaca uma série de procedimentos para lidar com o corpo morto que envolve tanto os profissionais como também os familiares. Com esses procedimentos, já inicia o processo da “ausência do corpo no ritual”. O corpo deve ser reconhecido pelos responsáveis, com um distanciamento de dois metros e sugere-se que o reconhecimento seja feito por fotografia eletrônica, evitando-se ao máximo a aproximação com o corpo morto. Posteriormente, nesse processo, os caixões devem ser lacrados e começa o processo dos “velórios e despedidas abreviados”.

Nesse contexto de pandemia, as práticas do lidar com o corpo de um indivíduo, “a morte afastada” da vítima da COVID-19, são especialmente afetadas, e com elas todo o processo ritual envolvido, como destaca o pensamento de Rial (2020) no Boletim n.20 da ANPOCS; A morte da COVID-19, a ausência dos corpos, a ausência de velórios, diminui as chances de uma última relação presencial com o morto, um último momento em que o corpo ainda está no lado da vida, cercado pelos seus. Ao contrário, estamos diante do medo do cadáver, agente ele mesmo de morte, e esse medo inconscientemente provavelmente se traduzirá em uma agressividade em relação ao morto, a uma aversão prematura, mas protetora. As fantasias do contágio do morto, simbólicos, aqui são bem reais (RIAL, 2020, p.5).

O verbete “velório”, termo luso-brasileiro, vem do ato de velar, olhar pelo morto durante as últimas horas que passa no mundo dos vivos, quando estes protegem o morto para garantir que ele não se perca no caminho que leva da morte à outra vida (REESINK 1995, p. 92). Dessa forma, de acordo com o pensamento de Reesink, o

processo de velório consiste em uma exposição do corpo, para ser visto no grupo social, pois é uma ocasião pública (RODRIGUES, 1983). Esse corpo morto no velar faz parte do processo de ritual em perceber que é um evento público (ARIÈS, 1975).

O Boletim n.25 da ANPOCS, Silva (2020b) fortalece esse pensamento sobre o momento do velório como parte do sistema de interação dos enlutados, “que é preciso tocar, falar, chorar e rir o morto. O velório é parte da elaboração da perda (p.2)”; O velório é parte essencial dos rituais funerários justamente porque permite aos vivos reunidos em copresença um espaço de transição e de elaboração da mudança social que a morte impõe. É no velório que se inicia a transformação do vivo em morto através da visualização do cadáver, da observação da face da morte e dos toques no corpo que comprovam que aquele parente e amigo agora é um ancestral (SILVA, 2020b, p.2).

De acordo com Souza; Souza (2019) o ritual está ligado ao modo como os indivíduos resolvem as questões relativas ao próprio desenrolar da vida social do qual a morte faz parte, e o processo do ritual tem a sua função no processo do luto. E os funerais são parte fundamental para pontuar um aspecto da realidade ou um acontecimento;

Os rituais relacionados com a morte, como os funerais, servem para contextualizar a experiência, permitindo as mudanças de papéis e a transição do ciclo de vida. Além do mais, podem oferecer à família o suporte da sensação de pertencer a uma cultura capaz de proporcionar respostas previsíveis num momento em que o choque da perda deixa-a entorpecida e desarticulada (SOUZA; SOUZA, 2019, p.5).

O intuito de analisar a participação desses enlutados no processo de morte das vítimas da COVID-19 no ritual de passagem traz um efeito nas relações sociais e no processo do luto, pois os sentimentos se fortalecem pela convivência social e pelos sistemas de relações (REZENDE; COELHO, 2010). O ritual da morte é um período dessas relações sociais e um processo de uma cultura emotiva para vivenciar o luto (KOURY, 2003). Em situações de

perdas e luto o uso de rituais aparece muitas das vezes como um recurso terapêutico envolve três aspectos: um ritual para admitir a perda e entrar no luto, um ritual que simbolize o que os familiares incorporaram do morto, um ritual para simbolizar os momentos de mudança na vida (BROMBERG, 2000, p.112).

Com o pensamento de Silva (2020), existe no discurso dos enlutados uma sensação como se eles/as não tivessem morrido pela ausência do contato com o corpo morto. Com isso, podemos perceber que interfere no processo do luto, uma vez que no luto reviver a perda do morto se traz uma idealização do falecido, pois esses processos fazem parte da interiorização da morte na “recordação de uma relação real” (KOURY, 2003). E uma das formas da “recordação de uma relação real” para esses enlutados está sendo a homenagens aos seus mortos nos memoriais virtuais das vítimas da COVID-19, além das redes de apoio que promove ações de amparo psicossocial pós-trauma para os enlutados nesse momento de pandemia, percebendo que existe uma tradição dos memoriais da AIDS e entre outros.

Como editor do “memorial das vítimas do Coronavírus no Brasil”¹, pude compreender através dos discursos que nos sistemas de relação com o processo de morte e morrer das vítimas de coronavírus se dá uma indignação pela ausência do Estado em políticas públicas no momento da pandemia, percebendo a dimensão política do memorial. Tales (2017), em sua obra sobre “o Memorial dos Desaparecidos de Vila Formosa em São Paulo”, destaca que, os memoriais das vítimas favorecem a constituição de uma consciência coletiva, trazendo uma relevância da cultura da memória e da legitimidade do relato pessoal, produzindo políticas de memória e reparação.

Essas formas de memória se torna uma gestão algorítmica e digital da morte, onde o ambiente virtual abre espaço para uma manifestação de modos de vida e de memória. Com isso, o memorial em si aparece em suas várias facetas – como espaço de troca afetiva, de apoio e solidariedade, como ferramenta de luta política, a importância desses memoriais em recuperar esse lugar

do luto, logo, a importância das vidas perdidas e a urgência de uma ação do Estado.

Araújo et al (2020) fortalece esse pensamento refletindo em uma “gestão dos mortos” e em como o Estado compartilha o discurso da propagação do vírus e de exaltação da morte. As manchetes dos principais jornais brasileiros trazem diariamente a contagem atualizada da conjuntura da pandemia e os efeitos das imensuráveis mortes.

No Brasil existe uma “banalização/naturalização das mortes” partindo do Estado que ignora as orientações Organização Mundial da Saúde (OMS) e prioriza a política do descarte dos mortos, despreza a vida e incentiva abertamente os riscos à morte (SANJURJO et al, 2020).

De acordo com o pensamento de Foucault (2008) na modernidade e com o advento do biopoder, a governamentalidade sustenta a ideia de fazer viver e deixar morrer, compreendendo que a vida e a morte estão inseridas dentro do campo do poder político do Estado, pois o momento de pandemia nos indica um cenário de desigualdades sociais como categorias do “deixar morrer”, percebendo então que os discursos do Estado se caracterizam em sistemas de controle sobre os corpos. Temos como resultado um sistema desigual que se ajusta às vivências dos enlutados no período da pandemia.

A persistência do falecido na memória dos vivos indica as relações estabelecidas entre eles, em vida, nas relações. Trata-se a permanência da individualidade de cada pessoa que se foi, quanto a manutenção dos vínculos relacionais (MENEZES; GOMES,2021). Dessa forma, é pertinente fortalecer, a reflexão desses enlutados, e suas dimensões políticas do luto, algo que foi trabalhado em outras epidemias, como a da Aids, e que neste momento começou a se configurar a partir de respostas nas redes sociais, em forma de memoriais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse momento, destaco o pensamento de Mbembe (2018) sobre a necropolítica, sendo o uso do poder político e social de políticas de morte acionado a parte de uma determinada identidade para ditar quem pode viver e quem deve morrer. No Estado Brasileiro, em relação à pandemia da COVID-19, nessa exposição dos sujeitos à morte e à política do direito de deixar morrer e aos efeitos desse Estado omissos aos mortos, se fortalece em seus discursos “já ia morrer mesmo”, “vamos todos morrer um dia”, “eu não sou covão” “e daí?”, frases que fortaleceram o “afrouxamento” do isolamento social. Não se pensou, em nenhum momento um colapso do sistema de saúde e cemiteriais, naturalizando as mortes e trazendo uma “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos” (MBEMBE, 2018,p. 10).

Quem foi e está sendo mais atingidos pela pandemia por causa da negligência governamental (?) Por fim, esse artigo é um movimento que vai se construindo dentro do fazer antropológico, ao trazer provocações sobre os corpos mortos pandêmicos e estigmatizados, o existir dos atores sociais em um contexto emergente sem políticas, que leva a produção da morte em massa ou acarreta em sequelas sociais da COVID-19.

É neste movimento que finalizo de uma forma modesta a escrita e enveredo pelos debates que compõem o tema trabalhado nestas páginas, compostas de reflexões – nem todas com respostas imediatas, mas com formas de reflexões e questões nesse momento pandêmico, frente ao um desgoverno, no qual depende do mesmo o fim da permanência à crise. E finalizo em pensar em qual mortes ou mortos estamos falando (?).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Fábio; MEDEIROS, Flavia; MALLART, Fabio. As valas comuns: Imagens e políticas da morte. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflitos e Controle social – Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia 2020* - pp. 1 - 12.

ARIÈS, Philippe. Sobre a história da morte no ocidente: desde a idade média. 2.ed. Lisboa: Teorema, 1975.

BROMBERG, M. H. A Psicoterapia em situações de perdas e luto. Campinas: Livro Pleno, 2000.

BUTLER, Judith. 2019. Vida precária: os poderes do luto e da violência. *Contemporânea* ISSN: 2236-532X n. 1 p. 13-33 jan.–jun. 2011.

CREPALDI, Maria Aparecida et al. Terminalidade, morte e luto na pandemia de COVID-19: demandas psicológicas emergentes e implicações práticas. *Estud. psicol. Campinas. 2020, vol.37, e200090. Epub Jun. 01, 2020.*

DINIZ, Débora. Zika: Do sertão nordestino à ameaça global. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

DUARTE, André. “E daí?” Governo da vida e produção da morte durante a pandemia no Brasil. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 29, n. 46, p. 74-109, July 2020. ISSN 0104-6675.

ELIAS, Norbert. A solidão dos moribundos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FOUCAULT, M. Nascimento da Biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCH, Mónica. Saúde e migrações em tempos de crise: incursões etnográficas a partir do HIV/Aids.. In: CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia; MARTINS, Raysa. (Org.). *Antropologias, saúde e contextos de crise*. 1aed. Brasília: Sobrescrita, v. , p. 63-73, 2018.

GRISALES, Sandra Patricia Arenas. Fazer visíveis as perdas Morte, memória e cultura material. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 28, n. 1, 2016.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003.

KOVÁCS, Maria Júlia; VAICIUNAS, Nancy; ALVES, Elaine Gomes Reis. Profissionais do Serviço Funerário e a Questão da Morte. *Psicologia: Ciência e Profissão*. 2014, 34(4), 940-954

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos: funerais orais funerários australianos. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. N-1 Edições: São Paulo, 2018.

MENEZES, Rachel Aisengart; GOMES, Edlaine de Campos. Seu funeral, sua escolha: rituais fúnebres na contemporaneidade. *Revista de Antropologia, São Paulo, USP*, 2011, v. 54 nº 1.

MEDEIROS, Flavia. 2016. *Matar o morto: uma etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro*. Niterói: EDUFF. 221pp.

MOTTA, Antonio. *À flor da pedra. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*. Recife: Massangana, 2009.

MOTTA, Antônio. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 24 no 71 outubro/2009b.

NEVES, Ednalva M. 1998. *Da morte biológica à morte cultural: um estudo sobre o morrer em casa em João Pessoa-PB*. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: UFPB/Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

PAIS, José. Machado. A Juventude como Fase de Vida: dos ritos de passagem aos ritos de impasse. *Saúde Soc.* São Paulo, v.18, n.3, p.371-381, 2009.

PETRUSKI M.R. A cidade dos Mortos no mundo do vivos. *Revista de história Regional* 11(2): 93-108, 2006.

PIMENTA, Denise Moraes. O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (a epidemia de Ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas). 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

RAMOS, Alcida. O papel político das epidemias: o caso yanomami. Brasília: Série Antropologia, UnB, 1993.

REESINK, M. L.. Morte, Católicos e Imaginário: o caso do Alto Reservatório, Casa Amarela. (Dissertação de mestrado) apresentado no programa de pós-graduação em Antropologia da UFPE. Recife 1995.

REIS, João José. A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Cláudia. Antropologia das Emoções. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.

RIAL, C. Mortes Belas, Mortes Boas, Mortes Malignas e a COVID-19. ANPOCS, Boletim n.20 - Ciências Sociais e Coronavírus. 2020. Disponível em: <http://anpocs.com/images/stories/boletim/boletim_/Boletim_n20.pdf>

RODRIGUES, J. C. Tabu da morte. Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.

SANJURJO, Líliana; NADAI, Laissa; AZEVEDO, Desirée. Corpos, tempo e instituições: Um olhar sobre os cemitérios na pandemia de COVID-19. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflitos e Controle social* - Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia 2020 - pp. 1-16.

SEGATA, Jean. COVID-19, biossegurança e antropologia, Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 26, n. 57, p. 275-313, maio/ago. 2020.

SILVA, Andreia Vicente. os “ritos possíveis” de morte em tempos de coronavírus dilemas – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020.

SILVA, Andreia Vicente. Velórios em tempos de COVID-19 ANPOCS, Boletim n.25 - Ciências Sociais e Coronavírus. 2020b.

SOUZA, Cristiane Pantoja de; SOUZA, Airle Miranda de. Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções. Psic.: Teor. e Pesq., Brasília, 2019, v. 35.

TALES, Janaína de Almeida. Luto e Memória da ditadura: O Memorial dos Desaparecidos de Vila Formosa, em São Paulo. REVISTA M. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 65-93, jan./jun. 2017.

TURNER, Victor. O processo ritual. In. Liminaridade e Communitas Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes, 1978.

NOTAS

[1] Link do Memorial virtual: (20+) Memorial das Vítimas do Coronavírus no Brasil | Facebook. O mesmo é vinculado a “Rede de Apoio às Famílias e Amigos de Vítimas Fatais de COVID-19 no Brasil, uma iniciativa cidadã e independente, suprapartidária, ecumênica e fundamentalmente humanitária construída por várias organizações da sociedade civil, profissionais e demais pessoas voluntárias e solidárias. O objetivo é reunir e promover gratuitamente o acolhimento dos enlutados, oferecendo materiais e endereços de instituições de saúde mental e da atenção psicossocial, os quais chamaram de “Mutirão de Acolhimentos e Repertórios de Possíveis Cuidados para as Pessoas Enlutadas em Tempos de COVID-19”. Quem somos – Rede Apoio COVID-19. Existem também outros memoriais: Reliquia_Rum, com a idealização: Debora Diniz (antropóloga), tem como proposta: delicada homenagem às mulheres mortas pelo COVID-19 no país, tem também memoriais com recorte de ciganos, indígenas, profissionais da saúde, o memorial inumerável e entre outros. Acessado 24 de novembro de 2021.

AS DESIGUALDADES QUE A PANDEMIA DO COVID-19 NÃO CRIOU, MAS APROFUNDOU

Vanessa Vieira

Resumo: A chegada da COVID-19 evidenciou e aprofundou as desigualdades sociais já existentes no Brasil. A crise global causada pelo novo coronavírus nos fez observar como a pandemia impacta determinados grupos sociais de forma assimétrica. As medidas recomendadas pelos organismos internacionais de saúde, como o distanciamento social, reforço da assepsia pessoal e doméstica, bem como, o lockdown, apenas causarão efeito se adotadas por grande parte, senão, por toda população. Em um País historicamente marcado pelas diferenças, a efetividade dessas recomendações apenas será possível se relacionar a COVID-19 aos diferentes marcadores sociais: cor, raça, etnia, classe social, territorialidade, sexualidade, dinâmica social e econômica para compreender a repercussão da doença nos distintos ambientes e grupos sociais. A pandemia demonstrou que a vulnerabilidade vai além das características individuais e biológicas e que é determinada pelo contexto social, econômico e político. Este trabalho é resultado de reflexões desenvolvidas ao longo das aulas da disciplina de Antropologia Jurídica, Bioantropologia e Antropologia Forense e da atuação profissional. A finalidade é interseccionar os marcadores sociais às distintas realidades socioeconômicas existentes no país e como repercutiu as limitações ou obstáculos por parte desse grupo populacional no enfrentamento e nas respostas da COVID-19. Utilizei levantamento e revisão bibliográfica e acesso aos sites sobre o tema proposto.

Palavras-chave: COVID-19; desigualdades socioeconômicas; vulnerabilidades.

INTRODUÇÃO

O presente artigo consiste numa reflexão sobre a chegada, trajetória e as implicações da COVID19 para os grupos

populacionais vulnerabilizados, bem como, o enfrentamento e as respostas desses grupos frente à pandemia.

Ressalta-se que a pretensão não é fazer uma análise aprofundada das desigualdades sociais, mas esboçar uma tentativa de explicar a interseccionalidade dos marcadores sociais no enfrentamento da pandemia do novo Coronavírus, cujo desdobramento, no contexto brasileiro, tem mostrado que elas se aprofundaram e deixaram mais vulneráveis os grupos e indivíduos que historicamente já estavam em processo de exclusão social, principalmente por fatores socioeconômicos.

Para isso, deseja-se discorrer que as formas de intervenção sobre os fenômenos decorrentes da circulação e transmissão teve que ir além da identificação do vírus – suas formas de contágio, de disseminação e de controle – foi necessário compreender essas etapas em diferentes contextos, limites, linguagens sobretudo, em um país como o Brasil com grandes desigualdades socioeconômicas e sanitárias, onde a maioria da população não tem saneamento básico, por exemplo.

Para a organização das reflexões, num primeiro momento, pretende-se discorrer brevemente sobre a chegada do vírus no mundo e no Brasil, refletir sobre as dificuldades da tomada de decisão por parte do governo federal que desconsiderou as diferentes realidades que permeiam o Brasil. Posteriormente, abordará-se os distintos grupos vulnerabilizados e suas condições em aderir às medidas propagadas para contenção do vírus. Finalizaremos sobre a política excludente estatal que ignora os marcadores sociais e adota uma política de extermínio daqueles que não contribuem efetivamente com a economia.

Neste artigo utilizarei como referência diversos documentos, publicações de autores e sites que se aprofundaram na temática proposta, além do conhecimento empírico do fazer profissional.

1. A COVID-19

No final do ano de 2019 identificou-se um novo coronavírus na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China, onde a doença respiratória por ele causada se disseminou rapidamente. Em janeiro de 2020 a OMS – Organização Mundial de Saúde declarou que o surto do novo coronavírus constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional e no mês de março a declarou como pandemia.

A experiência dos primeiros países ao registrarem a disseminação da doença denominada COVID-19, demonstraram que o isolamento social é uma das medidas mais eficazes no controle da sua propagação, e é imprescindível sua adoção para evitar a superlotação do sistema de saúde e morte em massa.

A chegada no Brasil da COVID-19 trouxe além da crise sanitária, a amplificação de questões de ordem social que resultou, entre outros, na recessão econômica e graves problemas no sistema de saúde. Pode-se dizer que o vírus escancarou aspectos estruturais de nossa sociedade invisibilizada pelo sistema e cujos olhares estiveram distantes, dentre eles, a desigualdade social.

Para Segata (2020) em pouco tempo de pandemia as ações para evitar sua transmissão desnudaram e evidenciaram as estruturas de iniquidades e de injustiça social, inerentes ao neoliberalismo: “Ainda que corresse na opinião pública os dizeres de que o vírus não conhecia fronteiras ou classes sociais, a sua falsa democracia era desfeita nas evidências de que certas populações vivem mais expostas e experimentam de forma mais aguda e sem suporte os seus efeitos” (SEGATA, 2020, p. 281).

A narrativa criada no início da pandemia no Brasil de que “todos estamos no mesmo barco” reflete o total desconhecimento, por parte daqueles que a propagaram, das iniquidades que estruturam a sociedade brasileira. De forma metafórica, é possível pensar que o aludido barco é o “Titanic”, onde a burguesia consegue os botes salva-vidas e os proletários morrem confinados

no porão, simbolizando assim, a grande divisão de classes que estrutura o País.

Neste sentido, Chauí (2018) aponta que o brasileiro identifica as desigualdades econômicas, sociais e culturais, o racismo, o machismo, a intolerância sexual, como um fato esporádico na superfície, quando, na verdade, são representações pertencentes a estrutura social brasileira, que devem ser compreendidas em sua constituição histórica.

A COVID-19, infelizmente não é um “plot” ficcional cujo final pode ser modificado conforme o roteiro, ao contrário, trata-se infelizmente de uma cruel realidade há muito não vista – uma pandemia mundial de ordem catastrófica que aniquilou vidas pelo mundo. No Brasil, chegou-se ao número de 600 (seiscentos) mil mortos e cerca 22.000.000 (vinte dois milhões) de casos confirmados.

É certo que por se tratar de uma doença que depende dos cuidados coletivos para conter o avanço da transmissão do vírus, os grupos populacionais vulnerabilizados, em razão de vários indicadores (pobreza, injustiças sociais, saúde precarizada, etc.) estiveram e estão mais sujeitos à contaminação. Segata (2020) afirma que a pandemia é um evento crítico, e como tal expõe estruturas de sofrimento, injustiça e desigualdades.

Destaca-se que referida população dispõe somente de atendimento pelo Sistema Único de Saúde (SUS), o qual vem sendo sistematicamente sucateado pelo governo federal, inclusive ameaçado de privatização. Ademais, em vários momentos da pandemia esse sistema quase colapsou face aos poucos leitos e respiradores disponibilizados, insuficiente quadro de servidor, poucos equipamentos de proteção, entre outros, o que dificultou o acesso e atendimento.

Na “guerra” contra a COVID-19, os sobreviventes ainda enfrentam, cotidianamente, as sequelas, seja de ordem física, emocional ou social e as incertezas desencadeadas pela pandemia.

Muitas vidas foram ceifadas sem ao menos poder se despedir de seus familiares. Os rituais cerimonialistas foram modificados,

em razão das Normas Técnicas vigentes que recomendam nos casos confirmados da COVID-19, que a urna funerária deve permanecer obrigatoriamente lacrada e os velórios não deverão ocorrer, para evitar aglomeração e diminuir a probabilidade de contágio (BRASIL, 2020). Outros, em razão da mazela socioeconômica e/ou por perder mais de um parente em curto espaço de tempo, não tiveram condição de lhes oferecer ou acompanhar o sepultamento.

Alves (2016) explica que a morte no Brasil é entendida como uma passagem para outro plano, ou seja, é o momento de separação da pessoa morta com o mundo dos vivos, sobretudo com pessoas mais próximas (família, amigos), daí a importância de assegurar o ritual da despedida.

A pandemia mudou não apenas no jeito de enterrar os mortos, mas também, a forma dos indivíduos se relacionarem, alterou os padrões de interação social, bem como de socialização, interferiu na organização política e econômica.

2. DESIGUALDADES SOCIAIS NA COVID-19

Algumas orientações propagadas de contenção do coronavírus, tais como, medidas de higiene redobradas (lavar as mãos com regularidade, passar álcool em gel) assepsia da moradia, aumento na frequência de limpeza de gêneros alimentícios adquiridos (álcool líquido) e lavar vestimentas, entre outros, parece não fazer significado quando pesquisa indica que quase metade da população (47%) do Brasil continua sem sistemas de esgotamento sanitário e mais de 16% da população – quase 35 milhões de pessoas, não têm acesso à água tratada (VELASCO, 2020)

Ainda sobre as medidas para evitar a transmissão do coronavírus, como, a recomendação de ficar em casa, restringir a locomoção e praticar o distanciamento, observou-se que os setores das classes mais abastadas economicamente (médias e altas), que dispunham de planos de saúde, ou seja, acesso a hospitais privados, conseguiram seguir o isolamento. Ao passo que os

grupos populacionais empobrecidos, cujos membros são historicamente desprovidos de recursos econômicos, sociais e de saúde, essa possibilidade inexistiu.

Neste contexto, Segata (2020) pontua que a pandemia não se refere apenas ao agravamento à saúde provocado pelo vírus, mas também evidencia, muitas camadas de vulnerabilidades acumuladas nas situações de iniquidade de acesso a serviços de saúde e de proteção social.

Cabe aqui lembrar que, para a Política Nacional de Assistência Social (2004) a situação de vulnerabilidade refere-se aos indivíduos ou grupos que se encontram em situação de risco ou violação de direitos, os quais resultam em processos de marginalização e violação de direitos (ex.: perda ou fragilidade de vínculos familiares e sociais/comunitários, identidades estigmatizadas devido ao pertencimento étnico/racial, orientação sexual, identidade de gênero, desvantagens resultantes de deficiências, exclusão pela pobreza, dentre outras).

Ao lockdown proposto surgiram críticas contundentes, sobretudo do governo brasileiro – que desde o início desmereceu e minimizou a pandemia, perpassando pelo agronegócio, o setor industrial e comercial. A mensagem “precisamos fazer nossa cota de sacrifício” para evitar cortes de salários e reduções de postos de trabalho agregavam ainda mais cargas de sofrimento a milhões de pessoas já expostas à pandemia (SEGATA, 2020, p. 281).

A dicotomia entre vida x economia passou a preencher o cenário mundial e se acentuou no Brasil – uma mensagem de que as pessoas que não produzem não importam, bem como, inexistem para elas, políticas de enfrentamento à pandemia.

3. GRUPOS POPULACIONAIS VULNERABILIZADOS NA PANDEMIA

Com a confirmação da primeira morte por COVID-19 no Brasil – uma mulher preta e trabalhadora doméstica; em pouco tempo se percebe que a pandemia não atingiria a todos da mesma maneira,

bem como, as formas de enfrentá-la ocorreriam de forma assimétrica para os diferentes grupos populacionais. Essa percepção é corroborada pelo dado do Banco Mundial de que o Brasil é o nono mais desigual do mundo¹.

