

UMA DÉCADA DE EXPANSÃO UNIVERSITÁRIA: ESTUDOS SOBRE O VALE DE MAMANGUAPE

Organizadores

Aline Cleide Batista

Ayla Dantas Rebouças

Aline Gisele Azevedo Lima

Carla Alecassandra de Melo Bonifácio

Cristiane Borges Angelo

Elaine Cristina Cintra

Estevão Martins Palitot

José Jassuípe da Silva Morais

Laurência Souto Sales

Marco Aurélio Paz Tella

Maika Bueque Zampier

Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin

Marivaldo Wagner Sousa Silva

Michelle Bianca Santos Dantas

Paulo Roberto Palhano Silva

Walquíria Nascimento da Silva

Williame Ribeiro

VOLUME II

EDITORA DO CCTA
JOÃO PESSOA
2017



**UMA DÉCADA DE EXPANSÃO
UNIVERSITÁRIA: ESTUDOS SOBRE O
VALE DE MAMANGUAPE**
Volume II

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO

REITORA

Margareth de Fátima Formiga Melo Diniz

VICE-REITORA

Bernardina Maria Juvenal Freire de Oliveira

DIRETORA DO CENTRO

Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin

VICE-DIRETOR DO CENTRO

Alexandre Scaico

ASSESSORIA DE PESQUISA

Elaine Cristina Cintra

COMISSÃO ORGANIZADORA

Aline Cleide Batista

Ayla Dantas Rebouças

Aline Gisele Azevedo Lima

Carla Alecssandra de Melo Bonifácio

Cristiane Borges Angelo

Elaine Cristina Cintra

Estevão Martins Palitot

José Jassuípe da Silva Moraes

Laurênia Souto Sales

Marco Aurélio Paz Tella

Maika Bueque Zampier

Maria Angeluce Soares Perônico Barbortin

Marivaldo Wagner Sousa Silva

Michelle Bianca Santos Dantas

Paulo Roberto Palhano Silva

Walquíria Nascimento da Silva

Williame Ribeiro

CORPO TÉCNICO ADMINISTRATIVO

Adriana Santos de Lima

**UMA DÉCADA DE EXPANSÃO
UNIVERSITÁRIA: ESTUDOS SOBRE O
VALE DE MAMANGUAPE
Volume II**

Organizadores

Aline Cleide Batista
Ayla Dantas Rebouças
Aline Gisele Azevedo Lima
Carla Alecssandra de Melo Bonifácio
Cristiane Borges Angelo
Elaine Cristina Cintra
Estevão Martins Palitot
José Jassuípe da Silva Morais
Laurênia Souto Sales
Marco Aurélio Paz Tella
Maika Bueque Zampier
Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin
Marivaldo Wagner Sousa Silva
Michelle Bianca Santos Dantas
Paulo Roberto Palhano Silva
Walquíria Nascimento da Silva
Williame Ribeiro

**EDITORA DO CCTA
JOÃO PESSOA
2017**

Editoração: Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin

Luiz Alberto

Capa: Marivaldo Wagner Sousa Silva

O conteúdo e a revisão dos textos são de responsabilidade dos autores de cada capítulo

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Setorial do CCAE (Centro de Ciências Aplicadas e Educação) da Universidade Federal da Paraíba - Campus I

D291 Uma década de expansão universitária: estudos sobre o Vale de Mamanguape: volume II / Aline Cleide Batista et al. (Orgs.). – JOÃO Pessoa: Editora do CCTA, 2017.
194 p. : Il. -
Editoração: Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin.
Capa: Marivaldo Wagner Sousa Silva.
ISBN: 978-85-9559-010-6
1. Ensino superior - expansão. 2. UFPB – Campus IV. 3. Vale do Mamanguape - Paraíba. I. Batista, Aline Cleide et al. (Orgs.). II. Título.

UFPB/BS-CCAE
CDU: 378(813.3)

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
Profa Chussy Karlla Souza Antunes	
A VISÃO DOS IMPLEMENTADORES SOBRE A CRIAÇÃO DO CAMPUS DO LITORAL NORTE DA UFPB	9
Francivaldo dos Santos Nascimento	
Diogo Henrique Helal	
Lindalva Gouveia Nascimento	
A POESIA DE APRENDER COM AS TRAVESTIS, NO LITORAL NORTE (PB): QUANDO A ETNOGRAFIA PASSA POR NÓS.....	43
Verônica Alcântara Guerra	
MOBILIZAÇÃO ÉTNICA PÓS-INDUSTRIAL: OS POTIGUARA DE MONTE-MÓR E A CIDADE DE RIO TINTO.....	65
Estêvão Martins Palitot	
O COLETIVO DE PESQUISA PELA VALORIZAÇÃO DOS SABERES POTIGUARA.....	103
Jan Linhart	
Maika Bueque Zampier	
Pedro Eduardo Pereira “Kaaguasu”	
Antônio Pessoa Gomes “Caboquinho”	
Leonardo Cinésio Gomes	
Iracilda Cinésio Gomes	
Iranilza Cinésio Gomes Felix	
O DISCURSO DA GESTÃO ESCOLAR POTIGUARA FEMININA A PARTIR DA ANÁLISE ARQUEOLÓGICA - DIÁLOGO COMO ENUNCIADO.....	131
Rosemary Marinho da Silva	
Erenildo José Carlos	
LENDAS E/OU MITOS POTIGUARAS!? TRADIÇÃO, SACRALIDADE, MULHERES MÍTICAS E RIQUEZA CULTURAL.....	163
Michelle Bianca Santos Dantas	
Milena Veríssimo Barbosa	
Sanderline Ribeiro dos Santos	
OS AUTORES E AUTORAS.....	189
COMITÊ CIENTÍFICO.....	193

PREFÁCIO

Profa Chussy Karlla Souza Antunes

O CAMPUS IV da UFPB fez 10 anos de aperfeiçoamento acadêmico, produção científica e inserção social, por isso 2016 pode ser compreendido como um marco no Vale do Mamanguape.