. Assim, uma certeza ocupa o cenário da crise sanitária - é necessário tornar visível os grupos historicamente invisibilizados, entender e abordá-los em sua complexidade. É certo que o vírus não faz distinção de gênero, raça/etnia, classe social, e outros marcadores da diferença, todavia, populações vulneráveis estão mais suscetíveis ao contágio e aos efeitos do distanciamento físico e da quarentena. Neste sentido, Buttler (2020) afirma que “O vírus por si só não discrimina, mas nós humanos certamente o fazemos, moldados e movidos como somos pelos poderes casados do nacionalismo, do racismo, da xenofobia e do capitalismo”.

Neste contexto, a violência existente nos lares brasileiros amplificou com a pandemia e o primeiro alerta mundial de que as mulheres estavam mais vulneráveis às agressões por parte de seus parceiros íntimos de afeto partiu da Organização das Nações Unidas (ONU) por meio de seu Secretário Geral, Antônio Guterres, que solicitou medidas para combater “o horrível aumento global da violência doméstica”, recomendando, entre outros, maior investimento em serviços on-line e em organizações da sociedade civil; garantia que os sistemas de Justiça continuem julgando os agressores; criação de mecanismos para que a mulher possa pedir ajuda de forma segura.

Pontua-se que o cenário de tensão, causada tanto pelo risco da doença quanto pela preocupação com a inevitável crise econômica, aliado ao confinamento e à cultura patriarcal predominante no país resultaram em fatores de risco para as mulheres. Documento elaborado pela ONU, o qual conclui que “Embora a crise da COVID-19 afete todas as pessoas, mulheres e meninas enfrentam riscos adicionais específicos devido a desigualdades, normas sociais e relações desiguais de poder profundamente arraigadas”².

Os idosos e as crianças também estão suscetíveis à violência familiar desencadeada pela violência estrutural que atravessa o

País. Os idosos considerados, a princípio, como grupo de risco, face a possíveis comorbidades (diabetes, pressão alta, cardiopatia, etc), portanto, “mais propensos a desenvolver a forma aguda da doença” (Segata, 2020, p. 287). Ademais à limitação ao ambiente doméstico, deixou sua independência relativizada, vez que passaram a depender de terceiros para suas compras cotidianas (medicação, alimentação, etc), antepondo-se à “contemporânea política de envelhecimento que privilegia os esforços de autoprodução de um envelhecimento ativo, autônomo e independente” (MATTA; MORENO, SOUTO, 2020, p. 21).

De uma forma geral, as famílias sentiram e ainda sentem as consequências da pandemia (perda de emprego, estresse prolongado, deterioração da saúde física e mental), entretanto, são as crianças em situação de vulnerabilidade, cujas políticas de proteção social são quase insuficientes, que ficaram mais expostas à crise desencadeada pela COVID-19.

O grupo mencionado sentiu as aulas on-line, o fechamento das escolas, espaço de socialização e porta de entrada de denúncias de negligências, sobretudo, violências. Exemplo disso foi a volta as aulas presenciais na Rede Municipal de Ensino de Campo Grande, em que, na primeira semana, seis crianças relataram terem sofrido abuso sexual em casa na pandemia. (GODOY, 2020)

Além de mulheres, crianças e idosos em situação de violência, as pessoas com baixa renda, vivendo em assentamentos informais, minorias, indígenas, migrantes e refugiados, pessoas privadas de liberdade, pessoas com deficiência, LGBTI+, população em situação de rua, entre outros, também são grupos populacionais cujas discriminações vivenciadas dificultam o acesso aos serviços e a outros direitos sociais garantidos pela Constituição Brasileira.

Os Trabalhadores e trabalhadoras informais e as pessoas que vivem em condições precárias ou de superlotação domiciliar, entre outros, ficaram mais vulneráveis na pandemia. Cabe lembrar que o Brasil tem 40% de sua força de trabalho na informalidade e uma grande parcela da população desassistida. (CAMPOS, 2020)

Os povos indígenas, além do confinamento geográfico e de vulnerabilidades históricas (carências de políticas públicas como saúde, educação, saneamento básico, coleta de lixo) sofreram na COVID-19 com o fornecimento intermitente de água e a escassez de alimentos, problemas crônicos que amplificaram os desafios de prevenir e conter o contágio do vírus.

Na categoria gênero, dado aponta que as mulheres se infectaram mais pelo novo coronavírus, contudo, a letalidade entre homens foi maior (VERMA, 2020), o que está diretamente ligado ao processo identitário dos homens, do pouco cuidado e do embrutecimento consigo próprio.

No grupo reflexivo para autores de violência do Poder Judiciário de Mato Grosso do Sul, as narrativas dos homens apontavam que poucos procuram um profissional da saúde quando sentem algum sintoma, resultado da estrutura patriarcal que os colocam como super-heróis e indestrutíveis.

As epidemias revelam “como os processos de saúde, doença e cuidado são heterogêneos e seus efeitos incrementam desigualdades sociais” (PIMENTA et al. p. 168). Pontua-se que a população LGBT+ “apresentou, durante a pandemia, uma taxa de desemprego de 21,6%; destes, 44,3% tiveram suas atividades totalmente paralisadas e 24% perderam o emprego” (Vote LGBT+ & Box 184, 2020).

Em um país com vasta área territorial como o nosso, as desigualdades são imensas. Exemplo como o caso da mulher, branca, classe alta que achou mais importante passear com seu cachorro do que cuidar do filho da empregada, pobre e preta e que infelizmente terminou em tragédia, simboliza a divisão de classe social e a necessidade de rever o entendimento de grupo de risco para além das comorbidades de saúde.

Neste sentido, Matta; Moreno; Souto (2020) discorre sobre suas apreensões sobre a pandemia e quais são de fato os verdadeiros grupos de risco:

Aqueles que carecem dos mecanismos de proteção social são invisibilizados e empurrados para os espaços das ausências e conformam, de fato, o principal grupo de risco da pandemia de COVID-19. Eles não podem ficar em casa – eles limpam e cuidam das casas das classes privilegiadas. Eles não têm o mesmo potencial de acesso a serviços de saúde e condições de cuidado que os representantes das categorias abastadas – eles cuidam dos doentes em casas de luxo, em hospitais públicos e privados, em casas de apoio. Eles não moram, não dormem, não comem, não se deslocam e não se higienizam como os de renda familiar suficiente.

Aliás, muitos deles não têm renda familiar alguma. (MATTA, MORENO, SOUTO, 2020, p. 47). A ocupação de postos de trabalhos precários, sem vínculo empregatício formal, a dificuldade de acesso aos auxílios de caráter emergencial, e mesmo a impossibilidade de exercício de atividades remuneradas – entre pessoas idosas, portadoras de enfermidades ou mesmo a ausência de rede de amparo à maternidade e à infância – mantêm a pandemia muito mais severa em determinados núcleos sociais.

4. QUEM MERECE VIVER?

A disposição do chefe político do Brasil em sacrificar uma parte da população – é isso que parece quando ele propaga a imunidade de rebanho, ou seja, todos devem se contaminar para a pandemia terminar – evidencia a decisão política e econômica sobre quem vive e quem morre – termo definido na contemporaneidade como necropolítica. Dito de outra maneira, é a população que não contribui ativamente para o crescimento do País, que, em tese, onera o sistema previdenciário, que se transforma em vida matável nos termos de Achille Mbembe.

O contingente de pessoas encarceradas cujas condições são desumanas, a população de ruas, tão invisível quanto o próprio vírus, os miseráveis que estão abaixo da linha da pobreza sem qualquer acesso às políticas de proteção básica, durante a pandemia foram ainda mais negligenciados, em alguns casos,

negado-lhes o direito à vida – são as vidas não passíveis de luto como fala Judith Butler (2015).

Nos hospitais a falta de leitos e de equipamentos, como respiradores, imbuíram os profissionais da saúde da triste decisão de quem tinha prioridade para usá-los, ou seja, quem vive ou não. A imprensa e as redes sociais reproduziram exaustivamente relatos de médicos e técnicos da saúde sobre a falta de condição para o tratamento adequado, como exemplo, pode-se citar o colapso na rede pública de saúde de Manaus (AM) que faltaram cilindros de oxigênio, necessário a mobilização da sociedade civil para suprir a necessidade instalada.

Há uma importante e crônica falta de investimento em ciência e um crescente distanciamento entre ela e a elaboração de medidas pontuais e de políticas de enfrentamento à COVID-19 que alcancem os indivíduos em situação de vulnerabilidade.

A atitude negacionista da chefia do Poder Executivo em desconsiderar a ciência, insistindo em não usar a máscara, propagandar o uso de tratamento precoce e não investir nos estudos para a fabricação de vacina, mostram a face cruel do governo frente à pandemia.

O auxílio emergencial de trezentos reais oferecido pelo Governo Federal, contemplou muitos que não faziam jus e deixou outros tantos de fora. A própria forma de solicitá-lo (preencher o formulário no site da Caixa Econômica Federal) exclui, ainda que indiretamente, as pessoas não alfabetizadas e sem acesso à internet. Ademais, a demora em aprová-lo face à politicagem em seu entorno, deixou muitos brasileiros e brasileiras, literalmente sem ter o que comer.

Não raras vezes, o Judiciário foi acionado, seja para determinar a divulgação dos números reais da COVID-19 ou para autorizar descentralizar para os governos estaduais e municipais as decisões e estratégias de contenção do coronavírus, embora tal fato já esteja assegurado pela Constituição Federal de 1988 e regulamentada pela Lei nº 8.080/90 (Lei Orgânica da Saúde):

A descentralização da gestão e das políticas da saúde no país – feita de forma integrada entre a União, estados e municípios – é um dos princípios organizativos do Sistema Único de Saúde (SUS). De acordo com este princípio, o poder e a responsabilidade sobre o setor são distribuídos entre os três níveis de governo, objetivando uma prestação de serviços com mais eficiência e qualidade e também a fiscalização e o controle por parte da sociedade (BRASIL, 2015).

Os exemplos de desgoverno são muitos, entretanto, o mais nefasto, foi a demora na aquisição de vacinas, sobretudo, no momento de maior incidência de óbitos. Sobre estes episódios, não se pode deixar de citar Mbembe ao falar de uma luta não por autonomia, mas sim da “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações (MBEMBE, 2018, p. 10-11). Ainda neste sentido, Bento (2018, p. 4) afirma que o Estado “tem uma reiterada política de fazer morrer, com técnicas planejadas e sistemáticas”.

É cediço que os legados da pandemia já se delineiam pelo mundo: vigilância populacional, crise econômica, acirramento das políticas anti-imigratórias, adesão irrefletida ao modelo online de ensino, defesa do fechamento de fronteiras, retorno a uma soberania nacional esgarçada (especialmente no caso dos países europeus), medo do contato físico, entre outros.

Da mesma forma que chegou a COVID-19 com muitas incertezas, ela se mantém e preocupa. As várias ondas e variantes anunciadas, leva a pensar que o fim da pandemia está longe. Dúvidas em relação ao tempo de imunização das vacinas, bem como, o fim do uso de máscara e do distanciamento social perduram.

No Brasil, a crise econômica tem mostrado sua face nefasta, milhares de desempregados, precarização das condições de trabalho, aumento da inflação, amplificação das desigualdades sociais, entre outros. Passando pela experiência de uma pandemia global, as indagações são recorrentes: De que modo viveremos? Quem viverá? Quem morrerá?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As recomendações e estratégias para o enfrentamento da COVID-19 no mundo, sobretudo no Brasil, devem considerar, em suas diferentes fases (diagnóstico e tratamento) políticas que (re)conheçam as desigualdades sociais que permeiam o País.

A elaboração e execução de políticas sociais, de saúde e econômicas abrangentes possibilita respostas mais eficazes à pandemia e diminui os efeitos perversos aos grupos populacionais vulnerabilizados. Ademais, é imprescindível que os governos (federal, estadual e municipal) assumam um papel ativo na tomada de decisões, na aplicação e na adaptação das medidas de saúde, seja para contenção do vírus ou tratamento do coronavírus, considerando os diferentes marcadores: raça, cor, etnia, classe social, gênero, territorialidade, para assim, compreender sua repercussão nos diferentes ambientes e grupos sociais.

É fundamental criar as condições adequadas para garantir o cumprimento das medidas de saúde pública, e concomitantemente diminuir os efeitos sociais, econômicos e emocionais da pandemia. Um problema de alcance geral, que, em princípio pode afetar qualquer pessoa, mostra que na realidade existem grupos muito mais expostos, sem possibilidades de negociação em razão da própria condição, pela necessidade de estar em constante fluxo em busca dos meios mínimos de subsistência.

REFERÊNCIAS

ALVES, José, F. L. “Segura na mão de Deus e vai...”: etnografia dos rituais de despedida da cultura fúnebre do Crato/CE. João Pessoa, 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Análise em Saúde e Doenças não Transmissíveis. Manejo de corpos no contexto da doença causada pelo coronavírus Sars-CoV-2 – COVID-19. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Análise em Saúde e Doenças Não Transmissíveis. – Brasília : Ministério da Saúde, 2020.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. Política Nacional de Assistência Social- PNAS/2004. Norma Operacional Básica- NOB/SUAS. Brasília. Disponível em: http://www.mds.gov.br/web/arquivos/publicacao/assistencia_social/Normativas/PNAS2004.pdf.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-Nação? Cadernos Pagu, 53, Campinas, SP, 2018.

BUTLER, Judith. Sobre a COVID-19: o capitalismo tem seus limites. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/03/20/judith-butler-sobre-o-COVID-19-o-capitalismo-tem-seus-limites/>

BUTLER, Judith. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPOS, Ana Cristina. IBGE: informalidade atinge 41,6% dos trabalhadores no país em 2019. Disponível em: <https://agencia.brasil.ebc.com.br/economia/noticia/2020-11/ibge-informalidade-atinge-416-dos-trabalhadores-no-pais-em-2019>.

CHAUÍ, Marilena. Democracia e sociedade autoritária. Comunicação & Informação, v. 15, n. 2, p. 149-161, jul./dez. 2012.

GODOY, João Pedro. Na primeira semana de volta às aulas, crianças relatam abusos dentro de casa durante a pandemia. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noti>

cia/2021/07/31/na-primeira-semana-de-volta-as-aulas-criancas-relatam-abusos-dentro-de-casa-durante-a-pandemia.ghtml.

LOYOLA, M. A. Basta: reflexões em torno do COVID-19. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, 2020.

LOYOLA, M. A. COVID-19: uma agenda de pesquisa em torno das questões de gênero. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 30(3), e300312, 2020.

MATTA, G.C., REGO, S., SOUTO, E.P., and SEGATA, J., eds. Os impactos sociais da COVID-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia [online]. Rio de Janeiro: Observatório COVID 19; Editora FIOCRUZ, 2021, 221 p. Informação para ação na COVID-19 series.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte*. São Paulo: n-1 edições; 2018^a

SEGATA, Jean. COVID-19, biossegurança e antropologia. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 26, n. 57, p. 275-313, maio/ago. 2020.

VELASCO, Clara. Raio X do saneamento no Brasil: 16% não têm água tratada e 47% não têm acesso à rede de esgoto. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2020/06/24/raio-x-do-saneamento-no-brasil-16percent-nao-tem-agua-tratada-e-47percent-nao-tem-acesso-a-rede-de-esgoto.ghtml>.

VERMA, Ravi. Men, sex, gender and COVID-19, 2020. *Global Health 5050*. Disponível em: <https://globalhealth5050.org/the-sex-gender-and-COVID-19-project/men-sex-gender-and-COVID-19/>

VOTE LGBT + & BOX 184. Diagnóstico LGBT+ na Pandemia. 2020. Disponível em: [https://static1.squarespace.com/static/5b310b91af2096e89a5bc1f5/t/5ef78351fb8ae15cc0e0b5a3/1593279420604/%5Bvote+lgbt+%2B+box1824%5D+diagno%](https://static1.squarespace.com/static/5b310b91af2096e89a5bc1f5/t/5ef78351fb8ae15cc0e0b5a3/1593279420604/%5Bvote+lgbt+%2B+box1824%5D+diagno%5C)

NOTAS

[1] O índice é usado para medir a desigualdade social, em que zero corresponde a uma completa igualdade na renda e 1 corresponde a uma completa desigualdade.

[2] Documento elaborado pela equipe de gênero do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e pelo Escritório do Relatório de Desenvolvimento Humano. (CAMPOS, 2020)

VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA: UMA ANÁLISE SOB A ÓTICA DA BIOANTROPOLOGIA

Maiara Ricalde Machado Avanci

Resumo: Esta pesquisa tem como tema central as experiências vívidas de violência obstétrica e institucional, trazendo reflexões e debates acerca da humanização do parto na obstetrícia brasileira, em especial na região Centro-Oeste. A motivação de escolha do tema se dá pela minha formação como enfermeira bacharelado e, posteriormente, como enfermeira especialista em obstetrícia e ginecologia. Os anos de formação motivaram-me a ingressar em movimentos de humanização do parto e a aumentar minha percepção acerca da necessidade de ambientes, procedimentos e condutas mais harmoniosas e humanas para com o processo de parturição. Estive, neste tempo de formação, presente em grupos e rodas de gestantes que contavam suas experiências na clínica Laço Materno, onde tinha oportunidade de discutir estes temas e compartilhar destas vivências gestacionais. A formação complementar, em 2018, como Consultora em Amamentação, fez-me notar ainda mais o impacto positivo e negativo que uma experiência de parto pode ter sobre problemas futuros da maternidade, dentre eles, problemas na lactação. Esta pesquisa analisará como objeto central os relatos de mulheres que passaram por estas experiências, e, principalmente o impacto destas experiências, a fim de indicar quais obstáculos tornaram a experiência de parto menos humanizada, e, portanto, mais traumática para estas mulheres, correlacionando com os temas abordados em Bioantropologia.

Palavras-chave: Parto, violência obstétrica, violência institucional, enfermagem obstétrica.

INTRODUÇÃO

Ao longo dos anos, o processo de parturição e a obstetrícia passaram por inúmeras mudanças. As mudanças justificaram-se pelo aumento dos recursos tecnológicos, equipes mais estruturadas

para o atendimento, e segurança. Antes destas mudanças, os partos eram realizados em suma maioria por parteiras, profissionais não credenciadas, no próprio domicílio da mulher. Este tipo de parto, mais natural e menos intervencionista, costumava também ser menos instrumentalizado, e, portanto, deixava com que a mulher protagonizasse todo o processo de parturição.

Ao passar dos anos, as intervenções no processo de parto aumentaram substancialmente, gerando preocupações sobre o quão humanizados estes processos seriam, ou seja, quão garantidos e salvaguardados estavam os direitos da mulher como parturiente, principalmente no tocante à sua autonomia e liberdade de escolha. Com o surgimento do Programa de Humanização do Pré-Natal e Nascimento, em 2000, por iniciativa do Ministério da Saúde, foi possível iniciar um debate mais profundo sobre a institucionalização do parto e o excesso de intervencionismo, trazendo à tona a temática da violência obstétrica, que, com o passar dos anos, ganhou diversos englobamentos e estruturas ramificadas para sua caracterização.

O médico e pesquisador Charles Dalcanale Tesser (2015), demonstra em seu artigo “Violência Obstétrica e Prevenção Quaternária: O Que Fazer”, como a violência obstétrica designou-se tão amplamente ao longo dos anos, e como a mesma foi separada em diversas categorias, havendo inúmeros exemplos de práticas cabíveis como este tipo de violência.

Estes direitos vão, desde os mais óbvios, como estar livre de tratamento prejudicial, até a liberdade e autonomia no momento do trabalho de parto. Trazer os exemplos práticos proporcionou perceber o quanto ainda há falta de sensibilidade e empatia de estabelecimentos hospitalares, principalmente sobre conceitos de privacidade e práticas simples, como o uso de biombos, o acolhimento, e a completa explicação de cada procedimento e intervenção a serem realizados com a paciente.

1. O PROCESSO DE PARTURIÇÃO.

Acerca dos processos de parto, o referido autor levanta a importância de debater práticas rotineiras em maternidades, como por exemplo, deixar a parturiente sozinha quando a mesma se demonstra visivelmente insegura, separar a mulher e o bebê logo após o nascimento, não retirar dúvidas e aflições da parturiente de forma clara e objetiva, dentre outros.

Apresenta relevantes levantamentos acerca de práticas que são ineficazes, e, por vezes, prejudiciais às mulheres, a exemplo do impedimento da presença de acompanhantes, oportunizando tratamentos violentos – além de, obviamente, renegar um direito garantido por lei; utilizar ocitocina de forma indiscriminada (ocasionando aumento da atividade uterina e hipóxia fetal); uso de amniotomia para aceleração do trabalho de parto (gerando desconforto desnecessário); exigência de posições ginecológicas (enquanto outras posições favorecem melhor desenvolvimento do trabalho de parto); episiotomia (aumentando riscos de lacerações de períneo, dores e dispareunias); Manobra de Kristeller (gerando graves lacerações perineais); restrição de alimentação e de ingestão de líquidos durante o parto (levando o organismo da parturiente até uma exaustão desnecessária, diminuindo sua energia para o parto); restringir movimentações (desfavorecendo contrações uterinas, causando mais dor), dentre outros.

Rosamaria Giatti Carneiro (2015), antropóloga da saúde, disserta acerca das experiências sob o olhar de mulheres em relação ao próprio parto. É tema central a discussão acerca dos inúmeros preparativos aos quais submetemos às mulheres para este momento: inúmeros cursos pré-parto, milhares de rodas de gestação informativas, dezenas de exercícios para preparo do assoalho pélvico; experiências que tornam-se frustradas quando a mulher adentra em uma instituição hospitalar.

Em regra, a parturiente será recepcionada por um profissional da saúde – grande parte das vezes, intervencionista – que ditará o que fazer e quando fazer, por vezes, em uma tentativa de controlar

o tempo que aquela mulher necessita para o desenlace do processo de parturição. As reflexões realizadas pela autora retratam o triste cenário da violência obstétrica como fruto da dominação de corpos: “Joana quis se erguer da maca para olhar em redor, não conseguiu, porque descobriu ter braçadeiras atadas aos pulsos que a impedem de se mexer”. (CARNEIRO, 2015)

Michel Foucault (1975), na obra “Vigiar e Punir”, traz reflexões filosóficas acerca dos métodos de controle e vigilância do corpo, sejam de cunho religioso, sejam de cunho político, ou sejam por meio de diagnósticos médicos. As relações de poder por ele retratadas são recorrentes, pois podem ser revistas nas cenas de partos violentos e institucionalizados, voltados para práticas de poder, saber e punições, tendo relação com a medicalização das mulheres por meio dos mecanismos de biopoder.

2. BIOPODER E INTERVENCIONISMO

Para Foucault (1975), nos processos em que o biopoder é exercido, ocorrem, concomitantemente, produções intensas de conhecimentos científicos, superando a politização do corpo para controlá-lo. No contexto obstétrico, este controle se dá como um processo interventivo e de medicalização dos corpos femininos, principalmente pela extensa preocupação em preservar a vida do binômio mãe e bebê, como se houvessem benefícios sociais e científicos propriamente ditos nas práticas interventivas. Sendo assim, a medicalização do corpo feminino demonstrou-se mais presente nos processos gravídicos. Os estudos de TORNQUIST (2004, p.72), mostram que os processos intervencionistas foram justificados por visões pessimistas acerca da natureza da mulher, promovendo então uma ginecologia e obstetrícia mais interventivas e dominantes perante corpos passivos de mulheres.

Emily Martin (1987), antropóloga e pesquisadora, realizou inúmeros estudos acerca das práticas medicalizadoras e intervencionistas. Sua obra “A Mulher no Corpo: Uma Análise Cultural da Reprodução”, explorou depoimentos de médicos e

mulheres, a fim de perceber como tais atores olhavam para o corpo feminino como um todo e seus processos fisiológicos: hormônios, menstruações, úteros, demonstrando que ainda existem fortes influências de pensamentos tendentes à resumir o corpo feminino em estruturas que ignorem a menstruação e a menopausa, por estes serem considerados processos não atribuídos a um certo grau de fertilidade. A autora foi inovadora ao abordar as linguagens preconceituosas utilizadas por profissionais da saúde durante a assistência, sendo um excelente ponto de partida para discussões sobre a conscientização necessária à comunidade científica acerca da importância de observações ativas das experiências de mulheres nas questões que envolvem a saúde pública e os tratamentos que são dispensados às mesmas dentro dos centros de saúde, alguns, descritos pela autora, como “formas de poder cruas e brutais”.

Num universo em que os médicos abrem as mulheres com uma faca e puxam seus bebês para fora ou, após a menopausa, chamam partes de seu corpo de inutilidades murchas, adquirir uma boa compreensão sobre formas de poder cruas e brutais (MARTIN, 1978 p.23).

A livre movimentação no parto se tornou uma das bandeiras da humanização obstétrica, principalmente pela constante insistência de instituições hospitalares e profissionais da saúde em dominar e controlar o processo de parto, de tal forma que impedissem livres movimentos e posições durante o parto e, principalmente, colocando preferência sem embasamento pela posição de litotomia, ou posição ginecológica, por ser habitual aos profissionais na coleta de exames ginecológicos, tal qual o Papanicolau, e por ser uma posição mais confortável ao profissional, que permanece sentado esperando o nascimento.

Diversos autores, como Mahboubeh Valiani, Rezaie Mehri & Shahshahan Zahra (2016), discutem sobre a posição anatômica de litotomia não favorecer o processo de nascimento na fase expulsiva do trabalho de parto, fazendo com que a gravidade não colabore com o movimento rotacional que predispõe o processo expulsivo. As autoras debatem acerca de posições que diminuem o

processo de dor, e, conseqüentemente, que posicionem melhor o bebê na direção do canal pélvico. O estudo comparou posições litotômicas, sentadas e agachadas, utilizou escalas de dor e intensidade, como a Escala EVA (Escala Visual Analógica), concluindo que a posição de cócoras causava menor grau de dor quando comparada à posição de litotomia. A falsa sensação de segurança em dominar o processo de parturição, fez com que os profissionais limitassem, portanto, posições de parto, causando desconforto anatômico e fisiológico para parturientes.

Além das questões de posicionamento, os profissionais da saúde são treinados, desde seus bacharelados, para dominarem e intervirem dentro do processo de saúde-doença, este último, sendo considerado o principal, e portanto, o mais visado, até mesmo em processos que ocorrem fisiologicamente e, com algumas raras exceções, tornam-se patológicos, como o processo gestacional. Rosamaria Giatti Carneiro (2015), discute como a dominância parece ter feito com que os profissionais sentissem liberdade para punir mulheres com intervenções, por vezes violando seus direitos, impedindo-as de ter acompanhantes no momento do parto, e realizando procedimentos que não possuem evidências científicas ou justificativas plausíveis para serem realizados, como a tricotomia (aparamento de pelos pubianos), aplicação de ocitocina sintética para aceleração do trabalho de parto, realização de enema (lavagem intestinal), toque vaginal repetitivo e doloroso realizado por médicos e enfermeiros, assédios morais e abusos de autoridade, despersonalizando, apagando e acuando mulheres parturientes.

3. O MOVIMENTO DE HUMANIZAÇÃO DO PARTO

O movimento de humanização do parto surgiu em um sentido de mudanças nas práticas obstétricas mundiais, mudanças estas que foram inspiradas em profissionais dissidentes que impulsionavam campanhas por um parto sem apreensões, dentre elas, ativistas do método Dick-Read, movimentos feministas, e diversos Coletivos de Saúde de Mulheres.

Mais tarde, as ciências sociais passaram a dar atenção ao excesso de tecnologias implementadas para as práticas de saúde – trazendo a discussão da medicalização e medicina extremamente interventiva. Foi necessário reforçar a segurança, a liberdade, e as evidências científicas de práticas obstétricas que eram primárias e históricas, realizadas por meio de parteiras. Além disso, há um forte desafio na obstetrícia, conforme demonstrado por diversos autores, em admitir o fisiológico como algo normal, e, portanto, parte do parto – gritos, explosões emocionais, secreções fisiológicas, e permissão de abraços e contato humano intenso durante o parto deveriam ser permitidos e naturalizados (DINIZ, 2005).

Não obstante, outros desafios começaram a surgir, como o direito à autonomia da parturiente, deixando com que a mesma determine como quer receber assistência e condutas durante o parto. Há uma crescente discussão, portanto, sobre como a tomada de decisões em saúde mais se torna uma disputa entre médicos e pacientes – do que um objeto de cooperação entre ambos objetivando o cuidado, trazendo discussões filosóficas pertinentes ao tema. José Luiz Telles de Almeida (1999), doutor em saúde pública pela fundação Oswaldo Cruz, discute argumentos filosóficos de Dworkin, ressaltando que a autonomia moral está embasada em ser autor de seus princípios morais, escolher seus princípios morais, poder expressar vontade própria, ter poder de decisão, poder admitir responsabilidades, e poder recusar aceitar outras autoridades morais.

Sendo assim, a autonomia da parturiente está vinculada com liberdade de ser ouvida e atendida em seus desejos no momento do parto – desde que admitida conduta segura; poder decidir qual local, posição, acompanhante – dentre outras vertentes cabíveis; e poder ser autônoma, e, portanto, responsável pelo seu parto dentro daquilo que cabe ao processo fisiológico do mesmo.

Para garantir as práticas de humanização, conforme versado pelo pesquisador Charles Dalcanale Tesser (2015), foi criado o Plano de Parto, um documento pensado por profissionais da saúde e pacientes em conjunto, que viabiliza a construção e a discussão

de medidas mais seguras para o parto. Este documento deve ser instrutivo para a gestante, trazendo o empoderamento de conhecimentos importantes, como: buscar a maternidade apenas quando iniciado o trabalho de parto ativo, reduzindo assim, a quantidade de intervenções possíveis; conhecer os próprios direitos, (como o direito ao acompanhante); escolher previamente o local de parto; questionar condutas sem evidências científicas, como a tricotomia, amniotomia e enema; instrução para métodos não farmacológicos e seguros de alívio da dor; conhecer o direito pela livre movimentação durante o parto; não aceitar imobilizações de nenhum tipo, sobre nenhum membro do corpo; orientar sobre o que é a episiotomia e por quais razões ela não deve ser utilizada; exigir o contato pele a pele, e a amamentação logo após o nascimento do bebê.

O autor recorda a responsabilidade da mulher em conhecer previamente a instituição sob a qual estará em mãos no momento do parto, verificando o histórico de violência obstétrica da mesma, ainda que por meios informais, como as redes sociais, ou buscando profissionais credenciados, como as doulas. Este dever de conhecimento corrobora com a preservação da autonomia das pessoas na defesa de sua integridade física e moral, que é parte integrante da Lei nº 8080 de 19/09/1990 (BRASIL, 1990).

Dentre as práticas obstétricas mais questionadas pelo movimento de humanização do parto, está a episiotomia. Trata-se de uma incisão, inicialmente realizada sob a justificativa de prevenir rupturas perineais graves, que passou a ser questionada, principalmente pelo seu uso rotineiro.

Estudos realizados por Guillermo Carolli (2009) analisaram grupos de mulheres submetidas à episiotomias de rotina em comparação à grupos de mulheres que foram submetidas à episiotomias restritivas, concluindo que as restritivas causavam menor gravidade de trauma perineal. Os estudos realizados por Carroli (2009) foram importantíssimos a nível de resultados, pois também trouxeram dados conclusivos acerca da episiotomia de rotina não possuir fatores protetivos contra incontinência urinária

ou fecal, ou contra as descidas da vagina ou da cúpula vaginal após histerectomias, argumento muito utilizado para uso destas práticas rotineiras.

As pesquisas de Guillermo Carolli (2009), apontaram também benefícios na isenção da realização da episiotomia, como menor risco de hemorragia, diminuição da necessidade de sutura e menores relatos de dor perineal. O mesmo estudo associa a prática da episiotomia com o aumento de danos perineais e complicações posteriores à sua realização, como hematomas, infecções, deiscências e edemas. As discussões acerca da morbidade e outras consequências associadas à episiotomia também são trazidas em diversos estudos de meta-análise, demonstrando o controverso papel desta prática.

Há forte associação da episiotomia com traumas físicos, psicológicos e sociais, afetando a capacidade da mulher de cuidar do bebê e lidar com a maternidade de maneira positiva, além de relatos de afecções de ordem urinárias associadas aos traumas perineais. A título de comparação, pesquisas apontam que mulheres com períneos íntegros retomam mais rapidamente suas relações sexuais após o parto, apresentam menores queixas de dor, e sentem-se mais satisfeitas com suas experiências de vida sexual (AASHEIM, et.al. 2017). Jaqueline de Oliveira Santos & Antonieta Keiko Kakuda Shimo (2008), concluíram que, além de possuírem notável déficit de conhecimento sobre a episiotomia, as mulheres não se sentem informadas e participantes ativamente de processos decisórios em seus próprios partos.

Revelou-se no estudo a omissão de informações sobre a episiotomia, suas indicações, vantagens e desvantagens, e possíveis complicações, assim como a não solicitação do consentimento informado às mulheres. Isto contribui para a manutenção da desigualdade de poder existente entre o binômio médico-cliente, pois impede a tomada de decisões da parturiente em relação a sua realização (SANTOS; SHIMO, 2008).

Outra prática questionada pelo movimento de humanização do parto é a realização de ocitocina sintética para aceleração do

trabalho de parto, utilizada com o objetivo de acelerar o trabalho de parto, causando hiper estimulação uterina e maiores chances de precisar recorrer a um parto cirúrgico ou aumentando o risco de sofrimento fetal. Outros estudos demonstram um aumento relacional entre a ocitocina e retenções urinárias pós-parto, hemorragias pós-parto e início retardado da amamentação (GAUDERNACK, et.al 2018).

4. A DEPRESSÃO PÓS PARTO, RACISMO E VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA

A escolha científica e social do tema proposto está embasada na necessidade de pesquisas mais aprofundadas sobre a violência obstétrica e suas modalidades, a fim de trazer estratégias que possam combater este paradigma por meio de ações concretas que viabilizem uma melhor assistência, e, portanto, uma maior humanização do parto. O tema da violência obstétrica vem ganhando cada vez mais espaço em campos diferentes, como nos centros de pesquisas científicas e nos movimentos feministas.

Inúmeras pesquisas relacionam o risco de desenvolvimento de depressão pós-parto quando associada à violência obstétrica. Uma destas pesquisas, realizadas por ZHANG, SENMAO et.al. (2018), mostra como experiências de parto negativas podem influenciar em condutas auto negativas, como automutilação, desenvolvimento de quadros ansiosos e afastamento social da mulher, envolvendo, inclusive, o próprio recém-nascido. Sendo assim, torna-se perceptível o conjunto de sequelas advindas da violência obstétrica.

A violência obstétrica já possui reconhecimento das organizações mundiais da saúde como sendo uma grande problemática de saúde pública; são reconhecidas também, as evidências de desrespeito e violência institucional às mulheres no que concerne à assistência ao parto. Todavia, quando aborda-se o pensamento acerca das questões raciais, diversos autores mostram, a exemplo de Ramos (2016), que mulheres negras passam maiores

sofrimentos, principalmente por recebem informações sobre momentos do parto e pós-parto com menor qualidade e atenção; fato comprovado por meio de estudos sobre a qualidade do aleitamento materno e menor taxa de acompanhamento profissional durante a gravidez.

A mesma autora demonstra em seu trabalho, que o tempo de atendimento dispendido às mulheres negras é menor do que o tempo de atendimento dispendido a uma mulher branca. “Fatos como esse fazem com que a mulher negra, além de não ser assistida devidamente, também se sinta inibida diante do cuidado com sua saúde” (RAMOS, 2016).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos em bioantropologia são essenciais para se iniciar a reflexão sobre em práticas de saúde mais humanizadas, e, por esta razão, a antropologia da saúde e da doença não pode ficar desagregadas de demais disciplinas que compõem a grade curricular, especialmente dos cursos aplicados para a formação profissionais da área da saúde, pois abarca diversas contribuições que englobam as ideias ao redor do processo saúde/doença, cultura e sociedade, bem como são essenciais para se refletir sobre a formulação de políticas públicas.

O profissional de enfermagem deve ser capacitado quanto ao entendimento dos aspectos socioculturais, além de ser capaz de entender que o processo saúde-doença é subjetivo e que está inserido em diferentes contextos culturais, contribuição que pode ser dada pela ciência da antropologia.

O nascimento, como rito de passagem (VAN GENNEP, 1978) é circunstância de intensa transformação biológica no organismo feminino, sem dúvidas, mas, acima de tudo, é um momento sociocultural que estabelece e ressignifica estruturas de parentesco, bem como revela relações de gênero e poder.

Conjugar os saberes da bioantropologia, estabelecendo um diálogo voltado aos direitos fundamentais, à implementação de

políticas públicas de saúde materno-infantil e ao exercício da autonomia feminina, enfrentando os tão arraigados métodos da prática médica intensamente mercantilizada, é uma tarefa necessária para modificar as atuais técnicas empregadas em hospitais e estabelecimentos de atendimento obstétrico.

Esta pesquisa tem como objetivo demonstrar como o processo de humanização do parto pode ser efetivo para a redução da violência obstétrica e institucional contra a mulher. Sendo assim, torna-se a pesquisa de suma relevância tanto para a academia quanto para a sociedade, uma vez que a melhor forma de erradicar a violência obstétrica é por meio da informação acerca dos processos que a causam, bem como dos processos que podem reduzi-la por completo, como as intervenções pautadas na humanização do parto.

Há necessidade de levar informação cada vez mais aos grupos femininos e sociais como um todo – pais, acadêmicos, acompanhantes - para que estes se apropriem de conhecimento e passem a conhecer seus direitos na assistência intraparto. Há também necessidade de gerar na comunidade de saúde uma maior sensibilização para este tema, retrazendo aspectos de cuidados éticos e humanizados dentro das práticas de saúde.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, José Luiz Telles De. Respeito à Autonomia Do Paciente e Consentimento Livre e Esclarecido: Uma Abordagem Principialista da Relação Médico-Paciente. Fundação Oswaldo Cruz: Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: <<https://portal.teses.iciet.fiocruz.br/pdf/FIOCRUZ/1999/almeidajltd/capa.pdf>>

AASHEIM, Vigdis et.al. Perineal Techniques During The Second Stage Of Labour For Reducing Perineal Trauma. Cochrane Database Syst Ver: 2017. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6481402/>>

CARNEIRO, Rosamaria Giatti. *Cenas de Parto e Políticas do Corpo*. Ed: FIOCRUZ, 2015. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=7dxHDwAAQBAJ&dq=rosamaria+giatti+carneiro+cenas+de+parto+e+políticas+do+corpo&hl=pt-BR&source=gbs_navlinks_>

CARROLI, Guillermo & MIGNINI, Luciano. *Episiotomy For Vaginal Birth*. *Cochrane Database System Rev*: 2009. Disponível em: <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/19160176/>>

DINIZ, Carmen Simone Grilo. *Humanização da Assistência ao Parto no Brasil: Os Muitos Sentidos de Um Movimento*. *Ciência & Saúde Coletiva*: Rio de Janeiro, 2005. Disponível em:<https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S14131232005000300019&script=sci_arttext>

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Ed: Vozes, Petrópolis, 1999.

GAUDERNACK, LC et.al. *De-Medicalization Of Birth By Reducing The Use Of Oxytocin For Augmentation Among First-Time Mothers – A Prospective Intervention Study*. *Mc Pregnancy Childbirth*: 2018. Disponível em: <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29587658/>>

GEERTZ, Clifford. “1. Uma Descrição Densa: Por Uma Teoria Interpretativa da Cultura”. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

RAMOS, Celine. *Mulher negra e saúde: entrevista com Talita Rocha*. In: *Blogueiras negras*.

TESSER, Charles Dacanale. *Violência Obstétrica e Prevenção Quaternária: O Que Fazer?* *Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade*: 2015.

SANTOS, Jaqueline de Oliveira & SHIMO, Antonieta Keiko Kakuda. *Prática Rotineira da Episiotomia Refletindo a Desigualdade de Poder Entre Profissionais de Saúde e Mulheres*.

Escola Anna Nery: Rio de Janeiro, 2008. Disponível em:
<https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-81452008000400006&script=sci_abstract&tlng=pt>

VALIANI M, REZAIE M & SHAHSHAHAN, Z. Comparative Study On The Influence Of Three Delivery Positions On Pain Intensity During The Second Stage Of Labor. Iran J. Nurs Midwifery Res: 2016. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/27563320/>

VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes, 1978.

ZHANG, SENMAO et.al. Maternal Violence Experiences And Risk Of Postpartum Depression: A Meta-Analysis Of Cohort Studies. European Psychiatry: 2019.

(IN)SANIDADE MENTAL E ANTROPOLOGIA – A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA LOUCURA COMO FORMA DE CONTROLE E HIGIENE SOCIAL

João Assis Gobbo

Resumo: O presente artigo faz uma análise da ciência antropológica frente ao colonialismo de povos nativos, cujos colonizadores desejavam civilizar, segundo teorias evolucionistas e raciais, eixos orientadores das ciências naturais na busca por uma superiorização dos povos, conectando-se às ideias de darwinismo social e de eugenia, das quais emergem ações de purificação social. Caminha-se pela instalação de locais de segregação dos indivíduos desviantes como forma de controle e higiene social, introduzindo a “loucura” nos projetos de instituições médicas e hospitalares. No Brasil, inaugurado o primeiro hospício e estabelecida aliança entre ciência e Estado para fins de controle e ordem sociais e sanitárias, o movimento de higiene mental brasileira ganha força com a fundação da Liga Brasileira de Higiene Mental, cujos alicerces acabaram por ser de prevenção eugênica e psiquiatria nazista para a reconstrução da hereditariedade e cultura nacionais. Na sequência, o trabalho esboça a superlotação das instituições públicas de saúde, a incontestável violência cultivada nos centros hospitalares e a inviabilidade econômica do Estado sustentar o sistema manicomial. Desagua-se, por fim, nos marcos históricos da reforma psiquiátrica brasileira, na implementação de uma política antimanicomial e da Rede de Atenção Psicossocial, e nos psicofármacos como maneira mais barata, humana e genérica de tratamento à “loucura”.

Palavras-chave: Eugenia; controle; higiene social; política manicomial; reforma psiquiátrica.

INTRODUÇÃO

O diferente é visto com estranheza, medo e curiosidade. Não é de hoje que vontade de normalizar os desviados existe, pelo

contrário, sua origem é de séculos atrás e coincide com o período em que a antropologia surgia como ciência protagonizada pelo ser humano, porém, excludente e racista, tendo o outro como objeto e não sujeito de estudo.

A partir disso, no presente trabalho, desenvolvido pelo método dedutivo qualitativo, confeccionado por meio de estudo de obras clássicas e produções científicas e acadêmicas que mesclam antropologia, higiene mental e a reforma psiquiátrica brasileira, com olhos ao controle e ordem social produzidos a partir das políticas em saúde para o “tratar da loucura”.

Com o fito de obter uma melhor organização de ideias e exposição de informações, o trabalho está racionado em capítulos que envolvem diferentes aspectos sobre a temática principal.

Inicia-se com o nascimento da antropologia, que participa dos processos civilizatórios no neocolonialismo com crenças e objetivos que encontram guarida na eugenia, no darwinismo social e na superiorização social. Após, segue-se pelos processos de higiene mental da civilização com a hospitalização e institucionalização daqueles tidos por anormal ou loucos com destaque à realidade brasileira. E, por fim, chega-se à reforma psiquiátrica, à implementação de uma política antimanicomial e de rede de apoio psicossocial e ao uso de psicofármacos como método mais convencional, humano e discreto de controle da “loucura”.

1. ANTROPOLOGIA, PROCESSO CIVILIZATÓRIO E EUGENIA

A antropologia como ciência que tem o estudo do homem como protagonista, incluindo suas dimensões biológicas, sociais, históricas, culturais e comportamentais nasce da necessidade e vontade de que as ciências sociais e biológicas fossem levadas à academia, que, até então, era ocupada pelas ciências exatas e biológicas.

Ao final do século XVIII vislumbra-se a pretensão de formar um saber científico que toma o homem como objeto de conhecimento, e não a natureza, como de costume. O espírito científico vislumbra

aplicar ao homem os métodos utilizados, até então, apenas nas áreas da física ou da biologia (LAPLANTINE, 2003, p. 7).

Mas é no século XIX que a antropologia se firma como disciplina autônoma e ciência as sociedades primitivas. Isso, em concomitância ao período histórico do neocolonialismo, assim, colônias africanas e países como Índia, Austrália e Nova Zelândia são os espaços de aplicação de estudo antropológico.

Em estudo sobre antropologia do colonialismo, ao citar Jeroen Dewulf, NASCIMENTO expõe:

Com o fim da colonização, a antropologia e, por conseguinte, os antropólogos se viram enleados em um turbilhão de incertezas. A primeira foi tachada de “criada do colonialismo” e os segundos acusados de construir suas carreiras à custa da riqueza cultural do mundo colonizado. Outra acusação frequente dizia respeito à postura científica que teria adaptado a história e a cultura do colonizado à história e à cultura do mundo ocidental; como “se as culturas não ocidentais não tivessem existido antes da chegada do primeiro antropólogo” (Dewulf, 2006:132). (NASCIMENTO, 2016, pp. 150-151)

Os ditos não-europeus e as sociedades que formavam, povos primitivos e selvagens, eram percebidos como inferiores, indesejados fracos e atrasados, por vezes tidos como infantis e objetos de conquista ou de conversão aos valores da verdadeira civilização, com ideais de conforto, educação, saúde e higiene.

Assim, no início, os estudos antropológicos visavam “recolher o máximo possível de informações sobre esses povos, compará-las e, por conseguinte, estabelecer as leis universais que, supostamente, regeriam a ‘evolução’ cultural de toda a humanidade rumo a um destino superior comum”, qual seja, o de estar equiparado e similar aos povos europeus e estadunidenses (GASPAR NETO, 2017, p. 21). Conseqüentemente, “os valores das sociedades tradicionais não-ocidentais tornaram-se cada vez mais irrelevantes para sua sobrevivência, numa era em que apenas contavam a força e a tecnologia militar”. (HOBSBAWM, 1988, p. 75).

Tratava-se de fazer evoluir e civilizar os chamados “outros”, sujeitos do processo colonial. Ao mesmo tempo, a ciência antropológica, inspirada pelos mesmos princípios de ordem e em acordo com as Ciências Naturais da época, buscava compreender o “outro” colonial dentro da escala evolutiva de uma humanidade única e homogênea. (...) Havia, assim, um modelo de humanidade e um modelo de homem a definir os caminhos da civilização e a possibilidade de evolução e progresso daqueles que ainda não teriam a condição plena de ser humano. Nesta perspectiva do chamado evolucionismo linear, a cultura não tinha presença e, como tal, a diversidade do ser humano não encontrava lugar, a não ser como uma etapa necessária do desenvolvimento e do progresso da humanidade, representada num gradiente único, necessário e obrigatório em qualquer tempo e espaço. (GUSMÃO, 2016, p. 59)

À época, o seguimento de um padrão de civilização somada à sanidade física e mental dos povos era o ideal máximo da comunidade científica. Em sendo um indivíduo desviante ou intelectualmente, corporalmente ou espiritualmente inferior, necessária a segregação desse. Afinal, a sociedade precisa de um ser-humano forte, saudável e que ocupe lugar de superioridade para poder alçar o desenvolvimento em meio à ordem, à moral aos bons hábitos e costumes.

Neste pensar, ao passo em que os superiores deveriam relacionar-se entre si, procriarem e com isso emergirem uma purificação social, de outro lado, em tese, “a teoria científica da seleção natural mostrava que os inferiores, os menos aptos, deveriam morrer cedo e deixar menos descendentes” (BOLSANELLO, 1996, p. 154).

Estes ideais não se limitavam à seara internacional “No Brasil, nas últimas décadas do século XIX, tanto o evolucionismo quanto a teoria racial eram eixos orientadores das ciências naturais e moldavam os pensamentos dos intelectuais que idealizavam a nação” (DOMINGUES e SÁ, 2003, p. 97), pois o objetivo principal era inserir o país no ritmo civilizatório. O discurso de FREYRE¹ a

respeito da formação da “família brasileira” e da idealizada contribuição dos ditos “civilizados” expressa tal pensar.

Em verdade, esta era a ideologia eugenista² ao qual o darwinismo social³ se vinculou, de modo que, “Preconizava o favorecimento, pelo Estado, da formação de uma elite genética por meio de controle científico da procriação humana, onde os inferiores (os menos aptos) seriam ou eliminados ou desencorajados a procriar”. (BOLSANELLO, 1996, p. 155)

Existia uma intenção científica voltada para um processo civilizador que se esboçou antes do século XIX, fundamentada pelo campo da hereditariedade, quando se tem a origem da ideologia social do aperfeiçoamento da espécie humana voltada, neste momento, para a pureza das linhagens e legitimidade da aristocracia.

(...)

Começou a ser moldada uma sociogênese relacionada ao conceito de eugenia, atribuindo-lhe significado e força. No seio da sociedade começava a emergir a ideologia eugênica, pois o aperfeiçoamento da espécie humana era um dispositivo importante na época, voltado para o progresso nacional e modernidade da sociedade com promoção de um ideal considerado real e possível de ser conquistado através das técnicas biológicas, individuais e sociais, eliminando-se a degenerescência. Assim foi sendo consolidado o conceito de eugenia. (ALMEIDA, 2019, p. 186/188)

Curioso que, a diversidade humana, embora seja uma regra, é, há muito, tratada como exceção ou como uma aberração que precisa ser justificativa, remediada, cuidada, convertida para, assim, alcançar uma hipotética salvação, seja ela social ou divina, mesmo que pelo extermínio.

Não à toa, até hoje, como efeito do hábito⁴ de segregar, “maiorias” (em números) acabam sendo estereotipadas como “minorias” (já que deveriam assim ser) e há uma forte tendência social à identificação do indivíduo com a figura do “ser superior”. A exemplo, cita-se o comportamento político-social da população classe média brasileira, que tende a se identificar e a se comportar

mais como a classe alta (ricos) do que com a classe baixa, operária e pobre, e que se incomoda com as políticas públicas destinadas à redução da desigualdade social e de combate à pobreza⁵.

2. EUGENIA E SAÚDE (HIGIENE) MENTAL – PRELÚDIOS DE UMA POLÍTICA ANTIMANICOMIAL.

Nas práticas e crenças eugenistas inferioridade dos seres-humanos desviantes derivava de vários aspectos (cor, classe social, etnia, origem) como a saúde física e mental dos povos, afinal, objetivava-se uma civilização composta por pessoas fortes, saudáveis e sãs.

É como se, para existir evolução, aquilo que é diferente, deficiente, inferior e não se encaixa no padrão para o desenvolvimento social adequado deva ser exterminado, escondido, internado, evitando sua continuidade. Nestas trilhas e em nome da eugenia, é que, entre os anos de 1900 e 1940 foram esterilizados aproximadamente 36 mil indivíduos nos Estados Unidos⁶, dentro os quais os doentes mentais e os chamados desviados (BOLSANELLO, 1996, p. 155).

No auge da instalação de locais de segregação de indivíduos desviantes, o hospital psiquiátrico se desenvolve como uma entre várias instituições com o intuito de servir de residência para pessoas “socialmente perturbadoras”, assim como creches, hospitais gerais, cadeias, clínicas geriátricas, fazendas de trabalho, orfanatos e lares para velhos (GOFFMAN, 1974, pp. 287-288).

Na mesma contextura, a indústria da limpeza e da cosmética é impulsionada, o interesse coletivo pela higiene tomou grandes proporções.

A higiene, de maneira geral, entendia que a desorganização social e o mau funcionamento da sociedade eram as causas das doenças, cabendo à Medicina refletir e atuar sobre seus componentes naturais, urbanísticos e institucionais, visando neutralizar todo perigo possível. (...); tornou-se instrumento de planejamento urbano: as

grandes transformações na cidade foram, desde então, justificadas como questão de saúde; tornou-se analista das instituições; transformou o hospital em “máquina de curar”; criou o hospício como enclausuramento disciplinar do doente mental; inaugurou o espaço da hegemonia da clínica, condenando formas alternativas de cura; ofereceu um modelo de transformação à prisão e de formação à escola. Iniciou, enfim, a trabalhosa conquista profissional, técnica, exclusiva do poder da cura e do controle sobre a doença, rotulando as eventuais resistências e os saberes alternativos de cegueira política, ignorância do povo, má-fé dos charlatães (Costa, s/d, p. 10-11). (MANSANERA e SILVA, 2000, p. 118)

Era como se a loucura tivesse origem social e hereditária, assim, questões como ignorância, pobreza e religiosidade eram a ela associadas.

Durante o século XIX, os doentes mentais ainda eram incorporados à paisagem urbana brasileira, desfrutavam de tolerância social e relativa liberdade. É que, a dita “loucura” não incorporava os projetos de instituições médicas e hospitalares. O cenário começa a mudar a partir de 1830, quando os membros da “Academia Imperial de Medicina” reivindicaram a competência para tratar “loucura” mobilizando a construção de hospícios. Em 1852 é inaugurado o Hospício Pedro II⁷, a abolição da escravatura se dá em 1888, no ano seguinte, é Proclamada a República, advém a psiquiátrica científica e é formada aliança entre tal ciência e os projetos do Estado de controle social (DEVERA e COSTA-ROSA, 2007, pp. 60-61).

Libertos os escravos, a chegada desenfreada de novos imigrantes e a urbanização descontrolada de espaços, surgiram novas problemáticas de ordem social e sanitária, daí tamanha necessidade de controle.

Nessa perspectiva, o louco passou a ser considerado doentio e passível de tratamento. Baseado no princípio do isolamento, o hospício Pedro II foi o lugar de exercício da ação terapêutica da recém-criada ciência psiquiátrica, daí a sua organização especial,

com vigilância, regulação de tempo e repressão. Constituiu-se, assim, o Modelo Asilar respaldado na proposta de tratamento moral formulada por Pinel e Esquirol (Barros, 1996). Esse modelo se completa com o conjunto de dispositivos, de feições cristalizadas, criados ainda no século XIX, a partir de práticas elaboradas num contexto histórico preciso, em relação a uma problemática social concreta: um código teórico (as nosografias clássicas), uma tecnologia de intervenção (o tratamento moral), um dispositivo institucional (o asilo), um corpo de profissionais (os médicos-chefes) e um estatuto do usuário (o alienado, definido como menor, e passível de assistência). (DEVERA e COSTA-ROSA, 2007, pp. 61-62)

Neste contexto histórico e de movimento de higiene mental é que, no Brasil, fundou-se, pelo psiquiatra Gustavo Riedel, em 1923, a Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM)⁸, ao menos inicialmente, e em tese, objetivava melhorar, por meio de atendimento psiquiátrico mais moderno, a assistência aos doentes mentais (SEIXAS, MOTA e ZILBREMAN, 2009, p. 82).

Contudo, em 1926, a ideia inicial, que incluía renovar os quadros profissionais e os estabelecimentos para os pacientes, foi desviada para o viés de prevenção eugênica alicerçado, inclusive, na psiquiatria nazista, com os médicos endossando os preconceitos culturais que já eram acentuados e assumindo o papel de mandatários da ordem social, trilhando caminhos antiliberalistas, moralistas, racistas e xenofóbicos (BOLSANELLO, 1996, p. 161). Tudo para que a nação fosse próspera, saudável, moderna e normalizada. Porquanto,

O que queremos é gente de saúde mental e físico forte [...]. Eugenisemos o brasileiro, selecionemos os tipos arianos que nos procuram, escapemos à infiltração de nova dose de sangue mongólico [...].

Restringir a perpetuação de cepas em deterioração e evitar a procriação de indivíduos com saúde debilitada, cujos descendentes são presumivelmente inferiores, é inegavelmente um passo significativo para a resolução dos problemas sociais. (PACHECO; SILVA, 1934 apud MOREIRA-ALMEIDA et al., 2005, p.07).

Conforme delineiam WEGNER e SOUZA, ao mencionarem Renato Kehl, os empreendimentos eugenistas alemão teriam levado adiante os experimentos de biologia racial e antropológica, contribuindo para impedir a “marcha da degeneração” bem como para conversar as qualidades da civilização alemã, de modo que, os estudo científicos voltados à eugenia, à antropologia, à higiene mental e à biologia racial possibilitariam, no Brasil, a criação de condições necessárias à reconstrução da cultura nacional, coisa de que, com urgência, a base hereditária dos brasileiros precisava (2013, pp. 267-269).

A tendência era de condenação à mestiçagem e de ser atribuído aos indivíduos não-brancos alguma patologia, solucionável mediante saneamento racial pela eugenia. Aparecem os macro-asilos e o governo adota a política de redistribuição dos pacientes para instituições privadas, gerando expansão⁹ na rede de hospitais psiquiátricos privados (DEVERA e COSTA-ROSA, 2007, p. 63). Entretanto, a quantia de “pacientes” era tão elevada que as instituições públicas até então existentes não absorviam toda a demanda existente. Por conseguinte,

Ao fim da década de 50 a situação era caótica: o Juqueri abrigava 14 a 15 mil doentes. (...) Superlotação, deficiência de pessoal, maus tratos, condições de hotelaria tão más ou piores que nos piores presídios, a mesma situação que Teixeira Brandão denunciava quase cem anos. (...) A assistência psiquiátrica pública revelava ainda extraordinária lentidão em tomar conhecimento das importantes transformações que sofria a prática psiquiátrica na Europa e nos Estados Unidos, a partir do período da segunda grande guerra¹⁰, e em se adaptar às modificações por que passava a sociedade brasileira. (RESENDE, 1987, pp. 54-55)

Com o golpe militar de 1964, o novo modelo econômico e político imposto mudou a relação entre Estado e diferentes classes sociais, formando novas alianças com setores dominantes do capitalismo nacional e internacional, e investindo na estratégia de ampliação da cobertura previdenciária à parte da população, até

então, desassistida (PAULIN e TURATO, 2004, p. 246). Assim “a medicina previdenciária e a sua psiquiatria de massa emergiram determinando novos rumos para a assistência psiquiátrica, estendendo a sua cobertura aos trabalhadores e seus dependentes.” (DEVERA e COSTA-ROSA, 2007, p. 63), além da implantação de redes de hospitais privados conveniados ao Estado, alta fonte de renda à iniciativa privada¹¹.

As mudanças, embora tivessem direcionamento e interesses muito mais econômicos e sociais, desencadearam, na década de 70, processos e discussões a respeito de uma psiquiatria preventiva¹², com questionamentos ao modelo asilar, à exclusão, à cronificação e à violência cultivadas dentro dos centros hospitalares.

Ninguém ignora que sua única função social, até agora, tivesse sido a simples exclusão do louco mas, numa sociedade que se modernizava, este papel não mais podia ser desempenhado com tanta cruzeza e transparência; deveria ser minimamente dissimulado, abrigando, vestindo e alimentando, pelo menos, o material excluído. O descrédito que a instituição pública atingiu junto à população, expressado em marchinhas de carnaval, anedotas e rótulos pejorativos atribuídos a determinados hospitais, seria utilizado como evidência incontestável de sua incompetência e um forte argumento em favor da excelência da livre iniciativa. (RESENDE, 1987, pp. 55-56)

Observa-se, assim, os prelúdios da reforma psiquiátrica brasileira que se desenvolveria nos anos seguintes, eis que, o cenário vivenciado era política e economicamente insustentável¹³ à manutenção do sistema até então aplicado.

(...) a série de reformas institucionais no setor médico-psiquiátrico foi decorrente das políticas estatais do período pós-guerra. Tanto a previdência social quanto os cuidados médicos tornaram-se elementos de uma ampla política referente ao que passou a ser chamado o "Estado de bem-estar social". (...) as crises fiscais que se sucederam no plano do Estado levaram a uma mudança progressiva do modelo assistencial proposto, resultando em uma estratégia

política que, tentando manter o equilíbrio entre os crescentes gastos com a assistência médica e previdenciária e o aumento da demanda populacional por esses serviços, foi a de simultaneamente reduzir a provisão direta de serviços (incentivando o setor privado e cortando gastos com instituições de caro custeio como os hospitais psiquiátricos) e promover programas integrados de cuidados médicos comunitários. (CARDOSO, 2002, p. 101)

É que, a psiquiatria, enquanto ciência médica, tinha não só finalidades terapêuticas, como também político-administrativas, de controle social e biológico. Em sua obra, RESENDE (1987, p. 60) resume quatro funções à prática psiquiátrica, quais sejam, curar, produzir, normatizar e controlar.

Incontestavelmente, saúde e sanitarismo funcionam como instrumentos úteis de estudo e controle. Engajam setores econômicos (higiene e limpeza, farmacêuticos, nutricionais, etc), delimitam espaços e acessos, e tem o condão de exprimirem, até mesmo em números, as ideologias políticas e sociais da população, conforme foi possível testemunhar, no Brasil, durante a pandemia da COVID-19¹⁴.

Assim, durante os séculos XIX e XX, a psiquiatria, enquanto sinônimo de saúde higiene mental, serviu muito bem à aplicação dos ideais eugenistas, racistas e xenofóbicos, como meio de limpeza social baseada, por vezes, no discurso da cura e da busca pela melhora de uma sociedade enferma, impura e que precisava ser superiorizada.

3. REFORMA PSIQUIÁTRICA BRASILEIRA. POLÍTICA ANTIMANICOMIAL. RAPS E O CONTROLE SOCIAL PELOS PSICOFÁRMACOS

Conforme visto acima, as mudanças na maneira como a psiquiatria estava sendo aplicada no Brasil tiveram início após o golpe militar de 1964 e teve fortes influências previdenciárias,

econômicas e sociais, não se tratando de matéria limitada à saúde, outros interesses governamentais estavam em xeque.

As denúncias, até mesmo pela imprensa, a respeito da situação de violência, abandono e maus-tratos que pairava pelos hospitais psiquiátricos e hospícios, somada às fraudes no sistema de custeio e financiamento do serviço tornaram aquela realidade insustentável.

Ao final dos anos 1970, no Brasil, movimentos, tal qual o dos Trabalhadores em Saúde Mental, entidades e instituições questionam e discutem a reformulação das políticas de saúde mental visando a desinstitucionalização, mudanças no modelo manicomial, transformação dos hospitais e humanização dos tratamentos, por meio de uma rede de atendimento comunitário, cooperativas de trabalho, centros de convivência e moradias assistidas. O propósito era desconstituir a institucionalização ao tempo em que se reconstruía a subjetividade do indivíduo, as relações sociais e a cidadania (AMARAL, 2006, pp. 93-97).

É preciso lembrar que, não se tratava apenas de “abrir as portas dos manicômios”, uma vez que

A angústia do internado quanto à liberação parece apresentar-se, muitas vezes, sob a forma de uma pergunta que apresenta a si mesmo e aos outros: ‘Será que posso me sair bem lá fora?’ (...) Talvez essa perspectiva seja desmoralizante, e seja uma das razões para que os ex-internados frequentemente pensem na possibilidade de ‘voltar’, bem como uma razão para que um número apreciável faça exatamente isso. (GOFFMAN, 1961, p. 66-67)

Na década de 80 para além das críticas ao modelo manicomial e segregador de tratamento, outros processos foram importantes ao movimento de reforma, que incluem a ampliação dos atores sociais ali envolvidos, mudanças de governo, reformulação legislativa e as experiências institucionais bem-sucedidas de uma nova maneira de cuidados em saúde mental (TENÓRIO, 2002, p. 34).

Por ora, as transformações no campo da saúde mental tinham seu perfil estabelecido pelas ações do Ministério da Saúde, que deixava prevalecer um “modelo hospitalocêntrico assistencial-privatista, médico-centrado e medicamentoso, financiado pelo Estado” (DEVERA e COSTA-ROSA, 2007, p. 68).

Durante esse período, reformas progressivas foram feitas em algumas instituições asilares públicas, como, por exemplo, decréscimo do número de pacientes internados por meio de alta ou transferência, implementação de melhores condições de vida e tratamento no interior dessas instituições, criação de unidades ambulatoriais, e mudanças gerais nos modelos de provisão de serviços por meio da ênfase em medidas preventivas com a incorporação da assistência psiquiátrica à rede básica de saúde e a reintegração do doente mental na família e na comunidade (Delgado 1987; Resende 1987; Vasconcelos 1992). (CARDOSO, 2002, p. 104)

Realizados a I Conferência Nacional de Saúde Mental e o II Encontro Nacional dos Trabalhadores em Saúde Mental, em 1987, ano em que, também foi instalado o primeiro Centro de Atenção Psicossocial – CAPS¹⁵ no Brasil. Em 1989, a Secretaria Municipal de Saúde de Santos (SP) inicia processo de intervenção na Casa de Saúde Anchieta, que registrava casos de maus-tratos e mortes de pacientes, e no mesmo ano é apresentado ao Congresso Nacional o Projeto de Lei n. 3.657/89 (Lei da Reforma Psiquiátrica – Lei 10.216/01), sendo no exercício anual seguinte promulgada a Constituição Federal e criado o Sistema Único de Saúde – SUS. Neste período, ainda, são implementados Núcleos de Atenção Psicossocial – NAPS¹⁶, criadas cooperativas, associações e residências aos pacientes que deixavam os hospitais psiquiátricos.

A partir desse e outros marcos é que se percebeu, de forma concreta, as mudanças no sentido de que não se tratava de aperfeiçoar os ambulatórios e hospitais de internação, mas sim de inventar e aplicar novas formas de cuidado “Substituir uma psiquiatria centrada no hospital por uma psiquiatria sustentada em dispositivos diversificados, abertos e de natureza comunitária

ou territorial (TENÓRIO, 2002, p. 35). Com isso, há “redução do número de leitos psiquiátricos, mudanças ideológicas e mudanças na legislação, implantação de instituições substitutivas ao Hospital Psiquiátrico, mudanças culturais na imagem dos sujeitos do sofrimento psíquico, pela população”. (DEVERA e COSTA-ROSA, 2007, p. 71)

Apesar de progressista, à época, Lei 10.216/01 já se mostrava tímida e insuficiente, de modo que, como já estava a ocorrer e permanece até os dias atuais, as Portarias do Ministério da Saúde é que acabavam direcionando as políticas em saúde mental.

Dentre as inúmeras e sucessivas publicações, destaca-se a Portaria n. 3.088, de 23 de dezembro de 2011¹⁷, do Ministério da Saúde, que instituiu Rede de Atenção Psicossocial – RAPS cuja finalidade era a criação, ampliação e articulação de equipamentos de atenção à saúde para o atendimento de pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de drogas (BRASIL, 2011).

A institucionalização de pacientes psiquiátricos, enquanto internação (voluntária, involuntário ou compulsória), passa a ter um caráter subsidiário, transitório e gravoso, sendo indicada quando os recursos extra-hospitalares forem insuficientes (art. 4º da Lei 10.216/01).

Nessa direção, enfrentamos desafios de novas estratégias teórico-metodológicas para lidar com essas dimensões que envolvem a mudança do modelo assistencial em saúde mental, e as atuais ameaças governamentais com a política de desinstitucionalização da saúde mental no Brasil, e também da própria formação acadêmica e científica em nosso meio. (...)

O novo paradigma da atenção psicossocial suscitado pela desinstitucionalização psiquiátrica evoca uma crítica à relação de poder imposta pela instituição psiquiátrica e seus desdobramentos, entre os quais a medicalização social e seus efeitos na vida cotidiana dos sujeitos que sofrem e da necessidade de novas práticas e saberes para enfrentar o problema. (SILVA, 2019, pp. 303-304)

A ideia dos equipamentos de saúde que compõe a RAPS é, de longe, muito mais humana do que a política manicomial aplicada nos séculos XIX e XX. De toda forma, a composição, estruturação e articulação em rede acaba esbarrando naquilo em que boa parte das Polícias Públicas Nacionais tropeça, quis sejam, alta demanda; recursos humanos, financeiros e materiais insuficientes à absorção dessa.

Daí a necessidade de ferramentas e terapêuticas de trabalho que barateiem o serviço, possibilitem um fluxo de atendimentos minimamente compatível ao número de pacientes e gere o resultado social esperado, como é o caso da medicalização¹⁸.

De acordo com Perrusi (2010), a reforma psiquiátrica brasileira é plenamente integrada nessa configuração por meio da disseminação dos psicofármacos, o que pode ser corroborado pelo aumento vertiginoso nos gastos de recursos federais destinados ao pagamento de medicações antipsicóticas atípicas a partir da década de 2000, valores excessivamente altos, se aproximando do custeio federal para toda a rede CAPS. Nesse sentido, a clientela psiquiátrica não precisa mais ser identificada como reclusa no asilo, produzindo internações intermitentes (com duração limitada) e possibilitando a boa parte dos pacientes o uso de serviços extra-hospitalares. (MAGALDI, 2020, 115)

Em comum às terapêuticas está o resultado final e genérico de domínio e o controle dos desviantes, seja em lugares abertos ou fechados, com tratamentos inaceitáveis e violentos ou medicamentos e pacíficos, o importante é que a sociedade civilizada se sinta segura, comportada e tranquila frente à “loucura” alheia e que o Estado consiga bancar politicamente, economicamente e socialmente as ferramentas de controle que estejam sendo aplicadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreende-se que a dificuldade de lidar com aquele que é diferente e a percepção de inferioridade a respeito desse está presente há anos em nossa sociedade. Em um pensar ainda colonizador, há o desejo incansável de prover salvação aos desviados, convertê-los a algo que se imagina ser o correto e aceitável.

Afastar-se da figura do selvagem não é tão inteligente quando se é o próprio selvagem. Infelizmente, conceitos tão próprios do século XIX ainda se fazem presentes no XXI. O desejo de segregação, afastamento e cura ainda são latentes. Ao pobre, que se mantenha nas periferias, afastados dos locais de circulação e beleza, entrando e saindo dos locais pelos acessos de serviço e sendo invisíveis ao quanto for possível. Aos homossexuais, que busquem tratamento, a igreja ou, ao menos, controlem seus desejos e instintos, afinal, ninguém é obrigado a ser exposto à imagem de duas pessoas do mesmo sexo trocando beijos e carícias. Aos idosos improdutivos, as instituições de longa permanência. Aos tidos por loucos, que permaneçam internados, medicados e controlados.

Loucura é observar que a institucionalização dos desviados, com gênese nos pensamentos racistas, xenofóbicos, de eugenia e darwinismo social, não se encerrou no Brasil de forma repentina e como atitude humanitária aos pacientes psiquiátricos, mas sim, o resultado de uma situação política, econômica, previdenciária e social que não conseguia mais ser sustentada e gerida pelo Estado, que suportou a política manicomial até quando foi possível, mesmo quando já se experimentavam mudanças no campo internacional após a Segunda Guerra Mundial. Substitui-se a política pública, capacita-se, equipa-se, vive-se em sociedade de (des)iguais, e o desejo segue sendo o de controle, ordem e higiene social.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Eneida de. A gênese da eugenia e algumas reflexões contemporâneas. PRACS: revista eletrônica de humanidades do curso de ciências sociais da UNIFAP, ISSN 1984-4352 Macapá, v. 12, n. 1, p. 183-198, jan./jun. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/view/5401>>

AMARAL, Marcela Corrêa Martins. Narrativas de reforma psiquiátrica e cidadania no Distrito Federal. 2006. 204 f. Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922006000200020>>

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos - abandono social - desejo. Revista De Antropologia, 51(2), pp. 413-449. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27285>>

BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo científico: sua repercussão na sociedade e na educação brasileiras. Educar, Curitiba: UFPR, nº 12, p. 153-165. 1996.

BRASIL, Ministério da Saúde. Portaria nº 3.088/11. Brasília: Diário Oficial da União. Disponível em: <<https://bityli.com/u4NAd>>

CAPONI, Sandra. Degeneración y eugenesia en la historia de la siquiatria brasileña: Renato Kehl y los heredo-degenerados. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.25, supl., ago. 2018, p.159-178. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-59702018000300010>>

CARDOSO, Marina. Psiquiatria e Antropologia: notas sobre um debate inconcluso. Revista Ilha, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 85-113, 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15033>>

DEVERA, Disete. COSTA-ROSA, Abílio da. Marcos históricos da reforma psiquiátrica brasileira: transformações na legislação, na ideologia e na práxis. Revista de Psicologia da UNESP, v. 06, pp.

60-79, 2007. Disponível em: <<https://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/view/1010>>

DEWULF, Jeroen. Por vozes nunca dantes ouvidas: a viragem pós-colonial nas ciências humanas. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras. 2006. p. 131-140. Disponível em: <<http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/9426>>

DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol; SÁ, Magali Romero. Controvérsias Evolucionistas no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

GASPAR NETO, Verlan. Antropologia biológica: uma breve incursão histórica. Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, 14 (3), e143034, 2017.

GOFFMAN, Erving. Manicômios, Prisões e Conventos. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia, Estudos Culturais e Educação: desafios da modernidade. Pro-Posições, Campinas, SP, v. 19, n. 3, p. 47–82, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643455>>

HOBSBAWM, Eric J. 1917. A era dos impérios. Tradução Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. Disponível em: <<https://bityli.com/3ZNAmo>>

LAPLANTINE, François. Aprender antropologia. François Laplantine; tradução Marie-Agnès Chauvel; São Paulo: Brasiliense, 2003.

MAGALDI, Felipe. O Hotel da Loucura: etnografia de uma política pública de saúde mental no município do Rio de Janeiro. Anuário

Antropológico [Online], v.45 n.2 | 2020. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/aa/5836>>

MANSANERA, Adriano Rodrigues; SILVA, Lúcia Cecília da. Psicol. A influência das idéias higienistas no desenvolvimento da psicologia no Brasil.15(1): 115-137, mar., 2000. Artigo em Português | BVSPS, FIOCRUZ | ID: bps-1139. Disponível em: <<https://www.scielo.br/jj/pe/a/VSY9ddmBqr4ZmNXgDJr6j9g/abstract/?lang=pt#>>

PACHECO E SILVA, Antônio Carlos. Direito à Saúde (Documentos de Atividade Parlamentar). 1934. Apud MOREIRA-ALMEIDA A, SILVA DE ALMEIDA AA, NETO FL. History of "Spiritist madness" in Brazil. *Hist Psychiatry*. 2005;16(61 Pt 1):5-25. – p. 7. Disponível em: <http://www.abpbrasil.org.br/historia/arquivos/history_of_spiritist_madness.pdf>

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. Nas entranhas do contato: notas sobre Antropologia e Colonialismo. *Revista Ñanduty*, [S.l.], v. 4, n. 4, p. 147-166, jul. 2016. ISSN 2317-8590. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/5355>>

PAULIN, Luiz Fernando. TURATO, Egberto Ribeiro. Antecedentes da reforma psiquiátrica no Brasil: as contradições dos anos 1970. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 11(2). pp. 241-58, maio-ago. 2004. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-59702004000200002>>

RESENDE, Heitor. Políticas de Saúde Mental no Brasil: uma visão histórica. 1987. In S. Tundis & N. R. Costa (orgs.), *Cidadania e Loucura: Políticas de Saúde Mental no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes.

ROSA, Gustavo Koetz da. *Altas-Rizoma: relatos de experiências e trajetórias sobre a atenção psicossocial e a desinstitucionalização*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/214357>>

SEIXAS, André. MOTA, André. ZILBREMANN, Monica. A origem da Liga Brasileira de Higiene Mental e seu contexto histórico.

Revista De Psiquiatria Do Rio Grande Do Sul. 2009. 31. 10.1590/S0101-81082009000100015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-81082009000100015>>

SILVA, Thomas Josué. Desinstitucionalização psiquiátrica: produção cultural na diversidade. PRÂKSIS (FEEVALE), v. 2, p. 301-314, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.25112/rpr.v2i0.1773>>

TENÓRIO, Fernando. A reforma psiquiátrica brasileira, da década de 1980 aos dias atuais: história e conceito. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, vol. 9(1):25-59, jan.-abr. 2002. Disponível em <<https://doi.org/10.1590/S0104-59702002000100003>>

WEGNER, Robert; SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Eugenia ‘negativa’, psiquiatria e catolicismo: embates em torno da esterilização eugênica no Brasil. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.20, n.1, jan.-mar. 2013, p.263-288. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-59702013005000001>>

NOTAS

[1] Acresce que a atividade patriarcal dos padres, embora exercida, muitas vezes, em condições morais desfavoráveis, trouxe à formação do Brasil a contribuição de um elemento social e eugenicamente superior. Homens das melhores famílias e da mais alta capacidade intelectual. Indivíduos educados e alimentados como nenhuma outra classe, em geral transmitiram aos descendentes brancos, e mesmo mestiços, essa sua superioridade ancestral e de vantagens sociais. Inclusive a da cultura intelectual e a de riqueza. (2003, p. 283).

[2] Lembra Franz Boas que, admitida possibilidade da eugenia eliminar os elementos indesejáveis de uma sociedade, a seleção eugênica deixaria de suprimir as condições sociais responsáveis pelos proletariados miseráveis - gente doente e mal nutrida; e persistindo tais condições sociais, de novo se formariam os mesmos proletariados. (FREYRE, 2003, p. 16)

[3] Seu grande mentor foi o filósofo inglês Herbert Spencer (1820-1903) (...). O darwinismo social considera que os seres humanos são, por natureza,

desiguais, ou seja, dotadores de diversas aptidões inatas, algumas superiores, outras inferiores. A vida na sociedade humana é uma luta 'natural' pela vida, portanto é normal que os mais aptos vençam, ou seja, tenham sucesso, fiquem ricos, tenham acesso ao poder social, econômico e político; da mesma forma, é normal que os menos aptos fracassem, não fiquem ricos, não tenham acesso a qualquer a qualquer forma de poder. Além disso, Spencer argumentava que o processo natural da seleção biossociológica das elites era prejudicado pelo Estado, com a adoção de medidas sociais de ajuda aos pobres. (BOLSANELLO, 1996, p. 155)

[4] Bastam algumas propagandas, algumas inverdades de caráter pseudocientífico, mas ditas com seriedade e com o aval desta ou daquela personalidade, para que esta visão de mundo de torne aceita e para que surja o preconceito, que logo se converte em prática inconsciente, natural e cotidiana, e além do mais, persistente. (BOLSANELLO, 1996, pp. 162-163)

[5] Entretanto, se esquece que "Essa atitude, que consiste em expulsar da cultura, isto é, para a natureza todos aqueles que não participam da faixa de humanidade a qual pertencemos e com a qual nos identificamos, é, como lembra Lévi-Strauss, a mais comum a toda a humanidade, e, em especial, a mais característica dos "selvagens". (LAPLANTINE, 2003, pp. 27-28).

[6] "(...) la "ley de esterilización", tuvo un importante impacto en la siquiatria mundial, articulándose sin dificultad con los argumentos defendidos por los teóricos de la degeneración que, en las últimas décadas del siglo XIX e inicios del siglo XX, habían dejado un fuerte impacto en la siquiatria mundial" (CAPONI, 2018, p. 162)

[7] No Hospício D. Pedro II, os doentes eram vítimas das camisolas de força, os jejuns impostos, as cacetadas, os maus tratos e até o assassinato. Em Olinda, em alguns anos, a mortalidade ultrapassou os 50% da população internada e no Pará o beribéri era uma das mais importantes causas da morte. (RESENDE, 1987, p. 39)

[8] Sobre a LBHM, BOLSANELLO explicita que, essa "encerra em seu âmago tanto idéias eugênicas como darwinista sociais e racistas. De acordo com Costa (1992), a eugenia para os psiquiatras 'a maneira científica e psiquiátrica de resolver a confusão moral, racial e social existente no Brasil, sem no entanto, abdicarem de seus status profissional'." (1996, p. 162).

[9] "(...) Em 1941 o Brasil possuía 62 hospitais psiquiátricos, sendo 23 públicos (37,1%) e 39 privados (62,9%). (...) Notava-se, no entanto, um crescimento de 24,9% dos leitos psiquiátricos privados e uma diminuição

de 75,1% dos leitos públicos. Analisando-se tais dados, observa-se que, apesar do crescimento de leitos privados no período de 20 anos, eles significavam apenas um quarto do total dos leitos psiquiátricos do país. Mas quando se observam os números dos 20 anos seguintes (1961 a 1981), percebe-se que o quadro se modificou completamente: em 1981 os hospitais privados eram responsáveis por 70,6% dos leitos, enquanto os hospitais públicos possuíam apenas 29,4% (idem, ibidem; Nascimento, 1991).” (PAULIN e TURATO, 2004, p. 245)

[10] O panorama geral da assistência psiquiátrica era sombrio; o poder público muito pouco ou quase nada fazia, e o movimento internacional de desinstitucionalização do pós-guerra não repercutiu no país de maneira significativa (CERQUEIRA, 1989). (DEVERA e COSTA-ROSA, 2007, p. 63).

[11] Os hospitais psiquiátricos particulares ampliaram-se para estabelecer convênios com a Previdência Social, tornando assim os hospitais públicos cada vez menos significativos em termos de atendimento. Algum tempo depois, praticamente todos os hospitais psiquiátricos, públicos ou privados, estavam conveniados. (PAULIN e TURATO, 2004, p. 247)

[12] (...) a ênfase do sistema de atenção à saúde deveria recair sobre o aspecto preventivo, a ser realizado por meio da extensão dos cuidados primários para as periferias urbanas e zonas rurais. Foi também proposto um modelo de assistência médica baseado numa estrutura regional e hierárquica que deveria ser capaz de integrar a "rede médico-sanitária" com a já existente "rede médico-hospitalar". (CARDOSO, 2002, p. 103)

[13] A situação deteriorada dos hospitais públicos levou ao 'discurso da competência', exposto pelos empresários privados. Valeria a pena investir em grandes hospitais públicos superlotados, inadequados, pouco terapêuticos e ineficazes para a cura dos doentes. (PAULIN e TURATO, 2004, p. 247)

[14] Descrédito na ciência; crença em protocolos/tratamentos preventivos sem comprovação científica; negacionismo frente à necessidade de isolamento social e vacinação em massa.

[15] Sabe-se que os Centros de Atenção Psicossocial, produtos da reforma psiquiátrica em curso no Brasil tiveram o objetivo de materializar o centro do cuidado em saúde mental em outro lugar, deslocando o hospital para a margem desse campo. (ROSA, 2019, p. 25)

[16] Os NAPS/CAPS constituem-se em unidades de saúde e que oferecem atendimento intermediários entre o regime ambulatorial e a internação

hospitalar, pode ser, ainda, a porta de entrada de serviços de atenção à saúde mental. (AMARAL, 2006, pp. 108-109)

[17] Com a publicação da Portaria de Consolidação nº 3, de 28 de setembro de 2017, o texto do ANEXO V é que passou a normatizar a Rede de Atenção Psicossocial – RAPS, com poucas e alterações muito pontuais da origem PRT MS/GM 3088/2011.

[18] “(...) A distribuição de psicotrópicos cresceu de 0,1% em 1995 para 15,5% em 2005. 75% dos gastos com medicamentos neste período foram com novas drogas antipsicóticas. É importante ressaltar que, nesses dez anos, o crescimento na alocação de recursos para medicação foi acompanhado por um decréscimo no número de psiquiatras contratados e que, no geral, as despesas com saúde mental diminuíram 26,7%. Ao longo do trabalho de campo com Catarina, comecei a me perguntar acerca das comunidades antropológicas e das maneiras de pensar e de viver que emergiram na onda dessa ‘farmacologização’ da saúde mental a serviço de uma forma difusa de governança e expansão de mercado (Biehl, 2005)” (BIEHL, 2008, p. 417)

DAS AGULHAS NEGRAS À PRESIDÊNCIA: UM PARALELO ENTRE A DITADURA, DESAPARECIDOS FORÇADOS E DEMOCRACIA

Mateus Ferrari Luz

Resumo: Este artigo apresenta uma avaliação teórica que parte das descobertas realizadas em uma pesquisa como aluno especial de mestrado, defendida na área de Antropologia Física e Forense, com o objetivo de investigar o passado do atual Presidente da República do Brasil desde sua formação em uma academia militar até os dias atuais. A pesquisa que serve com base para este trabalho possibilita uma articulação entre os momentos históricos, ajudando a formar partes do mosaico que compõe as atitudes antidemocráticas vivenciadas na presidência, sua forte conexão com o passado violento da ditadura militar, os objetivos escusos da grande ascensão dos fardados na gerência da coisa pública e uma possível esperança na justiça de transição brasileira. A metodologia de pesquisa seguiu uma opção exploratória, mediante análise bibliográfica e histórica, seguindo o método hipotético-dedutivo.

Palavras-chave: ditadura; desaparecimento forçado; justiça de transição; militarismo.

INTRODUÇÃO

O presente artigo propõe inicialmente uma análise sobre a formação militar do presidente da República Jair Messias Bolsonaro, quando então era cadete na Academia Militar das Agulhas Negras, embasada nas pesquisas de campo feitas por Castro (2004) dentro da instituição.

Trata-se uma avaliação que busca apontar quem eram os professores de Bolsonaro durante seu percurso de formação, bem como compreender como se desenvolveu a construção de seu espírito militar, do modelo de professores que lecionavam na

academia durante o período da ditadura militar brasileira, conectando a importância daquela fase com a atual metodologia antidemocrática de gestão presidencial.

Em um segundo momento, destaca-se o crescimento expressivo de militares ocupando os mais diversos cargos de controle dentro de diversas áreas da administração, conformando assim uma militarização da gestão pública (NOZAKI, 2021), e quais os desdobramentos desse crescimento na manutenção do poder.

Por fim, buscou-se avaliar de que forma a educação militar de Bolsonaro e seu atual estilo excêntrico de política, em conjunto com determinada ala das Forças Armadas, somado ao aparelhamento castrense da coisa pública, influenciam a população brasileira mitificando as atrocidades do passado e reforçam violações de legislações internacionais humanitárias, na contramão da justiça de transição brasileira.

1. FORMAÇÃO MILITAR DO CAPITÃO PRESIDENTE

Hoje o atual cargo de Presidente da República Federativa do Brasil é ocupado por Jair Messias Bolsonaro, chefe máximo do Poder Executivo. Dentre suas várias atribuições, como chefe de Estado, é o comandante supremo das Forças Armadas; já como chefe de Governo, cabe a ele nomear os Comandantes da Marinha, do Exército e da Aeronáutica e promover os seus oficiais-generais.

Eventualmente, o ofício de mais alto prestígio no nosso país que tem um regime presidencialista, vem sendo usado como palco para propagação de uma ideologia que remonta o período de Ditadura brasileira de 1964. Assim, para apontar as conexões entre Jair Bolsonaro e o golpe militar, em um primeiro momento, se faz necessário revisar o seu passado. Sua formação militar é um forte alicerce que, dentre outros, estrutura seus atos antidemocráticos e sua inclinação ao autoritarismo.

Jair Messias Bolsonaro ingressou sua vida no Exército em 8 março de 1973, quando então tinha 18 anos de idade, incorporando a Escola Preparatória de Cadetes do Exército (EsPCEX). Teve

desempenho regular na Escola, sendo que no final daquele mesmo ano prestou o concurso para a Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN), onde foi aprovado.

Seu ingresso efetivo na Aman foi em 10 de março de 1974, com outros 426 alunos. Compunham aquela turma o atual Presidente da República, Bolsonaro; o ex-comandante do Exército, Edson Leal Pujol; seu chefe de Estado Maior, Paulo Humberto de Oliveira; o chefe do Departamento de Educação e Cultura do Exército, Mauro Cesar Lourena Cid; o comandante militar do Norte, Carlos Alberto Barcellos; e o atual presidente do Clube Militar, Eduardo José Barbosa.

Importante notar que àquela turma de 1974 lecionavam militares que participaram dos combates contra a Guerrilha do Araguaia, na década de 1970. Segundo reportagem da Folha de São Paulo (Gomide, 2009), “os instrutores que derrotaram a guerrilha comunista eram adorados pelos alunos”, contou um coronel da reserva. Bolsonaro também comentou ao jornal, disse que as aulas sobre o combate aos guerrilheiros do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), no sul do Pará, mostraram aos cadetes as intenções “daquela cambada comunista”.

Jair, então deputado federal, contou também que além das aulas sobre o Araguaia os alunos receberam instruções nas matas do Parque Nacional de Itatiaia, vizinho a Resende/RJ, com simulação de combates antiguerrilha. Bolsonaro, então, fechou seu último ano na Aman com conceito B, em 1977, com 22 anos de idade. Na cerimônia de encerramento de curso, o general Ernesto Geisel esteve presente e discursou aos formandos. Geisel foi Presidente do Brasil entre 1974 e 1979, o quarto na sucessão da ditadura militar brasileira, momento em que o país passava por uma abertura política “lenta, gradual e segura” rumo a redemocratização.

Esse período de formação militar é um marco na vida daquele que escolhe trilhar seus sonhos com os coturnos pretos. Segundo Castro (2004, p.41), “a academia é claramente vista como um local de passagem, um estágio a ser superado”, onde o espírito militar é

desenvolvido. É nessa fase de adaptação que o aluno convive diariamente com hierarquia e disciplina, tudo devidamente regulado pelas Normas Gerais de Ação (NGA) que prescrevem detalhadamente condutas a serem seguidas, tanto dentro quanto fora da instituição.

Além das regras contidas nas NGA, existem também condutas morais e éticas que não constam escritas em regramento nenhum. O exemplo que mais caracteriza essa situação são os trotes, aplicados entre os aspirantes (4º ano) e os bichos (1º ano), ou seja, dentro de um quadro hierárquico estabelecido entre os alunos do último ano de formação e os calouros do primeiro ano.

De forma geral, o trote tem um caráter negativo, com a prática de agressões físicas, psicológicas e vexatórias. Entretanto, os superiores hierárquicos dentro da instituição fazem vista grossa em relação aos trotes. Muitos deles, e também os próprios alunos, percebem essa prática como algo positivo desde que praticado dentro das “regras do jogo”. Castro (2004, p. 36) observou que o trote dentro da Aman não era recebido apenas como uma humilhação ou uma imposição hierárquica, mas também como um momento de descontração onde criavam-se laços de amizade, de camaradagem, e se definiam as posições de superioridade e o status passageiro daquela situação constrangedora.

Em uma breve análise, apesar dessa prática ter características vexatórias e de imposição de poder hierárquico, também é aceita e tida como necessária à formação do cadete. Além disso, interessante notar que essa experiência agasalha a questão do tempo militar, onde a referida situação humilhante é apenas passageira e necessária a uma ascensão rumo à posição hierárquica onde o atual aluno passará a comandar o trote, e posteriormente ingressará nos demais postos da carreira militar – passará a ter mais poder.

Assim, é dentro desse ambiente que vários fatores contribuem para a formação do espírito militar: a separação entre a vida civil e a vida castrense, o respeito a hierarquia, a disciplina e ao tempo, aos trotes e a amizade especial desenvolvida entre os companheiros de farda. Desde a sua formação dentro da Aman, o militar adquire e

desenvolve as características necessárias para defender sua Pátria, tanto coletivamente, num ânimo de camaradagem, mas também individualmente, entendendo o seu devido local dentro da hierarquia.

Observou-se, então, que o atual Presidente da República teve sua formação militar na AMAN (1974-77), sendo que posteriormente ascendeu ao posto de Capitão em 1983, quando tinha 28 anos de idade. Mais recentemente, em março de 2015, deixou de ser militar da reserva e passou a ser Capitão reformado do Exército.

Hoje, com 66 anos de idade, sua memória em relação ao período de academia é sempre lembrada com entusiasmo e paixão. Em agosto de 2021, quando Bolsonaro discursou na entrega do espadim aos cadetes, disse que “essa escola é uma vida para todos nós!”. Ainda, em seu último convite de casamento citou a Academia, como aponta Malkouf:

Ele gostou tanto dos anos passados na academia militar que fez menção ao período no convite de seu casamento com Michelle, em 21 de março de 2013. Está lá: “Deste relacionamento brotou um sentimento que me fez voltar aos tempos de cadete na Aman, em Resende. Tudo passou a ser diferente, a esperança e a alegria de viver brotaram de tal forma que ainda hoje me pergunto se tudo isso é verdade”. (MALKOUF, 2019, p. 34)

Apesar desse sentimento lírico, o atual Presidente teve uma formação notadamente dentro de uma escola militar, durante o período crítico de um regime político imposto por ditadores e, ainda, sob a tutoria de superiores hierárquicos que tiveram efetiva participação nos quadros da ditadura militar brasileira. Conquistou prestígio através do oficialato, ascendeu ao posto de Capitão justamente por antiguidade, soube esperar o tempo militar.

Movimentos ditatoriais são sempre uma afronta clara à democracia, e não foi diferente no Brasil de 1964-85. Assim, Fausto (2002, p. 257) explica que “embora o poder real se deslocasse para

outras esferas e os princípios básicos da democracia fossem violados, o regime quase nunca assumiu expressamente sua feição autoritária”. Foi um movimento que, aparentemente, havia sido determinado para combater a corrupção e o comunismo, restaurador da democracia brasileira.

Ao que tudo indica, as atuais demonstrações de atos antidemocráticos fomentadas pelo representante do mais alto cargo dentro do Poder Executivo brasileiro, foram nutridas já no período de sua formação escolar-militar. Seus professores foram ditadores que influenciaram toda uma massa castrense. Isso era algo presente dentro da Aman, onde os alunos/cadetes se espelhavam nos professores/ditadores, estes que normalizavam aquele momento político resguardados pelas mais obscuras justificativas.

O propósito dessas reflexões sobre a hierarquia militar e sobre os professores da Aman na década de 70, faz-se importante para compreensão de que embora os oficiais superiores fossem vistos pelos cadetes como aqueles que detinham o poder, que os pressionavam e castigavam, por outro lado eram modelos daquilo que os cadetes um dia pretendiam vir a ser (Castro, 2004, p. 27).

Além disso, as academias de ensino são formadoras de opinião, mas somente o são, pois, ideias e conceitos são reproduzidos por professores. Assim, restou demonstrada a utilização dos cargos das Forças Armadas para o ensinamento aos cadetes da necessidade de neutralização daquele “inimigo subversivo” que atentava contra o Estado brasileiro à época.

Fato é que o combate ao suposto inimigo interno, levou ao desaparecimento forçado de diversos cidadãos brasileiros, vítimas da ditadura, e tudo isso legitimado e reproduzido pelos militares sob as escusas da defesa nacional contra o comunismo. Bolsonaro fez parte desse método educacional, eficaz pelo seu rigor disciplinar, mas débil nas justificativas de extermínio aos dissidentes daquele regime. Diante disso, não se sustenta que a atuação do Presidente hoje, em demonstração de apreço ao regime da ditadura, tenha vindo exclusivamente da Aman e de sua carreira militar, mas com certeza

esses foram marcos na formação de sua opinião que o acompanha e que externa corriqueiramente ao público.

Como veremos adiante, suas manifestações pró-ditadura evocam os mais perversos momentos do regime, são proferidas em diversos meios de comunicação, emitidas pela pessoa que ocupa o cargo de Presidente do Brasil e que já ocupou o posto de Capitão do Exército e de Deputado Federal. Com efeito, esses atos tem um elevadíssimo alcance de público e acabam fomentando ainda mais o que a ditadura objetivou no passado: o combate mortal aos comunistas, aos grupos políticos de esquerda, as classes mais baixas e as minorias em geral.

2. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, SUA COMPOSIÇÃO MILITAR E O “PASSA PANO”

Dentro da Nova República, é visível a presença dos militares em vários setores da administração federal, contudo, essa presença cresceu intensamente nos últimos anos. Assim aponta Nozaki (2021, p. 9), sendo que de 2018 a 2020 o número de militares cedidos para cargos civis no governo Bolsonaro aumentou cerca de 55%, o que conforma uma tendência à militarização da gestão pública. Em 2019 eram 3.515 cedidos, já em 2020 foram 6.157 militares nessa situação.

Esse crescimento ostensivo se reflete nos Ministérios, que tiveram metade de suas pastas ocupadas por militares até o final de 2020. São funções estratégicas, de gestão, planejamento, orçamento, logística, comunicação e até mesmo de educação. Soma-se a isso sua elevada participação dentro de empresas estatais, bem como a utilização da patente militar para conquistarem votos e prestígio perante a sociedade. Ou seja, os militares detêm grande importância em vários setores políticos, industriais, de controle, de investimento e de crescimento econômico do país, seu poder é de fato expressivo.

Assim, Nozaki conclui que:

Além de exercerem papel fundamental na vitória e na assunção de Bolsonaro, os militares conformaram o grupo que ocupou a estrutura do Estado de maneira mais estratégica e intensa, tal posicionamento tornou essa corporação um ator privilegiado para influenciar e mediar conflitos nas mais diversas áreas do governo. (NOZAKI, 2021, p. 19)

Essa influência na mediação de conflitos é evidente quando nos deparamos com as mais absurdas declarações vindas do Executivo. Que o atual presidente é uma figura autoritária, disso não se duvida, mas suportar a defesa de crimes e atos atentatórios contra a humanidade é inadmissível. A camaradagem dos militares que hoje ocupam o poder impõe sua voz, e a ordem sempre é a de “passar o pano”.

Entre os meses de abril e julho de 2020, foram cerca de 12 manifestações antidemocráticas que contaram com o aval do Presidente. Eram exigidos, por exemplo, o fechamento do Supremo Tribunal Federal (STF) e do Congresso Nacional, cartazes pediam “intervenção militar com Bolsonaro no poder”, o regresso do Ato Institucional número 5 (AI-5) e censura a alguns veículos de comunicação. Não poderiam faltar também críticas a partidos de esquerda e contra as medidas de isolamento social em decorrência do coronavírus.

São diversos os discursos autoritários de Bolsonaro, inclusive alguns enquadrados como crimes de responsabilidade: em 2019, determinou ao Ministério da Defesa a comemoração em referência ao dia 31 de março de 1964, aniversário de 55 anos da ditadura; em julho de 2019 censurou a Ancine, impondo “filtros”; em abril de 2020, publicamente relatou sua interferência na Polícia Federal em busca de objetivos particulares; em maio de 2020, ameaçou não cumprir decisões do STF, o que conduziu a nota pública assinada pelo ministro-chefe do Gabinete de Segurança Institucional (GSI) que falava em “consequências imprevisíveis” caso o Supremo determinasse a apreensão do celular de Bolsonaro, num claro tom de ameaça.

Retrocedendo um pouco, em abril de 2016, quando Jair ocupava o cargo de Deputado Federal, na votação que definia o impeachment da ex-presidente Dilma Rousseff dentro da Câmara, disse no plenário que votou a favor do impeachment “pela memória do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff”. Ustra, que faleceu em outubro de 2015, foi condenado em 2008 através de uma sentença declaratória por atos de sequestro e tortura durante o regime militar. Em agosto de 2021, mesmo após sua morte, foi elevado ao posto de marechal.

Outras referências de Bolsonaro em defesa aos ditadores também atacavam diretamente os familiares dos desaparecidos e mortos pelo regime. Um de seus atos mais perversos ocorreu em 2009, quando o então deputado foi denunciado por afixar na porta de seu gabinete um cartaz que dizia: “Desaparecidos do Araguaia. Quem procura [osso] é [cachorro]”. Esse texto fazia alusão ao início do Grupo de Trabalho Tocantins, constituído naquele ano para buscar e identificar os corpos dos desaparecidos do Araguaia.

Em entrevista ao canal UOL Notícias (Locatelli, 2009), Bolsonaro ainda afirmou não ter medo de ser cassado ou reprimido: “Eu tenho imunidade para que? Com certeza não é para se juntar a essa esquerda”. Ainda, humilhante foi a declaração de Bolsonaro ao comentar publicamente que “Um dia, se o presidente da OAB [Felipe Santa Cruz¹ quiser saber como é que o pai dele desapareceu no período militar, eu conto. Ele não vai querer ouvir a verdade. Eu conto pra ele”. Nesse episódio, claramente asqueroso, novamente a cúpula militar em nada se manifestou.

É notório que o atual presidente tem um histórico de defesa à ditadura, que idolatra seus camaradas militares e que não tem medo de ser punido por seus atos criminosos, antes por ter imunidade como parlamentar e, hoje, resguardado por seus amigos de farda na Esplanada dos Ministérios. Bolsonaro parece se preocupar mais com questões tangentes ao seu cargo de Chefe do poder executivo, do que com a execução de suas tarefas do mundo real.

Nesse sentido, Nassar (2020, p. 35) entende que Bolsonaro detém um intelecto simplório e incapaz de compreender o que o

cargo de presidente do Brasil representa, diante de toda sua complexidade e importância do ofício face ao povo brasileiro. Quanto mais banal for o pensamento presidencial, quanto mais se aproxima e se mescla ao passado ditatorial, mais longe o país fica de um líder digno.

3. COMPROMISSO COM UM PASSADO VIOLENTO E JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

Os atuais donos do poder são os mesmos algozes do passado ditatorial. Eles mudaram de nome, mas não mudaram seu compromisso violento em busca da manutenção de sua autoridade. Como demonstrado, essa cúpula – que controla os mais diversos setores da sociedade brasileira – é majoritariamente composta por militares que mantêm Bolsonaro como testa de ferro.

Para controlarem, entretanto, precisam convencer a população de que são legítimos. Assim, necessitam reformular, ou mesmo apagar, rastros violentos do passado. Precisam destruir os vestígios deixados pela violência e pela tortura, para construir e manterem sua forma autoritária de ditar as regras, sendo que o mais importante episódio a ser destruído é o dos desaparecidos forçados.

Em uma definição bastante genérica, e a margem das divergências doutrinárias, o crime de desaparecimento forçado de pessoas é considerado com crime contra a humanidade, definido no Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional: “Por ‘desaparecimento forçado de pessoas’ entende-se a detenção, a prisão ou o seqüestro de pessoas por um Estado ou uma organização política ou com a autorização, o apoio ou a concordância destes, seguidos de recusa a reconhecer tal estado de privação de liberdade ou a prestar qualquer informação sobre a situação ou localização dessas pessoas, com o propósito de lhes negar a proteção da lei por um prolongado período de tempo”.

A tortura exercida pelos militares durante a ditadura deixou marcas, muitas delas registradas nos ossos encontrados em valas

clandestinas. A exemplo disso, temos a vala clandestina no Cemitério Dom Bosco, no bairro de Perus, em São Paulo – a Vala de Perus. O local foi denunciado a público em setembro de 1990, quando lá foram encontradas mais de mil ossadas depositadas de forma ilegal, algumas já identificadas e pertencentes a desaparecidos executados pelo regime na década de 1970.

Como discorre Vannuchi (2021, p. 20), a perversidade do Estado patrocinou o extermínio, a ocultação de cadáveres e o desaparecimento forçado de opositores ao regime militar, mas também o fez contra pessoas pretas, pobres e de classe social mais baixa. Exatamente como ainda faz hoje, em grande parte através de agentes policiais que atuam arbitrariamente no sumiço de milhares de corpos, sob as escusas do combate à criminalidade contra aqueles que estão à margem da sociedade.

No decorrer desses 30 anos após a abertura da Vala de Perus, percebeu-se o constante descaso com aquelas vítimas, vários trabalhos investigativos foram interrompidos e verbas cortadas. Equipamentos de análise foram negligenciados aos peritos, a demora em obter as análises laboratoriais e a continua desinformação constroem ainda mais os parentes das vítimas.

O Estado foi omissor não apenas na questão de Perus, mas também em relação aos ossos encontrados no Cemitério Ricardo de Albuquerque (Rio de Janeiro), nos cemitérios de Santo Amaro e da Várzea (Recife), bem como em relação aos corpos do Araguaia (Tocantins), como apontou o relatório final da Comissão Nacional da Verdade (2014). Em verdade, nestes casos, o Estado não foi omissor apenas por ter exercido intencionalmente o desaparecimento forçado de seres humanos, mas sim um autor contumaz de diversos crimes contra a humanidade.

Exemplo do atraso brasileiro ficou demonstrado pela demora em se iniciar uma Comissão da Verdade, que apenas foi instalada no final de 2011, no governo de Dilma Rousseff (um governo considerado de “esquerda”). Nesse sentido, a Argentina instalou sua Comissão da Verdade em dezembro de 1983 e a concluiu em 1984, logo no início do governo do primeiro presidente civil após a

ditadura. Já o Chile fez o mesmo em 1990, também no primeiro governo democrático após o regime ditatorial.

Percebe-se assim que o atual compromisso de Bolsonaro com o passado violento da ditadura visa não apenas reafirmar a antiga ideia de um combate contra o suposto “inimigo subversivo” que assola a segurança do Brasil, mas também focar na manutenção do seu método excêntrico de regência, onde a bagunça e o desgoverno são chave fundamental para fomentar sua massa de seguidores e mascarar crimes do passado. O que na verdade importa é Bolsonaro passar a imagem de que está desafiando criminosos para proteger a população indefesa.

Dessa forma, Nassar (2021, p.42) explica que tanto o comunismo internacional quanto o socialismo são atacados por Bolsonaro “em uma estratégia de antagonizar contra inimigos invisíveis para amedrontar a população com a possibilidade de o ‘Brasil virar uma Venezuela’ com uma eventual volta das esquerdas ao poder. Além disso, o apoio do setor militar é peça fundamental nesse objetivo, por isso tem-se atualmente o maior quadro de fardados que compõe diversos setores primordiais dentro das esferas político-econômicas do Brasil.

Essa forma de governo ajuda a impedir a eficácia das sentenças condenatórias proferidas por cortes internacionais contra a omissão do Estado brasileiro, afinal, sentenças são imperativos legais, são ordens judiciais que devem ser cumpridas. Em novembro de 2010, a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) condenou por unanimidade o Brasil (Caso Gomes Lund e outros): “O Estado é responsável pelo desaparecimento forçado e, portanto, pela violação dos direitos ao reconhecimento da personalidade jurídica, à vida, à integridade pessoal e à liberdade pessoal”, diz a sentença.

A sentença definiu ainda que o Estado havia descumprido a obrigação de adequar seu direito interno à Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH), à qual aderiu em 1992. A total inexistência de punição aos torturadores e a própria omissão do judiciário brasileiro quanto aos crimes, combinadas à Lei de

Anistia, mostravam-se anacrônicas e conflitantes com a CADH. Neste sentido, a sentença reiterou a responsabilidade do Brasil “pela violação dos direitos às garantias judiciais e à proteção judicial” e “pela falta de investigação dos fatos do presente caso, bem como pela falta de julgamento e sanção dos responsáveis”.

Hoje, essa violação no cumprimento das sentenças é reforçada constantemente pelos atos antidemocráticos, pelas palavras desumanas proferidas e pela massa de seguidores que apoiam o presidente. Um dos últimos atos nesse sentido, foi a promulgação do Decreto 9.759/2019 do presidente Jair Bolsonaro que ameaçava extinguir o Grupo de Trabalho Perus. O GTP ainda continua seus trabalhos forenses pois tem amparo jurídico, baseado em acordo de convênio entre a União, a Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e a Prefeitura de São Paulo.

Apesar do retrocesso que o bolsonarismo impõe em face da chamada justiça de transição, em junho de 2021 a 9ª Vara Criminal Federal de São Paulo condenou penalmente Carlos Alberto Augusto (Carlinhos Metralha). Ele foi o primeiro réu a ser condenado criminalmente por atuar na perseguição de opositores políticos durante a ditadura militar brasileira. A sentença histórica, proferida pelo Juiz Federal Sílvio César Arouck, é a primeira no Brasil que condena um agente da ditadura, bem como a primeira que reconhece os crimes da ditadura militar brasileira como crimes contra a humanidade².

Claramente ainda somos assolados pelas constantes tentativas em se apagar da memória o passado cruel da ditadura, e para isso existem interesses perversos num compromisso com esse passado violento. A justiça de transição, que pode ser compreendida a partir de quatro grandes pilares, a saber: a garantia do direito à verdade e à memória; as reformas institucionais; as reparações individuais e; a responsabilização de agentes da ditadura, não pode restar esquecida e apagada por pessoas que tem conexão com esse passado, tampouco deve ser dissimulada por aqueles que são incapazes de assumir a responsabilidade do autoritarismo pretérito que passou a ser cotidiano na atualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma comparação através das pesquisas feitas por Castro (2004), percebe-se que o espírito militar desenvolvido por Jair Messias Bolsonaro teve forte influência de seus professores da Aman na década de 70, que em boa parte eram oficiais ativos nas atrocidades perpetradas durante os combates no Araguaia e demais momentos perversos do regime militar brasileiro. Considerando que esse espírito constrói a identidade social do militar, a qual é moldada pelos ensinamentos e pela camaradagem desenvolvida entre os fardados, percebe-se uma forte conexão entre o histórico de iniquidades proferidas por Bolsonaro e sua atual gestão presidencial.

As dezenas de manifestações públicas em apologia ao que a ditadura proporcionou de mais terrível, são ainda corroboradas pelo “passa pano” de seus colegas de farda, que hoje compõe o grupo político que domina o poder na cúpula central da República brasileira. Soma-se a isso o fato de ser uma figura excêntrica, que também busca agradar parcela de empresários que mantem interesses econômicos similares aos dos oficiais de alta patente, os generais que governam o país e que tem forte poder político-econômico.

Partindo desse paralelismo entre a ditadura e o bolsonarismo, fica evidente o retrocesso brasileiro no esforço em resolver a situação das vítimas da ditadura e de seus familiares em busca da verdade, da reparação e da responsabilização dos culpados, pilares da justiça de transição. Nesse passo, o desaparecimento forçado de pessoas durante o regime revela o quanto é equivocado o argumento negacionista (uma tendência atual) de que a ditadura militar só foi ruim para quem “mereceu”, para quem era “terrorista”, afinal, mais de mil corpos ocultados na vala clandestina de Perus não eram de militantes políticos, mas de outras vítimas do Estado (pretos, pobres, invisíveis) – não muito diferente da necropolítica definida por Achille Mbembe.

Por fim, falta à nossa recente democracia a percepção de que o Estado atuou, e ainda atua, de forma perversa, criminosa, violando direitos, se omitindo em diversos momentos e em relação a diversos temas e episódios. A exemplo disso, a ocultação de corpos em valas clandestinas é amostra evidente do descaso. A demora em proceder com a análise das ossadas é outro, sendo imperioso buscar maior mobilização social e ampliar a visibilidade sobre essa temática.

O mosaico que impede a efetivação de sentenças judiciais condenatórias, e que tem Bolsonaro com uma de suas diversas peças, complementado pela inconveniente Lei de Anistia, teve recentemente uma possível luz que pode abrir caminho para o progresso da justiça de transição brasileira, com a condenação penal de Carlos Alberto Augusto em 2021, para que realmente se possa dizer a esse passado: “nunca mais!”

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Catarina. Relembre 7 vezes em que o governo Bolsonaro se espelhou no Brasil da ditadura militar. Brasil de Fato, Belém, 31 de mar. 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/03/31/relembre-7-vezes-em-que-o-governo-bolsonaro-se-espelhou-no-brasil-da-ditadura-militar>>

CASTRO, Celso. O Espírito Militar. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Memórias Reveladas: relatório da Comissão Nacional da Verdade, 2014. Página inicial. Disponível em: <<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br>>

CONVENÇÃO Interamericana sobre o desaparecimento forçado de pessoas. Organização dos Estados Americanos, Assembleia Geral, 1994. Disponível em: <<http://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/k.desaparecimento.htm>>

FAUSTO, Boris. História Concisa do Brasil. 1 ed. 1. Reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

GOMIDE, Raphael. Araguaia era referência em aulas do Exército. Folha de S. Paulo, São Paulo, 26 de jul. 2009. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2607200906.htm>>

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. Como as democracias morrem. Tradução: Renato Aguiar. 1 ed. São Paulo: Zahar, 2018.

LOCATELLI, Piero. PCdoB pede processo contra Bolsonaro por cartaz polêmico. UOL Notícias, Brasília, 28 de mai. 2009. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/2009/05/28/ult5773u1291.htm>>

MAKLOUF CARVALHO, Luiz. O cadete e o capitão: A vida de Jair Bolsonaro no quartel. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2019.

NASSAR, Leonardo. E daí!? Desmitificando a farsa Bolsonaro. 1 ed. Andradina: Meraki, 2020.

NOZAKI, William. A militarização da Administração Pública no Brasil: projeto de nação ou projeto de poder? Brasília: Fórum Nacional Permanente de Carreiras Típicas de Estado, 2021.

SENTENÇA caso Gomes Lund e outros (“Guerrilha do Araguaia”) vs. Brasil. Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2010. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf>

TELES, Janaína de Almeida. Ditadura e repressão: locais de recordação e memória social na cidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, São Paulo, 19 de ago. de 2015. Disponível em <<https://pt.scribd.com/document/358378669/ditadura-e-repressao-locais-de-recordacao-e-memoria-social-na-cidade-de-sao-paulo>>

VANNUCHI, Camilo. Vala de Perus, uma biografia: como um ossário clandestino foi utilizado para esconder mais de mil vítimas da ditadura. 1 ed. São Paulo: Alameda, 2021.

NOTAS

[1] Felipe Santa Cruz é filho de Fernando Augusto de Santa Cruz Oliveira, um estudante de Direito que desapareceu em 1974, preso por militares agentes do Doi-Codi, no Rio de Janeiro.

[2] Número do processo TRF-3: 0011580-69.2012.4.03.6181.

EM CAMPO, A LEI SE CALA: O SILÊNCIO DO LEGISLATIVO PARA OS POVOS DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ EM CAMPO GRANDE – MS

Gabriel Pereira Garcia

Resumo: As questões inerentes aos povos tradicionais são imprescindíveis para a compreensão das tensões e organizações sociais contemporâneas, especialmente sobre os impactos que essas imprimem na identidade cultural desses povos. Assim, este trabalho se propôs a analisar como, historicamente, o município de Campo Grande – MS legiferou acerca de tais povos tradicionais, nomeadamente em relação aos terreiros candomblecistas. Para tanto, elegemos como recurso metodológico a pesquisa documental realizada nas imprensas oficiais para consulta da legislação (Prefeitura Municipal de Campo Grande, Diário Oficial de Campo Grande, Câmara Municipal de Campo Grande e Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso do Sul) que foi alicerçada pelo estudo bibliográfico do tema. Como resultado destacamos a exiguidade de leis e/ou atos normativos disponibilizados sobre o tema. Tudo isso nos levou a crer a que política pública do Estado e Município por ação ou omissão, desconsidera as especificidades desses povos tradicionais, contribuindo para o apagamento de tais identidades, quiçá seu epistemicídio.

Palavras-chave: Povos tradicionais; Povos de terreiro; Legislação Municipal; Epistemicídio.

INTRODUÇÃO

É sobremaneira importante possibilitar reflexões sobre como as ações ou omissões do poder público, manifestas no processo legiferante, repercutem na identidade e territorialidade dos povos tradicionais de matriz africana, notadamente os terreiros de candomblé.

Compreendemos que a lei é a manifestação da condução política do Estado, produzindo efeitos no mundo concreto. A partir da escrita positivada e dos atos oficiais, podemos vislumbrar os valores e/ou consequências de uma “vontade” estatal, possibilitando a formação de um ponto de vista crítico em relação à projeção, desenvolvimento ou apagamento epistemicida desses atos.

Sendo assim, a edição de normas possui a finalidade de ordenação das condutas, o pacto social, de tal forma que o legislador passa a exercer o poder divino de criação, sendo-lhe possível determinar o que, como e quando algo e, principalmente, alguém deve ou não agir.

Assim, este trabalho se propôs a analisar como, historicamente, o município de Campo Grande – MS legiferou acerca de tais povos tradicionais, nomeadamente em relação aos povos de terreiros candomblecistas, com o intuito de propor uma reflexão acerca de como o Estado gere as especificidades dessa manifestação cultural, que para além da religiosidade, expressa preservação de um modo de viver africano.

Para alcançar esse objetivo, norteamo-nos pelos recursos e percursos metodológicos estabelecidos pelas buscas documentais disponibilizadas pelas fontes oficiais online, quais sejam: o acervo de legislação da Prefeitura Municipal de Campo Grande – MS, Diário Oficial de Campo Grande (DIOGRANDE), Câmara Municipal de Campo Grande e Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso do Sul. Tudo isso orientado por referenciais bibliográficos.

Portanto, esse artigo está dividido em três partes: na primeira localizaremos os terreiros de candomblé como Povos de Terreiro e qual o conceito de epistemicídio; na segunda, revelaremos as buscas realizadas pelo percurso metodológico adotado; e, na terceira, apresentaremos o diálogo entre o que os dados encontrados e alguns conceitos teóricos norteadores dessa comunicação entre os achados e as construções científicas.

1. ALGUNS PRESSUPOSTOS

A partir da Convenção 169 da OIT, os povos indígenas e tribais são trazidos aos holofotes dos Estados em um contexto internacional por serem fontes de preservação e contribuírem "à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais" (BRASIL, 2004, p. 2).

Os povos de terreiros são enquadrados como tribais, em que pese forte crítica a respeito do uso desse vocábulo como resquício do poder colonial eurocentrista (VEIGA; LEIVAS, 2017. p. 2.612), nos termos da referida Convenção:

Contudo, o terreiro se constitui em um espaço que recria o mundo africano no solo brasileiro, espaço esse que preserva os princípios civilizatórios da matriz africana, constituindo o que na língua iorubá denomina-se um *egbé*, isto é, uma comunidade de pessoas com o mesmo propósito. (VEIGA; LEIVAS, 2017. p. 2.620).

Além disso, conforme classificação da Secretaria Especial do Desenvolvimento Social, do Ministério da Cidadania:

Povos e Comunidades de terreiro são aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Este espaço congrega comunidades que possuem características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima como meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constitui patrimônio cultural afro-brasileiro. A identificação como pertencente a uma casa de tradição de matriz africana ou casa de terreiro é autodeclaratória, seguindo os mesmos princípios da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), para povos indígenas e tribais. (BRASIL, 2015, p. 1)

Assim, para análise do presente trabalho a comunidade candomblecista, comunidade porque conforme já demonstrado, o candomblé ultrapassa os limites semânticos do significado de religião, sendo expressão de um modo de viver e reconstituição social africana (BASTIDE, 2001. p. 25) em território brasileiro, é considerada como povos tradicionais, não se restringindo à origem étnica, social ou racial. (CAPONE, 2018, p. 332).

O terreiro é, portanto, a mais que um templo religioso, onde tão somente se expressa ou se vive um credo, é em verdade “uma espécie de “metáfora espacial”, reterritorializa-se a África aqui, os orixás estão todos juntos, no entanto eram representações de povos e territórios distintos.” (RAMOS, 2019, p. 91).

Em que pese a referida convenção ter sido revogada pelo Decreto n. 10.088/2019, entendemos que por força do Decreto n. 6.040¹, o ordenamento jurídico mantém o reconhecimento dos povos tradicionais, as comunidades de terreiro, porquanto não revogado.

Situado o candomblé como Povo Tradicional², trazer uma reflexão sobre o conceito de epistemicídio é importantíssimo para guiar a reflexão proposta por esse trabalho. É a partir dessa conceituação que poderemos vislumbrar os efeitos notório/ou escusos nas normas e atos do município de Campo Grande – MS.

A relevância da identificação dos aspectos expostos ou ocultos se dá porque o poder destrutivo do epistemicídio é identificado lado a lado com a violência dogenocídio, sendo ambos representação de dominação colonial. Por isso:

Boaventura de Sousa Santos (1995) ao pontuar o conceito de epistemicídio o coloca como um processo de destituição da civilização, racionalidade e cultura do Outro. Boaventura ainda expõe o genocídio e o epistemicídio como dois elementos que foram fundamentais e complementares a violência do processo colonial. Ao se tratar do epistemicídio o autor ainda afirma que o mesmo é mais devastador e abrangente que o genocídio arraigado pelos europeus durante o período de colonização. (MARTINS; MOITA, 2018. p. 8).

Nesse sentido, o caráter violento da colonização se perpetua de forma mais poderosa e de maior alcance através do epistemicídio, que:

Sob o olhar de Boaventura (1997) o epistemicídio se constituiu e se constitui em uma das ferramentas mais duradouras e eficazes de dominação étnica-racial, de modo que pela negação do conhecimento do outro é que se efetiva a legitimidade das formas de conhecimentos, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento. (MARTINS; MOITA, 2018. p. 9).

Portanto, é imprescindível que o conceito de epistemicídio seja basilar para as reflexões que levem em consideração os Povos Tradicionais a partir de construções do universo branco, eurocêntrico, ante ao caráter dominador que esses e suas instituições produzem e reproduzem ao longo do tempo.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Ressaltada a existência e relevância dos pontos expostos anteriormente, e que Campo Grande, como capital do estado de Mato Grosso do Sul, sendo o centro político, administrativo e jurídico do estado, portanto sede de instituições organizadas a partir de valores eurocêntricos, consideramos importante pesquisar as normas de direito editadas pelo município que tenham os Povos Tradicionais de Terreiro – especificamente os de candomblé – como seu objeto.

A proposta inicial para nossa investigação previa a análise da legislação municipal desde a fundação do município de Campo Grande até os dias atuais. Entretanto, deparamo-nos com as limitações impostas pelo cenário pandêmico da COVID-19, que foi fator limitante ao nosso deslocamento espacial, restringindo o nosso acesso às outras fontes de pesquisa que não fossem as disponibilizadas no formato online.

Diante de tal realidade, vimo-nos cingidos a um arco temporal totalmente diferente do inicialmente previsto, uma vez que as imprensas oficiais consultadas apresentaram dados que estão situados entre 1989 e 2021.

É importante ressaltar que, embora o município tenha sua fundação datada de 26 de agosto de 1899, até a data de 1 de janeiro de 1979 era município do estado de Mato Grosso. Assim, somente a partir dessa última data é que Campo Grande foi elevada a condição de capital do novel estado. Relembramos essa linha histórica, porque há possibilidade de que normas e atos administrativos objetos de nossa pesquisa encontrem-se em banco de dados do estado anterior, qual seja Mato Grosso.

Para além disso, também nos deparamos com o fato de que o Diário Oficial de Campo Grande – MS (DIOGRANDE), possui a sua primeira edição com data inicial 09 de janeiro de 1998, o que traz um recorte temporal ainda mais limitado, no que se refere a essa imprensa oficial.

Já no que se refere a busca realizada na Câmara Municipal de Campo Grande – MS, a data mais antiga na qual as buscas tiveram retorno, remontam ao ano de 1986 e muitas pesquisas retornaram com algum tipo de erro do sistema. A razão de tais erros escapa-nos à compreensão, mas também são fatores importantes para análise.

Explicitados os aspectos temporais, optamos por realizar a busca a partir de algumas palavras detonantes (candomblé, terreiro, feitiço, feitiçaria, fetiche, fetichismo, magia, afro-brasileira³) por considerarmos que sejam as que melhor expressam os termos chave para a busca a que nos propomos e também porque são termos utilizados historicamente para denominação da religiosidade candomblecista, inclusive pelo legislador, conforme se verifica do art. 157, do Código Penal de 1890, pelo Decreto n. 6.040³ e produções científicas (BASTIDE, 2001).

Também consideramos realizar uma busca na legislação estadual de Mato Grosso do Sul, a partir do que a Assembleia Legislativa disponibiliza no site, pela possibilidade de alguma norma influir na esfera municipal.

Por fim, as tabelas apresentadas nesse percurso metodológico somente contêm as buscas que trouxeram resultados positivos para nosso objeto de estudo, sendo anexado como apêndice a tabela contendo todos os resultados, incluindo os improfícuos.

Assim, iniciando pelas informações alcançadas nesse contexto, o quadro a seguir (Quadro 1) apresenta a síntese dos achados.

Quadro 1 - Síntese das buscas realizadas

Câmara Municipal de Campo Grande – MS		
Resultados Encontrados	Normas analisadas	Crítérios para descarte
BUSCA 1 - PALAVRA DETONANTE: Candomblé		
2	0	Ambas as leis apenas concedem a utilidade pública às entidades.
BUSCAS DE 2 A 7 – PALAVRAS DETONANTES: Fetiche, Feitiço, Feiticeiro, Magia, Fetichismo e Terreiro (respectivamente)		
0	0	Os resultados consistiram na seguinte mensagem: “Atos Cadastrados: 16063 – Bloco 1 de 1607. Erro durante a pesquisa”.
BUSCA 8 - PALAVRA DETONANTE: Afrobrasileira		
3	0	As leis resultantes das pesquisas 1 e 2 tratam somente da denominação e declaração de utilidade pública, respectivamente. A pesquisa 3 aponta a reformulação da Lei n. 3.017 ² , para regular as relações entre Poder Público e Sociedade Civil, a partir do Conselho Municipal de Cultural, imprimindo caráter consultivo às deliberações, estando as manifestações culturais afro-brasileiras integradas nesse conselho (art. 4º, XIX, f, prevendo um conselheiro e um suplente).
Diário Oficial Campo Grande – MS		
Resultados Encontrados	Normas e atos analisados	Crítérios para descarte
BUSCA 1 - PALAVRA DETONANTE: Candomblé		
1	1	-
BUSCA 2 - PALAVRA DETONANTE: Terreiro		

10	8	As edições ANO V, n. 1.140, 30 de agosto de 2002 e ANO II, n. 370, 12 de julho de 1999, apesar de constarem nos resultados, não apresentavam as palavras no conteúdo.
BUSCAS DE 3 A 6 – PALAVRAS DETONANTES: Fetiche, Feitiço, Feiticeiro, Fetichismo		
0	0	-
BUSCA 7 - PALAVRA DETONANTE: Magia		
26	0	Os resultados não foram analisados porque se tratam de substantivos próprios de pessoas físicas e/ou jurídicas.
BUSCA 8 - PALAVRA DETONANTE: Afrobrasileiras (a pesquisa não permitiu o uso de hífen)		
0	0	-
Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso do Sul - ALMS		
Resultados Encontrados	Normas analisadas	Crítérios para descarte
BUSCA 1 - PALAVRA DETONANTE: Candomblé		
0	0	-
BUSCA 2 - PALAVRA DETONANTE: Terreiro		
3	3	-
BUSCA 3 - PALAVRAS DETONANTES: Feitiço		
0	0	-
BUSCA 4 - PALAVRAS DETONANTES: Feiticeiro		
0	0	-
BUSCA 5 - PALAVRAS DETONANTES: Fetiche		
0	0	Conteúdo referente atividade comercial.
BUSCA 6 - PALAVRAS DETONANTES: Fetichismo		
0	0	Conteúdo referente atividade comercial.
BUSCA 7 - PALAVRAS DETONANTES: Magia		
0	0	-
BUSCA 8 - PALAVRAS DETONANTES: Afrobrasileira		
1	1	-
BUSCA 9 - PALAVRAS DETONANTES: Afro-brasileiros (busca adicionada pelos resultados obtidos)		
4	4	-

Organizado por: Garcia, 2021.

Diante dos resultados obtidos, considerando a correspondência entre as palavras detonantes e o conteúdo do

ato/norma, foram selecionados para análise os resultados expressos pelo Quadro 2 infra.

Quadro 2 – Leis e normas analisadas

Diário Oficial Campo Grande – MS
PALAVRA DETONANTE: Candomblé
1. ANO XXIV, n. 6.295, 17 de maio de 2021. Publica o Decreto n 14.737 – “Institui e aprova o Plano Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial de Campo Grande-MS (População Negra - Povo Cigano - Povo de Terreiro)”;
PALAVRA DETONANTE: Terreiro
ANO XXIV, n. 6.297, 19 de maio de 2021. Publica o Decreto n 14.737 - “Institui e aprova o Plano Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial de Campo Grande-MS (População Negra - Povo Cigano - Povo de Terreiro)”;
ANO XXIV, n. 6.295, 17 de maio de 2021. Publica o Decreto n 14.737 – “Institui e aprova o Plano Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial de Campo Grande-MS (População Negra - Povo Cigano - Povo de Terreiro)”;
ANO XXIV, n. 6.287, 05 de maio de 2021. Publica o Decreto n 14.719 – “Dispõe sobre a competência e aprova a estrutura básica da Subsecretaria de Defesa dos Direitos Humanos e dá outras providências.”;
ANO XXIII, n. 5.847, 05 de março de 2020. Publica o Decreto n. 14.165 – “Institui o Grupo de Trabalho para Elaboração do Plano Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (PLAMPIR), no âmbito da Secretaria de Governo e Relações Institucionais e Subsecretaria de Defesa dos Direitos Humanos;
ANO XXII, n. 5.492, 13 de fevereiro de 2019. Publica o Decreto n 13.799 - Aprova o Regimento Interno da Subsecretaria de Defesa dos Direitos Humanos (SDHU)”;
ANO XX, n. 4.978, 21 de agosto de 2017. “Republica-se por constar incorreções no original publicado no Diogrande n. 4.971, datado em 14 de agosto de 2017 deliberação CMAS Campo Grande/MS n. 032/2017. aprova o relatório final da 12ª Conferência Municipal De Assistência Social do município de Campo Grande/MS”;
ANO XX, n. 4.971, 14 de agosto de 2017. “Republica-se por constar incorreções no original publicado no Diogrande n. 4.961, datado em 03 de agosto de 2017 deliberação CMAS Campo Grande/MS n. 032/2017. aprova o relatório final da 12ª Conferência Municipal De Assistência Social do município de Campo Grande/MS”;
ANO XX, n. 4961, 03 de agosto de 2017. Deliberação CMAS Campo Grande/MS n. 032/2017. aprova o relatório final da 12ª conferência municipal de assistência social do município de Campo Grande/MS. O Conselho Municipal de Assistência Social–CMAS no uso de suas atribuições quelhe conferem o inciso X do artigo 3º, da Lei Municipal n. 3.108 de 20 de dezembro de 1994, e consubstanciada na aprovação da plenária da 424ª Sessão Ordinária, de 28 de julho de 2017”.

<p>Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso do Sul - ALMS</p> <p>PALAVRA DETONANTE: Terreiro</p> <p>Decreto nº 14.268, de 28 de Setembro de 2015. Institui Grupo de Trabalho para proceder à elaboração do Plano Estadual de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Étnico-Racial e da Cidadania.</p> <p>Decreto nº 14.540, de 24 de Agosto de 2016. Altera a redação de dispositivos do Decreto nº 14.268, de 28 de setembro de 2015.</p> <p>Decreto "E" nº 7, de 27 de Abril de 2011. Convoca a III Conferência Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional do Estado de Mato Grosso do Sul.</p>
<p>PALAVRA DETONANTE: Fetiche</p> <p>1. Lei nº 1.293, de 21 de Setembro de 1992. Dispõe sobre o Código Sanitário do Estado de Mato Grosso do Sul, e dá outras providências.</p>
<p>PALAVRA DETONANTE: Fetichismo</p> <p>1. Lei nº 1.293, de 21 de Setembro de 1992. Dispõe sobre o Código Sanitário do Estado de Mato Grosso do Sul, e dá outras providências.</p>
<p>BUSCA 8 - PALAVRA DETONANTE: Afrobrasileira</p> <p>1. DECRETO nº 10.449, de 2 de Agosto de 2001. Cria Grupo de Trabalho para elaboração do Programa de Superação da Exclusão Social Resultante das Desigualdades Raciais.</p>
<p>BUSCA 9 - PALAVRAS DETONANTES: Afro-brasileiros</p> <p>Lei nº 1.342, de 18 de Dezembro de 1992. Declara de Utilidade Pública Estadual a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros e Ameríndios do Estado de Mato Grosso do Sul - FECAMS, com sede em Campo Grande-MS.</p> <p>Lei nº 5.094, de 17 de Novembro de 2017. Altera e revoga dispositivos da Lei nº 910, de 14 de Março de 1989, e dá outras providências.</p> <p>Lei nº 5.148, de 27 de Dezembro de 2017. Institui o Plano Estadual de Cultura de Mato Grosso do Sul (PEC/MS), e dá outras providências.</p> <p>Lei nº 910, de 14 de Março de 1989. Dispõe sobre o exercício dos Cultos Afros Brasileiros, e dá outras providências.</p>

Organizado por: Garcia, 2021.

Diante da exposição dos dados, o mapeamento feito sugeriu que fizéssemos uma proporção entre todos os resultados encontrados, a partir das palavras detonantes, e a relação com os efetivamente analisados, considerando esses últimos aqueles que possuem a detonante em seu contexto por nós definido, sem levar em consideração o seu conteúdo.

Figura 1 – Percentuais dos dados

Proporção de pertinência dos achados em relação ao tema



O que notamos a partir da exposição metodológica anterior, diante do recorte temporal e, considerando tão somente os resultados correspondentes ao contexto no qual nossas palavras foram empregadas, ou seja, baseado nos resultados em que o universo do Povo de Terreiro candomblecista é atingido pelas normas e/ou atos, temos: dos 52 resultados encontrados, 19 foram analisados; O lapso temporal compreendido entre os anos de 1989 e 2021, é de 32 anos; A média de resultados totais por ano é de 1.625; A média de resultados que pertencem ao nosso estudo é de 0.593.

2. O SOM DO SILÊNCIO: UM POVO CONTINUA SEM DIREITOS

Tomamos por base um critério quantitativo apenas como referencial para nos auxiliar em um mapeamento prévio à discussão que se sucede. Consideramos ser uma análise interessante que reflete o grau de interação sobre as políticas públicas e publicadas nas fontes consultadas, em outras palavras, talvez seja evidência da ação ou omissão, mormente do município, no que tange aos Povos de Terreiro de candomblé.

Dentre os resultados que apresentam conexão com nosso trabalho, em apertada síntese, podemos resumir que apresentam a criação de Planos e Políticas Públicas, Grupos de Trabalho, delegação, atribuição de competências à Secretarias, concessão de

Utilidade Pública à órgãos representativos dos Povos de Terreiro e outras comunidades Tradicionais.

O que notamos é que apesar de existirem grupos de trabalho e criação de mecanismos ou atribuições às Secretarias Municipais para o diálogo com as comunidades de terreiro a efetivação de tais políticas públicas, parecem distantes de reproduzir eventos ou ações no mundo fático, porquanto não observamos publicações com informações que continham a devolutiva de tais medidas.

Conforme demonstrado, a exiguidade de informações disponíveis nas fontes pesquisadas, refletem a inércia do Poder Público no tocante às demandas dos Povos de Terreiro. De forma tal que,

Desse modo, defendemos a ideia de que houve no Brasil, após a abolição da escravatura, a continuidade de um conjunto de ideologias, princípios, instituições, esquemas, atitudes, ações políticas, decisões que contribuíram para manter o modo de vida da população negra o mais próximo possível daquilo que era o escravismo. (ANDRADE; FERNANDES; DE CARLI, 2015, p. 559).

E investigando essas reminiscências, conforme Sousa Santos (2007), há uma dominação colonialista epistêmica, a partir da cognitividade do ser. Nesse sentido, consideraremos dois resultados que possibilitam uma mínima discussão, sendo que ante aos demais, consideramos como possibilidades, efabulações, não produzindo efeitos concretos.

A partir disso, destacamos dois resultados que, por serem dispositivos legais, ainda que contaminados de ilegalidade, produzem efeitos no mundo fático até que seja revertido pela medida apropriada e que ao nosso ver são impregnados de conteúdo discriminatório, revelando

O primeiro é, em âmbito municipal, é o Decreto n. 14.165/2020, cuja reprodução é:

Art. 3º - O Grupo de Trabalho auxiliará o Poder Executivo Municipal, além de articular e apoiar a estruturação, formulação, indicar a

implementação de programas, planos, projetos e ações afirmativas intersetoriais construídas em rede para os direitos humanos, específicos a População Negra, Povos Ciganos e Povos de Terreiro, **ao reconhecê-los como cidadãos plenos e assegurados de direitos**, respeitando as diretrizes da política nacional para estes segmentos em suas especificidades. (CAMPO GRANDE, 2020, p. 1, grifo nosso).

Embora da redação do dispositivo verifique-se um caráter afirmativo por parte do Poder Executivo Municipal, tem-se nitidamente que há uma extrapolação da sua competência, posto que não é ao município que recai a atribuição de legislar sobre cidadania. De outra vista, se o conteúdo grifado se trata de pleonasma ou de reafirmação, denota-se uma evidente interiorização institucional dos Povos Tradicionais de Terreiro.

Ante à exiguidade de informações municipais para nossa análise, partimos também para o âmbito estadual e nos deparamos com o seguinte resultado: Lei nº 910, (MATO GROSSO DO SUL, 1989), apesar de editada posteriormente à promulgação da Constituição Federal de 1988, trazia até a data de 2017, conteúdo de caráter iminente discriminatório em relação às religiões de matrizes africanas, quando:

Art. 2º O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será, em cada caso, comunicado 1ª Secretaria de Estado de Segurança Pública, através do órgão competente – Federação Umbandista de Mato Grosso do Sul – que coordena, fiscaliza, e supervisiona as Instituições dos aludidos Cultos, como comprovação do atendimento as seguintes condições preliminares:

- Quanto às Instituições:

prova de que estão perfeitamente regularizadas, perante a Lei Civil; possuir documento específico - licença - de funcionamento de suas atividades, fornecidas e revogadas anualmente e exarado pelo órgão competente;

- Quanto aos dirigentes dos Cultos: (revogado pela Lei nº 5.094, de 17 de novembro de 2017)

prova de idoneidade moral;

prova de sanidade mental, constante de laudo médico fornecido por Instituições Oficiais. (MATO GROSSO DO SUL, 1989, p. 2).

É nesse sentido que fica evidente o *locus* dos Povos de Terreiro, um tanto mais quando as lentes focam nas comunidades candomblecistas, que sequer possuem representatividade nominal, ou seja, não são mencionadas na Lei mas ficavam a ela submetidos, inclusive a órgão de representação religiosa diversa.

Nisso, o colonialismo se perpetua na estrutura de poder do Estado (RAMOS, 2019), e o negro, sua cultura, saberes e tudo aquilo que lhe é de origem – de sua episteme – forçosamente é destruído e

é sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais, negros; eles tornam-se caducos, inadequados uma sociedade moderna”. (ORTIZ, 1999, p. 26).

É por essa razão, que acreditamos na definição trazida por Boaventura, quando além de conceituar semanticamente, traz também todo o caráter nefasto, destrutivo por trás do epistemicídio.

Assim, em razão do “epistemicídio” em massa perpetrado nos últimos cinco séculos, desperdiçou-se uma imensa riqueza de experiências cognitivas. Para recuperar algumas dessas experiências, a ecologia de saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural. Embebidas em diferentes culturas ocidentais e não-ocidentais, essas experiências não só usam linguagens diferentes, mas também diferentes categorias, universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor. (SANTOS, 2007, p. 91).

Parece-nos que o epistemicídio em massa, nos dizeres de Boaventura, ultrapassa o nível do outro, uma vez que, trata-se da morte, apagamento do saber, ainda que aparentemente de terceiros, a extinção de toda forma de conhecimento, é também a extinção ou expansão do conhecimento próprio. O epistemicídio é

tão letal, que invariavelmente, trata-se da morte coletiva, quiçá equivale a um suicídio paulatino. Por fim, não é exagero considerar que, a partir dos resultados obtidos, é evidente a manutenção de um poder colonial branco, que se perpetua em textos legais, travestido de pretensa representatividade democrática, mas cujo punholegífera (age) e também deixa de legiferar (se omite), sendo responsável por um verdadeiro epistemicídio do Povo de Terreiro de Candomblé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do trabalho perseguimos como objetivo o mapeamento da legislação municipal de Campo Grande – MS, a partir de sua fundação, com o objetivo de verificar como o legislador tratou as questões referentes aos Povos Tradicionais de Terreiro, especificamente os do candomblé.

Nosso primeiro desafio foi colocado por dois limites, um recorte temporal diferente do previamente proposto e uma limitação nos recursos e métodos de pesquisa, que restringiram ao que a Câmara Municipal, Diário Oficial, Prefeitura Municipal e Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso do Sul disponibilizam online. Diante disso, nossas fontes se encontram entre os anos de 1989 e 2021.

A partir daí, verificamos uma exiguidade de Leis e Atos disponibilizados para pesquisa online, mas que apesar de ínfimos números, trouxeram conteúdos que nos permitem verificar como o colonialismo se perpetua imiscuído nas esferas dos Poderes. Quando nos deparamos com normas autoaplicáveis, essas evidenciavam um caráter discriminatório evidente, tal como a exemplo da Lei Estadual n. 910/1989, que até 2017 vigia. Entretanto, a maioria das outras normas, especialmente os Decretos Municipais, não trouxeram, em seu conteúdo, nenhum efeito prático para os Povos Tradicionais de Terreiro, a não ser lhes (re)considerar cidadãos. Isso porque, não encontramos dados que

expressassem os resultados das ações propostas/impostas às Secretarias, Grupos de Trabalho e/ou a partir da Políticas Públicas.

Certamente, não esgotamos as fontes de pesquisas, e consideramos importante mapear os possíveis resultados dessas ações em outras fontes. Contudo, e conforme os dados alcançados, sobretudo pela análise dos conteúdos positivados nas legislações, resta evidente que há a manutenção de um sistema de pensamento colonial através de um discurso de poder travestido de legalidade e pseudodemocrático que revelam o caráter epistemicida dessa conduta comissiva/omissiva para os Povos Tradicionais de Terreiro de candomblé.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Bruno; FERNANDES, Bruno Diniz; DE CARLI, Caetano. O fim do escravismo e o escravismo sem fim – colonialidade, direito e emancipação social no Brasil. *Revista Direito e Práxis*, v. 6, p. 551-597, 2015.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BRASIL, Ministério da Cidadania, Secretaria Especial do Desenvolvimento Social. *Comunidades de Terreiro*. 2015. Disponível em: <<http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro>>

BRASIL, Presidência da República, Secretaria-Geral, Subchefia para assuntos jurídicos, Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-006/2004/decreto/d5051.htm>

BRASIL, Casa Civil, Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>

BRASIL, Presidência da República, Secretaria-Geral, Subchefia para assuntos jurídicos, Decreto n. 10.088, de 05 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm>

CAMPO GRANDE, Prefeitura Municipal de Campo Grande. Diário Oficial de Campo Grande (DIOGRANDE). Decreto n. 14.165, de 05 de março de 2020. Institui o Grupo de Trabalho para Elaboração do Plano Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (PLAMPIR), no âmbito da Secretaria de Governo e Relações Institucionais e Subsecretaria de Defesa dos Direitos Humanos.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; 2018.

MARTINS, Mireile Silva; MOITA, Júlia Francisca Gomes Simões. Formas de silenciamento do colonialismo e epistemicídio: apontamentos para o debate. In: Encontro de Ensino de História, 5, 2018, Ituiutaba. Anais... Minas Gerais: UFU, 160, 2018. Disponível em: <http://www.eventos.ufu.br/sites/eventos.ufu.br/files/documentos/mireile_silva_martins.pdf>.

MATO GROSSO DO SUL. Diário Oficial de Mato Grosso do Sul, Lei nº 910, de 14 de março de 1989. Dispõe sobre o exercício dos Cultos Afros Brasileiros, e dá outras providências.

MATO GROSSO DO SUL. Diário Oficial de Mato Grosso do Sul, Lei nº 5.094, de 17 de novembro de 2017. Altera e revoga

dispositivos da Lei nº 910, de 14 de março de 1989, e dá outras providências.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RAMOS, Luciana de Souza. O Direito achado na encruza: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro- diaspórica. 2019. 412 f., il. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos CEBRAP*. 79, nov. 2007. p. 71-94.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Trad. Universidade Federal da Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. 7ª reimpressão 2019.

VEIGA, C. K.; LEIVAS, Paulo. Comunidades tradicionais negras e a proteção da Convenção 169 da OIT. *Revista Direito & Práxis*, v. 8, p. 2599-2628, 2017.

NOTAS

[1] A Lei n. 3.017, instituiu o Conselho Municipal da Cultura, mas originalmente não fazia menção expressa às palavras detonantes, da busca.

[2] Decreto n. 6.040, art. 3º, I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

[3] Em relação ao vocábulo afro-brasileira, as buscas realizadas na Câmara Municipal de Campo Grande– MS, não aceitaram a inserção do hífen.

VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: UMA QUESTÃO CULTURAL

Rosimeire Batista da Silveira

Resumo: A violência contra a mulher é entendida como um fenômeno que possui raízes culturais e históricas. Nesse sentido, as correntes culturalista e estruturalista da Antropologia oferecem suporte teórico para uma compreensão abstrata do fenômeno. Já o tema da violência é compreendido aqui como resultado da necessidade de afirmação da diferença do Eu perante o Outro presente na obra de Pierre Clastres (1979; 2004) e de Simone de Beauvoir (2016). A noção do feminismo clássico de que a mulher representa o Outro em relação ao homem é entendida aqui como a causa da violência contra as mulheres que acarretam a violência doméstica e familiar, o feminicídio e o estupro. Concomitantemente, a violência é entendida como uma técnica de poder, que aliada a outras, resultam na submissão das mulheres. Assim, além das violências, me interessa os discursos das mulheres para a análise de seus processos de subjetivação, inclusive a subjetivação como vítimas.

Palavras-chave: Violência contra a mulher; Cultura; Discurso; Subjetivação.

INTRODUÇÃO

Sendo a violência uma construção social e, portanto, um dado cultural, pode ser reconfigurada, sendo este o objetivo dos diversos serviços de enfrentamento à violência contra a mulher, isto é, mudar a cultura. Numa perspectiva boasiana de utilização do método histórico para a compreensão da realidade que se apresenta, trago algumas reflexões de autores das linhas culturalista, estruturalista e de outras, conforme fui me familiarizando ao longo do percurso acadêmico.

Por fim, a partir das constatações que o encontro com algumas mulheres que, após entrarem em contato com os discursos jurídico e psicossocial sobre a violência de gênero, se reconheceram como mulheres que passaram por situações desse tipo de violência, e das reflexões que a bioantropologia me proporcionou. Em interlocução com a análise sobre a mobilização de familiares e vítimas sobreviventes da ditadura argentina, discorro sobre o processo de vitimização aplicado ao tema da violência doméstica contra as mulheres.

1. NATUREZA E CULTURA

A distinção entre natureza e cultura não é tão simples de se estabelecer como ensina Lévi-Strauss (1982). Fundador do estruturalismo antropológico, Lévi-Strauss nos convida a compreender que a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade apresenta, para a sociologia moderna, um valor lógico que justifica sua utilização como instrumento metodológico. Mas a dificuldade de distinção entre os dois institutos começa na análise.

Essa dificuldade é dupla, de um lado podendo tentar-se definir, para cada atitude, uma causa de ordem biológica ou social, e de outro lado, procurando por que mecanismo atitudes de origem cultura podem enxertar-se em comportamentos que são de natureza biológica, e conseguir integrá-los a si. Negar ou subestimar a oposição é privar-se de toda compreensão dos fenômenos sociais, e ao lhe darmos seu inteiro alcance metodológico corremos o risco de converter em mistério insolúvel o problema da passagem entre as duas ordens. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 42)

Seria possível demonstrar o limite entre natureza e cultura a partir do total isolamento de um indivíduo humano recém-nascido do convívio com demais indivíduos de sua espécie? Levi-Strauss (1982) conclui que não porque “não existe comportamento natural da espécie ao qual o indivíduo isolado possa voltar mediante regressão”, sendo, portanto, impossível, “esperar no homem a ilustração de tipos de comportamento de caráter pré-cultural”

(STRAUSS, 1982, p. 43). Para justificar, o autor descreve casos de crianças que foram descobertas convivendo com animais desde tenra idade. Constatou-se que tais indivíduos, separados do convívio de outros da mesma espécie, não desenvolveram suas aptidões humanas como a fala e o raciocínio.

E, seguindo com a análise de exemplos de outros grupos sociais, especialmente os chimpanzés, Lévi-Strauss conclui que a diferença entre natureza e cultura reside na regra. A “ausência de regra parece oferecer o critério mais seguro que permita distinguir um processo natural de um processo cultural” (LÉVI-SRAUSS, 1982, p. 46). Assim, a análise do que é natural e do que é cultural passa pela aplicação de dois critérios, o da norma e o da universalidade. A universalidade está ligada ao que é universal no homem e possui a característica da espontaneidade (natural) ao passo que tudo o que está ligado a regras e normas pertence à cultura.

No entanto, a complexidade em se estabelecer a distinção entre natural e cultural se apresenta no que Levi-Strauss (1982) se propõe a analisar em “As Estruturas Elementares do Parentesco”, isto é, o incesto, que sob um ângulo pode ser definida como uma construção cultural, por se tratar de uma proibição, de outro, como um dado da natureza, haja vista “a proibição do incesto possuir ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos institutos e o caráter coercitivo das leis e das instituições” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 49). É cultural porque é proibição, uma regra, portanto, e é universal porque presente em quase a totalidade das sociedades humanas.

O estruturalismo de Lévi-Strauss representa um marco na ciência da Antropologia Social e foi inspirada pelo culturalismo de Franz Boas. Boas (2010), por sua vez, quando apresenta sua crítica ao modelo evolucionista, faz grandes contribuições para a ciência antropológica, especialmente na área metodológica.

A teoria reinante se baseava na teoria darwiniana de evolução das espécies, cujo objetivo, na Antropologia, era descobrir as leis gerais e comuns da evolução da sociedade humana, tendo como pressuposto a passagem de todos os grupos sociais pelos mesmo estágios que sucederiam no tempo.

Boas (2010), em “as limitações do método comparativo da antropologia”, apresenta uma série de fatos para argumentar que o método evolucionista é, deveras, duvidoso para explicar as crenças e práticas humanas. Os desenhos geométricos, o uso de máscaras em diferentes povos, o casamento e a divisão totêmica em quase a totalidade das tribos primitivas são exemplos de fatos sociais analisados e comuns a muitas sociedades primitivas que seriam explicados, pela teoria evolucionista, como estágios da evolução da sociedade humana e que teriam origem em um único ponto e uma única explicação.

Mas Boas (2010) refuta esta ideia e afirma que dado as singularidades dos significados que um ou outro fato apresenta em diferentes grupos “um mesmo fenômeno étnico pode se desenvolver a partir de diferentes fontes” (BOAS, 2010, p. 27). Então, como uma forma de avançar nos estudos antropológicos ele propõe o método histórico, a partir do qual cabe a análise das histórias das culturas para descobrir as leis gerais.

Os resultados imediatos do método histórico são, assim, histórias das culturas de diversas tribos tomadas como objeto de estudo. Concordo plenamente com os antropólogos que reivindicam não ser este o propósito último de nossa ciência, porque as leis gerais, embora implícitas em tal descrição, não podem ser claramente formuladas, nem seu valor relativo apreciado, sem uma comparação completa dos modos pelos quais elas se tornam manifestas em diferentes culturas. Mas insisto em que a aplicação desse método é a condição indispensável de um progresso sólido.

O problema psicológico está contido nos resultados da investigação histórica. Quando esclarecemos a história de uma única cultura e compreendemos os efeitos do meio e das condições psicológicas que nela se refletem, damos um passo adiante, pois podemos então investigar o quanto essas ou outras causas contribuíram para o desenvolvimento de outras culturas. Assim, quando comparamos histórias de desenvolvimento, podemos descobrir leis gerais. Esse método é muito mais seguro do que o

comparativo, tal como ele é usualmente praticado, porque, em lugar de uma hipótese sobre o modo de desenvolvimento, a história real forma a base de nossas deduções. (BOAS, 2010, p. 32-33)

Pode-se dizer que ele se refere à análise de sucessivos fatos que acarretam um costume, uma prática ou um modo de agir. Embora não se possa tomar um fato histórico como um dado objetivo os acontecimentos podem auxiliar na investigação do fato social. Aplicando essa ideia ao fenômeno da violência contra as mulheres pode-se lançar mão de alguns dados do passado que justificariam, em tese, a prática da violência contra as mulheres que possui características próprias, diversas da violência de forma geral.

A principal característica apontada por pesquisas como o Anuário da Violência (2020) entre as violências praticadas contra as mulheres e as violências praticadas contra os homens, notadamente, o assassinato, é o fato de que grande parte das mulheres são assassinadas no espaço privado, ao passo que a morte dos homens ocorre no espaço público. Estima-se ainda, que cerca de 40% das mulheres são assassinadas por homens com quem mantinham ou mantiveram relação íntima de afeto.

Esse é um tipo de violência de gênero reconhecido no Brasil e no mundo, portanto, um problema global. No Brasil, as discussões em torno da violência de gênero, como a violência doméstica e familiar, o feminicídio e o estupro levantam hipóteses de sua origem na dominação histórica dos homens sobre as mulheres, alicerçadas em teorias estrangeiras, sobretudo da sociedade ocidental.

Um olhar sobre alguns contextos do passado pode jogar luz sobre o problema e revelar as nuances que definem a categoria mulher na sociedade brasileira. O discurso jurídico, por exemplo, que declarava expressamente a subordinação da mulher ao homem ao prever no Código Civil de 1916 o homem como o chefe da família, ou, ainda, a previsão do casamento do estupro com a vítima como causa de extinção da pretensão do Estado de punir o agressor sexual no Código Penal Brasileiro de 1940.

Tais dispositivos legais, combinados com os discursos de outras áreas, como da religião e da medicina nos oferecem um panorama da condição da mulher na sociedade da época. Ao analisar os trabalhos de alguns autores que fundamentam o debate acerca da noção de diferença sexual na área biomédica do Brasil do século XIX, Fabíola Rohden (2003) inicia seu argumento com o texto de T. Laqueur no qual se analisa as transformações históricas em que conceberam a ideia de sexo e gênero.

2. CORPO E GÊNERO

Tem-se que os gregos não definiam homens e mulheres em dualidade oposta em termos naturais e biológicos, sendo que para eles ambos eram iguais em suas composições corporais, assumindo o homem um grau de superioridade vertical apenas porque seu corpo produziu calor suficiente para fazer com que os órgãos sexuais se externalizasse. No entanto, a partir do Renascimento, com a mudança epistemológica que se dá a partir da revolução científica de Bacon, de Descartes, do mecanicismo, do empirismo e da síntese newtoniana, bem como como a mudança política, a antiga ideia de corpos de mesma estrutura natural e biológica, ganha espaço uma nova concepção, homens e mulheres são radicalmente diferentes.

Essa diferença se sustentaria num dado biológico verificável a partir do sexo em que se conclui pela superioridade da força física dos corpos masculinos e pela incapacidade das mulheres causada por suas funções reprodutivas. Rohden (2003) apresenta ainda as conjecturas de Vila que, ao propor um diálogo entre a obra de Roussel, Laqueur e Schiebinger, indica uma nova concepção do ser humano a partir da noção de um novo sistema, o da sensibilidade. Pelo esquema da sensibilidade o discurso médico de Roussel concluía que a diferença sexual é um processo evolutivo que envolve o desenvolvimento do corpo e da mente. Os indivíduos, a princípio dispunham do mesmo ingrediente para o desenvolvimento das capacidades físicas e mentais, esse

ingrediente seria uma substância denominada “tecido mucoso” (ROHDEN, 2003, p. 207).

No entanto, durante a puberdade, o corpo dos meninos e das meninas sofreriam o processo pré-programado biologicamente que determinaria a ação do tecido mucoso no aumento da força física e no desenvolvimento do caráter no corpo dos meninos e a canalização das forças vitais para o útero no caso das meninas. E, embora tenha se concebido a feminização do sistema nervoso, parte dele era considerado masculino, o cérebro, responsável pela inteligência e aperfeiçoamento mental superior do homem. Para Vila, o esquema da oposição dos sexos com base na nova concepção de corpo sensível seria problemático por duas razões:

A primeira diz respeito ao fato de que os médicos filósofos como Roussel, quando falavam da distinção biológica entre os sexos, não estavam tratando de um órgão particular mas de todo o sistema sensível. A segunda se refere a que a nova doutrina foi desenvolvida não somente para servir a uma agenda política (dar justificativas médicas aos constrangimentos impostos às mulheres na esfera pública durante a Revolução Francesa e no Código Napoleônico), mas também para resolver certas tensões dentro do próprio campo médico. (ROHDEN, 2003, p. 207)

Um ponto relevante levantado pela autora após o estudo do discurso médico do século XIX é a embaraçosa fronteira entre o biológico e a cultura na construção da diferença sexual no meio biomédico. Tem-se dos excertos médicos da época que a cultura exerceria influência sobre os corpos e modificaria-os, deformando os dons naturais. Essa premissa acarretou a multiplicidade e contradição das representações sexuais contidas nos discursos biomédicos tendo a noção de instabilidade, tanto dos corpos quanto das forças naturais, ganhado relevante destaque. Além disso, essa ambiguidade e instabilidade teria aberto as portas para as discussões sobre o determinismo biológico. Por outro lado, a partir da constatação da força da cultura sobre a constituição dos corpos, o meio necessitava de regulamentação e controle.

O corpo da mulher, na medida em que era visto como reprodutivo e do qual dependeria o desenvolvimento das sociedades demandava uma atenção especial, razão pela qual o discurso médico-científico evocava a necessidade de se administrar a puberdade feminina, dirigir os impulsos e ajudar a natureza.

Embora o texto da Rohden analise os discursos médicos de dois séculos passados, consequências dessa diferença sexual estabelecida outrora no meio biomédico ainda se faz presente em tempos modernos. É o que se pode concluir com a pesquisa sócio-antropológica de Machado (2005), sobre a produção do sexo por profissionais biomédicos em casos de crianças que nascem com genitália incompletamente formada. Machado (2005) argumenta que “as fronteiras entre o natural e o não-natural são facilmente borradas quando se trata de defini-las a partir do que é considerado dentro ou fora das normas sociais”. O que chama a atenção em suas observações são os fatores considerados pelos profissionais da biomedicina para a tomada de decisão no que se refere aos procedimentos cirúrgicos de construção da genitália:

Para o sexo feminino, os fatores mais levados em consideração, em ordem de importância, são: a capacidade reprodutiva e a possibilidade de reconstrução anatômica de uma vagina que possibilite mais tarde, para a mulher, relações sexuais prazerosas (o que é associado à preservação das enervações do clitóris) e que possa ser penetrada por um pênis. Para o sexo masculino, aparecem os seguintes fatores, também em ordem de importância: o tamanho e a capacidade erétil do pênis; a possibilidade de sentir prazer (o que é associado à ejaculação) e de penetrar adequadamente uma vagina; a capacidade reprodutiva; e a capacidade de urinar de pé. (MACHADO, 2005, p. 273)

Assim, Rohden (2003), além de auxiliar com a noção boasiana que propõe o exame da situação de um ângulo mais amplo, apresenta uma discussão que converge com a corrente culturalista de Boas: “tudo que podemos afirmar com certeza é que o fator cultural é da maior importância e poderia bem ser responsável por

todas as diferenças observadas, embora isso não exclua a possibilidade de existirem diferenças biologicamente determinadas” (BOAS, 2010, p. 72-73).

Neste empreendimento de demonstrar o entendimento sobre o método histórico de Boas (2010) propõe-se a análise do contexto da mulher em dois discursos distintos, o jurídico e o biomédico, embora saibamos que tais discursos, por si sós, não podem retratar o que era ser mulher no passado. Porém, nos oferece dados que auxiliam na explicação de fenômenos presentes ainda nos dias atuais.

Na mesma linha culturalista de Boas, Margaret Mead (2000) constatou que as construções de significado sobre as diferenças sexuais são distintas de sociedade para sociedade, sendo que, esses significados podem inclinar cada indivíduo nascido dentro dela a um tipo de comportamento, isto é, a tessitura social orienta as subjetividades, governa o indivíduo.

Nos três grupos estudados por Mead (2000) ela encontrou configurações diferentes entre si e entre elas e a sociedade ocidental. Entre os integrantes de dois dos grupos ela encontrou homens e mulheres orientados pelo mesmo temperamento, não cabendo diferenças de subjetividades marcadas pelo fator sexual. Entre os Arapesh homens e mulheres se mostravam igualmente gentis, movidos pelo espírito de cooperação, atentos às necessidades alheias e ambos praticantes do cuidado. Já entre os Mundugumor homens e mulheres possuíam o mesmo temperamento hostil e agressivo não cabendo expectativas de um temperamento mais ou menos hostil e agressivo por ser o indivíduo homem ou mulher.

Entre os Tchambuli encontrou uma inversão dos temperamentos de homens e mulheres da sociedade ocidental, os homens se dedicavam à arte e à estética e eram emocionalmente frágeis e dependentes ao passo que as mulheres eram arrojadas, assertivas e as principais fornecedoras de alimentos. Assim, o estudo das sociedades simples nos permite questionar os significados das relações entre o que é natural e cultural na estrutura das sociedades mais complexas.

3. VIOLÊNCIA E PODER

A sociedade ocidental não pode pensar no poder sem o seu predicado, a violência, de modo que o poder se realiza numa relação social característica: comando-obediência (CLASTRES, 1979). Ao questionar a possibilidade de sociedades sem Estado, Pierre Clastres, cuja obra também é classificada como estruturalista, pesquisou o funcionamento social do grupo indígena Guayaki do Paraguai. Considerando os pressupostos ocidentais de que o Estado exerce o governo do grupo social muitas vezes pelo uso da violência e de que só há sociedade sob o signo de sua divisão em senhores e súditos, o antropólogo lançou-se a estar entre os nativos e constatou realidades sociais distintas da realidade ocidental.

Entre os aspectos analisados por Clastres (2004), o instituto da guerra (utilizada como sinônimo de violência) revelou a violência como resultado cultural que perpassa os saberes e as práticas de um grupo, pois, se para a sociedade ocidental não existe sociedade fora das lógicas do comando-obediência ou do senhores-súditos, as sociedades ditas primitivas funcionam de tal maneira que a desigualdade, a exploração e a divisão são impossíveis, inexistindo a ideia de um Eu versus o Outro no interior de cada grupo, mas de um “Nós autônomo”.

Clastres (2004) define a sociedade primitiva como uma multiplicidade de comunidades separadas, afirmando o “Nós autônomo” diante de outras comunidades a sua diferença, ao tempo em que zela pela integridade de seu território e é diante da necessidade de o “Nós autônomo” afirmar sua diferença perante o Outro que surge a possibilidade da violência. “Com efeito, a vontade de cada comunidade de afirmar sua diferença é suficientemente vigorosa para que o menor incidente logo transforme a diferença desejada em contenda real”.

Analisando o contexto da mulher na sociedade ocidental, Simone de Beauvoir identificou a oposição Eu versus o Outro como causa da subordinação das mulheres aos homens. “O Homem é o

Sujeito, o Absoluto; ela [a mulher] é o Outro". (BEAUVOIR, 2016) A partir da observação antropológica de Clastres (2004) em que ele afasta as teorias de que a violência é uma programação biológica contida no gene humano ou de que a violência é resultado da escassez de alimento, pode-se concluir que a violência é um construto social de peculiaridades inerentes a cada sociedade.

O olhar de Pierre Clastres quando direcionado ao fenômeno da divisão sexual como objeto de análise das relações dos integrantes do grupo, constatou o sexo apenas como marcador na divisão de tarefas (CLASTRES, 1979). No entanto, a teoria do "Nós autônomo" (CLASTRES, 2004) leva a concluir que não havia, nos grupos estudados, relação de dominação e subordinação estabelecida pelo sexo.

Uma vez estabelecido que a violência e as subjetividades sexistas correspondem a uma razão construída socialmente no limite da cultura de cada sociedade, cabe a análise do fenômeno da violência contra a mulher em nosso meio cultural construído a partir da dominação europeia ocidental.

A análise desse fenômeno perpassa os estudos do poder sobre o corpo, mas com o recorte do corpo feminino, uma vez que as técnicas de poder sobre esses corpos se diferenciam muitas vezes das técnicas sobre os corpos masculinos. A literatura histórica, com perspectiva feminista, leva a concluir que as práticas discursivas são assimétricas em relação aos sexos, sendo esses discursos pulverizados em várias áreas: médica, religiosa, jurídica, psicanalítica etc. Esses discursos alimentam a discriminação e desvalorização do feminino que fundamentam a violência contra as mulheres (FEDERICI, 2017; BEAUVOIR, 2016; PRIORE, 2018, SAFFIOTI 2001; MIRANDA, 1947). Isso explica, em teoria, o que Beauvoir responde como sendo a causa da ausência de reação das mulheres ao poder dos homens: "nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como o inessencial; não é o Outro que se definido como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se

transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio”. (BEAUVOIR, 2016, p. 14).

Se de um lado toda a obra de Michel Foucault se baseia no estudo de como se dá o exercício do poder no âmbito das infinitas relações humanas, evitando o estabelecimento das fontes, Silvia Federici, ao analisar o fenômeno do governo dos corpos femininos, estabelece que a análise da transição do feudalismo para o capitalismo é questão primordial para o entendimento das condições que tornaram possível a degradação da mulher e as “forças sociais que a promoveram ou que dela foram cúmplices”. (FEDERICI, 2017, p. 188).

Federici (2017) aponta que é no período de transição para o capitalismo que surge o movimento de caça às bruxas, traduzida na perseguição aos corpos femininos e construída sob o discurso religioso que produzia a verdade sobre bruxarias e maldições. Nesse contexto, milhares de mulheres, especialmente, mas não só, na Europa, foram submetidas a torturas e mortes espetaculosas, servindo essas técnicas de possibilidades de apropriação dos corpos e dominação da sexualidade e do sistema reprodutivo femininos. Nesse contexto, a análise do movimento de caça às bruxas desenvolvido por Federici permite identificar a teoria de Foucault (2008) sobre as práticas discursivas como tecnologia de poder na medida em que o movimento se estabeleceu apoiado em saberes que se pulverizaram no meio social.

Inclusive tendo disseminado o medo entre a população fazendo com que muitas pessoas, na maioria mulheres, fossem denunciadas, ou mesmo executadas, pela própria comunidade (FEDERICI, 2017). Significa dizer que na medida em que o saber é tecnologia de poder e que o saber se traduz nas práticas discursivas, então o poder é uma rede que atravessa todo o corpo social está presente em todas as infinitas relações sociais (FOUCAULT, 2019).

Nesse sentido, se a prática discursiva determina que certo comportamento, certo aspecto físico, certo modo de viver de um sujeito significa que ele é praticante de bruxarias e maldições e que

isso deve ser extirpado, a introjeção do discurso possibilita a relação de poder seja entre o vizinho, o representante da instituição política, o carrasco etc., e o sujeito acusado quando aquele denuncia, acusa ou aplica castigo físico.

Tendo as práticas discursivas se associado ao maior movimento institucionalizado que exercia a violência sobre os corpos das mulheres, a caça às bruxas, esse ponto nos permite revisitar a teoria da violência entre os povos primitivos estudados por Clastres (2004).

Federici (2017) afirma que “assim como a luta pelas calças, a imagem da esposa dominadora desafiando a hierarquia social e batendo no marido era um dos alvos favoritos da literatura social dos séculos XVI e XVII” (p. 189), o que nos leva a refletir sobre a violência justificada na necessidade de afirmação da diferença perante o outro, traduzida na hostilidade que há entre Eu (ou o “Nós autônomo” no caso dos Guayaki) e o Outro. Dito em outras palavras, uma vez identificada a mulher como o Outro, surge, a partir da necessidade de afirmação da diferença entre os sexos, a prática da violência.

Conclui-se pela teoria foucaultiana que as relações de poder são complexas e exercidas por meio de um intrincado jogo de técnicas que se retroalimentam ao mesmo tempo em que produzem ressignificações e reformulações. Assim, a análise das conjugações de poder ao longo do processo histórico permite questionar a forma de racionalidade envolvida no uso da violência como técnica de poder sobre as mulheres.

Pode-se concluir, ainda, que o exercício e a reformulação das técnicas de poder sobre as mulheres ao longo do processo histórico permitiram a construção de outros saberes que permeiam a sociedade moderna. Tratando-se de violência doméstica e familiar contra a mulher, por exemplo, permitiu a identificação de diversas modalidades de práticas que vão além da ofensa física para se definir os discursos sobre violência contra as mulheres.

O discurso jurídico disseminado no Brasil atualmente estabelece como violência de gênero contra as mulheres a violência

física, a psicológica, a moral, a sexual e a patrimonial dentro do contexto das relações familiares, mas que tem gerado reflexões no meio social em relação às violências praticadas em outros espaços o que alimenta o surgimento de novos saberes e alterações no contexto cultural.

Tenho escrito sobre o caso de três mulheres com as quais encontrei em dois ambientes distintos, mas que, em comum, guardam a rotina de trabalho com a temática da violência doméstica e familiar contra a mulher, em uma tentativa de exercitar a etnografia e as histórias de vida, embora de forma ainda rasa e tímida, já que quando as encontrei, pouco ou nada sabia sobre etnografia.

Assim, descrevi, eu outras oportunidades, como essas mulheres ressignificaram suas experiências e se subjetivaram como mulheres que passaram por situações de violências no âmbito de suas relações familiares e de afeto a partir do contato diário com os discursos jurídico e psicossocial sobre o tema.

Até então, tenho evitado usar a expressão vítima em razão das discussões que circulam nos espaços de serviços de atendimento e de enfrentamento à violência contra a mulher, uma vez que a ideia é não perpetuar a mulher no lugar de vítima, mas trazer a noção de que é uma situação que pode ser superada.

Porém, com as reflexões de Liliana Sanjurjo (2016) em memórias e verdades em disputa nos tribunais argentinos, percebe-se a importância do reconhecimento como vítima às pessoas e grupos oprimidos. No trabalho, autora analisa e disputa discursiva entre vítimas e familiares das vítimas assassinadas, sobreviventes e desaparecidas da última ditadura militar argentina, que ocorreu entre os anos de 1976 e 1983, e as pessoas acusadas, seus familiares e simpatizantes.

Os movimentos sociais lutaram por reconhecimento dos fatos ocorridos durante a ditadura como crime contra a humanidade, das pessoas mortas, torturadas e/ou desaparecidas como vítimas e de autoridades militares como criminosos. Os movimentos que se organizaram ao longo de décadas se engajam para exigir “Memória, Verdade e Justiça” (SANJURJO, 2016, p. 50).

Como aponta Yannick Barthe (2018), o termo vítima tem assumido uma conotação negativa e vários discursos tendem a ridicularizar para negligenciar a vitimização. Seguindo uma abordagem sociológica do termo, o autor propõe utilizá-lo como um processo pelo qual um indivíduo se define e é definido por outros como vítima. Ocorre que o reconhecimento por outros da condição de vítima, por vezes é tão problemática quanto o autorreconhecimento como tal.

Enfim, convém ter em mente que esse processo social implica um trabalho dispendioso. A vitimização supõe não apenas a mobilização de diferentes tipos de atores, de saberes, mas ela supõe também um processo reflexivo que nos leva a redefinir identidades. Em suma, a vitimização deve ser considerada um processo de realização, isto é, um processo ao final do qual, em função de diferentes provas, a condição de vítima de uma pessoa se torna (ou não se torna) uma realidade difícil de se contestar (BARTHE, 2018, p. 120/121)

No processo de vitimização, o autor sustenta a importância dos vitimizadores e, no caso das mulheres vítimas de violência conjugal, aponta para a constatação de que apenas a experiência não é suficiente para que as mulheres se identifiquem ou se apresentem como vítimas, sendo necessário redefinições externas as relações conjugais, exercidas por assistentes sociais e/ou outros especialistas, para que elas se percebam na condição de vítimas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A violência contra as mulheres é tratada há décadas por teóricas feministas e à medida que a discussão e o reconhecimento do fenômeno nos discursos políticos e sociais vão crescendo, também são incorporados novos sentidos e novas constatações. Tendo em vista a complexidade do tema e as suas implicações na vida cotidiana de mulheres e homens somente a cultura não é capaz de explicar o fenômeno.

Assim, dada a importância que o processo de vitimização representa para a construção das identidades e relações sociais, este será um aspecto que deve se ter em mente ao iniciar qualquer trabalho de campo que tenha por escopo o tema gênero. A compreensão de uma relação de poder inerente à agressão, em todas as suas dimensões, é o ponto de partida para desvendar como se engendram e se mantêm as relações que resultam em processos violentos.

Vitimização, aqui, não tem por finalidade manter a mulher em uma posição de fragilidade intrínseca permanente, mas sim, faz entender o local ocupado nas próprias estruturas de poder privado e no espaço público, no domínio dos afetos, dos recursos materiais e na construção das noções de corporalidade e das discussões de gênero.

REFERÊNCIAS

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA 2020. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf>

BARTHE, Yannick. Elementos para uma sociologia da vitimização. In: RIFIOTIS, Theophilos; SEGATA, Jean (org.). Políticas etnográficas no campo da moral, Porto Alegre: UFRGS, 2018.

BEAUVOIR, Simone de. O Segundo Sexo: fatos e mitos, 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BOAS, Franz. Antropologia cultural (Antropologia Social), 6ª ed. Zahar, 2010. Edição do Kindle.

BRASIL. Lei nº 11.340/2006, de 07 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm.

CLASTRES, Pierre, Arqueologia da violência, pesquisas de antropologia política. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2004.

_____, *A Sociedade contra o Estado*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

FEDERICI, Silvia, *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder, organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado*, 9ª ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2019.

_____, *A Arqueologia do Saber*, 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil*, 2013. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_femicidio_leilagarcia.pdf.

_____, *Atlas da Violência*. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/downloads/6537-atlas2019.pdf>.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*, 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito de Família*, volumes I e II, 3ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1947.

PRIORE, Mary Del. *História das Mulheres no Brasil*, 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2018.

SAFFIOTI, Heleith I. B. *O Poder do Macho*, 11ª ed. São Paulo, Moderna, 2001.

SANJURJO, Liliana. *Los juzga un tribunal, los condenamos todos: Memórias e verdades em disputa nos tribunais argentinos*. In: FONSECA, Claudia (org). *Antropologia e direitos humanos* 6. 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2016.

ORGANIZADORA

Priscila Lini: Doutora e mestra em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR), especialista em Antropologia Forense pelo Instituto de Formación Profesional en Ciencias Forenses (IFPCF) de Madrid - Espanha, graduada em Direito pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/MN). Professora Adjunta na Faculdade de Ciências Humanas da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul na graduação em Ciências Sociais e na Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS). Membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da Associação Brasileira de Antropologia Forense (ABRAF) e do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).

AUTORAS E AUTORES

Aletheya Rhayssa Alves Silva: Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Bacharel em Jornalismo pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Repórter e jornalista profissional em Campo Grande – MS.

Bianca Cavalcante Oliveira: Mestranda no Programa de Pós-graduação de Fronteiras e Direitos Humanos na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Especialista em Direito das Mulheres e Práticas da Advocacia Feminista pela Escola Superior de Direito (ESD), bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Assessora Jurídica do Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica na Defensoria Pública do Estado de Mato Grosso do Sul (NUPIIR/DPEMS). Pesquisadora da ONG Elas no Poder.

Camila Assad Catelan: Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduada em Ciências Sociais também pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Integrante do grupo de pesquisa CNPq Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais.

Daniele de Souza Osório: Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Possui graduação em Direito Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), foi Defensora Pública Estadual e atualmente é Defensora Pública Federal, na função de Defensora Regional de Direitos Humanos em Mato Grosso do Sul.

Dihego Flores Espíndola: Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), especialista em Filosofia, Ética e Cidadania pela Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo, em Diversidade, Cultura e Etnicidade pela Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo, e em Metodologia do Ensino de História pela Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Filadélfia e pela Faculdade Theológica.

Eduardo dos Santos Rodrigues: Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduado no curso Normal Superior pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UFMS), em Pedagogia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e em Ciências Sociais e Educação Intercultural pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Especialista em Cultura e História dos Povos Indígenas (UFMS) e em Administração Escolar, Orientação e Supervisão pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci.

Franciele Lini Dias Inacio: Licenciada em Artes Visuais pela Universidade Paulista (UNIP). Graduação em andamento em Biomedicina pelo Centro Universitário União das Américas (UNIAMÉRICA) Professora da Associação Medianeirense de Otimização da Aprendizagem (AMOA).

Gabriel Garcia Pereira: Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Especialista em Gestão Financeira Empresarial Estratégica pela Universidade do Oeste do Paraná (UNOPAR). Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

João Assis Gobbo: Especialista em Direito Penal e Processo Penal, na Escola de Direito do Ministério Público do Estado de Mato Grosso do Sul (EDAMP). Graduado em Direito na Faculdade de

Direito e Relações Internacionais da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Assessor Jurídico na 17ª Promotoria de Justiça da Comarca de Dourados – MPMS.

Leticia Cintra Paulo de Oliveira: Mestre em Estudos de Linguagens pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduada em Letras – Espanhol, pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) especialista em Educação Especial pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Professora e Coordenadora da Área de Linguagens e suas Tecnologias Rede Estadual de Ensino de Mato Grosso do Sul.

Maiara Ricalde Machado Avanci: Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Norte do Paraná e em Enfermagem pela FCG/Facsul.

Maria Masae Shirota: Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Direito pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Servidora Pública Estadual da Educação, atualmente cedida para Secretaria de Estado de Fazenda, desenvolvendo projetos em Educação Fiscal.

Mateus Ferrari Luz: Mestrando em Fronteiras e Direitos Humanos na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Especialista em Direito Constitucional pelo Centro de Estudos de Especialização e Extensão (CENES). Graduado em Direito pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Advogado criminalista no Estado de Mato Grosso do Sul e participante do Projeto de Extensão Cidadania e Direitos Humanos: Direito e(m) Ação - FADIR/UFGD. Integrante do Grupo de Pesquisa Mobilidade Integração e Direitos Humanos (MIDH), do Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN).

Neize Borges: Graduação em Comunicação Social – Jornalismo, pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Programadora de sistemas e atuante na área de Comunicação, com ênfase em Jornalismo e Editoração.

Rosimeire Batista da Silveira: Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduada em Direito pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Assessora jurídica na Coordenadoria Estadual da Mulher em Situação de Violência Doméstica e Familiar do Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul (TJMS).

Tania Milene Nugoli Moraes: Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Graduada em Geografia e em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Especialista em Educação Ambiental pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Professora do Ensino Fundamental e Técnica Pedagógica na Coordenadoria de Políticas Específicas para Educação da Secretaria de Estado de Educação (SED/MS). Integrante do Grupo de pesquisa Antropologia Direitos Humanos e Povos Tradicionais

Tiago Resende Botelho: Doutor em Direito Socioambiental e Sustentabilidade pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Mestre em Direito Agroambiental pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e Especialista em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) e licenciado em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Professor e coordenador do Curso de Direito e professor do Programa de Pós-graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Vanessa Vieira: Mestranda do programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Especialista em Saúde da Mulher pela Faculdade Internacional Signorelli. Graduada em Serviço Social e licenciada em Sociologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Assistente Social do Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul.

Weverson Bezerra Silva: Doutorando e Mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais, ambos pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Especialista em Tanatologia: sobre a morte e o morrer (FSG). É membro do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC) e da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). Integrante do Projeto intitulado Estado, populações e políticas locais no enfrentamento à pandemia de COVID-19 (ANTROPOCOVID).

Zirleide Silva Barbosa: Especialista em Gestão de Políticas Sociais pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Gestões de Políticas Públicas de Gênero e Raça pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Culturas e História dos Povos indígenas pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduada em História pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB).

A coletânea "Inquietações Antropológicas - Diálogos entre Direito e Antropologia em tempos de incertezas" é resultado do trabalho de várias mãos, da convergência de vários pensamentos, do desassossego de vários corações. Emerge como um trabalho coletivo de discussão, de escrita e de partilha durante um dos períodos mais desafiadores dos últimos tempos, em que o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMS foi o cenário real e virtual dos temas aqui explorados.



ISBN 978-85-265-0487-1



9 786526 504871 >