Esse empreendimento deve ser creditado, além das políticas de interiorização do então Governo, mas principalmente ao esforço e comprometimento do corpo docente e discente, dos técnicos e colaboradores, que unidos, ousaram sonhar com um futuro diferente para o Vale do Mamanguape, fértil e com tantas riquezas a desvendar.

O Campus IV veio, pela educação com inserção social e produção científica de qualidade, colaborar nessa construção do futuro sonhado. Nessa obra temos, os primeiros resultados que corroboram para a concretude desse futuro sonhado que se faz o presente.

Apresentamos essa vitória pela consolidação de esforços multidisciplinares, a história produzida e publicada de uma realidade sonhada.

Essa ação de publicização, já em seu segundo volume, é oportuna e de mais alta relevância, pois deixa registrada essa construção em forma de produção científica.

O volume II é composto por seis textos em que são apresentados trabalhos que abrangem uma ampla temática

relacionada à atuação e produção de conhecimento durante os 10 anos de existência do Campus IV.

Escrito por vários autores, que navegam por diversas áreas do conhecimento contidas no academicismo do Campus IV, temos a gestão pública contemplada em “A visão dos implementadores sobre a criação do campus do Litoral Norte da UFPB”; antropologia em “Mobilização étnica pós-industrial: Os potiguara de Monte-Mór e a cidade de Rio Tinto” e “A poesia de aprender com as travestis, no Litoral Norte (PB): quando a etnografia passa por nós”; educação em “O coletivo de pesquisa pela valorização dos saberes potiguara”; filosofia em “O discurso da gestão escolar potiguara feminina a partir da análise arqueológica – diálogo como enunciado”; letras em “Lendas e/ou mitos Potiguaras!? Tradição, sacralidade, mulheres míticas e riqueza cultural”.

Podemos perceber que esta obra representa uma inestimável contribuição da academia através do Campus IV, mas dedicada a transformar uma sociedade onde ainda impera a desigualdade.

Como ex-docente desse Campus e participante dessa construção, devo ressaltar que sou imensamente grata àqueles que generosamente e competentemente permitiram-me participar desse processo de construção e produção do conhecimento ao qual me orgulho tanto.

Ao leitor cabe se deleitar, nessa leitura, em uma viagem a uma nova visão de mundo através de conhecimento.

A VISÃO DOS IMPLEMENTADORES SOBRE A CRIAÇÃO DO CAMPUS DO LITORAL NORTE DA UFPB

Francivaldo dos Santos Nascimento
Diogo Henrique Helal
Lindalva Gouveia Nascimento

1 Introdução

As inúmeras mudanças na sociedade nas últimas décadas têm causado impactos significativos no mundo do trabalho, refletindo nas empresas e escolas, nos empregos e na formação dos trabalhadores.

Essas transformações atingem o Estado, que agindo em um contexto do capitalismo e orientações neoliberais tem buscado aproximar-se do cidadão, independente das orientações ideológicas. Então, foram realizadas reformas gerenciais em muitos países para implementar com eficácia políticas públicas em diversas áreas, dentre as quais incluem a educação, a qual tem sido o foco de crescente atenção e também preocupação de governos, professores, pesquisadores, estudantes, empregadores, e aos cidadãos de maneira geral (SANTANA, *et al*, 2010).

Castro(2011) afirma que a educação assumiu definitivamente um lugar de destaque no mundo contemporâneo, pois o acesso ao ensino na sociedade do conhecimento e da informação promove mudanças na formação dos sujeitos, desenvolvendo recursos e

potencialidades na aprendizagem, com o objetivo de melhorar a competitividade entre as nações.

Nesse contexto, nas últimas duas décadas tivemos no Brasil um conjunto de iniciativas que fizeram parte de políticas públicas de educação superior implementadas pelo governo federal. Dentre as quais destacam-se o Programa Expandir, Programa Universidade para Todos (Prouni), Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), Fundo de Financiamento ao Estudante de Ensino Superior (Fies), Exame Nacional de Desempenho de Estudantes (Enade), Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (Sinaes), Sistema de Seleção Unificada (Sisu), Universidade Aberta do Brasil (Uab), Plano Nacional de Assistência Estudantil (Pnaes).

Com o intuito de ofertar mais vagas em cursos superiores, as universidades públicas precisaram expandir-se para abranger novas áreas geográficas. Portanto, essas definições na criação de novos *campi*, passam por uma série de escolhas atribuídas aos conselhos deliberativos e setores administrativos das instituições, os quais podem criar meios para que o processo seja democrático, e assim aproximar-se de representações da sociedade para identificar e atender às demandas existentes.

A expansão recente das universidades federais brasileiras pode ser separada em três etapas, conforme apontaram Melo, Melo e Nunes (2009). O primeiro Ciclo - Expansão para o Interior ocorreu no período de (2003/2006), com a criação de 10 (dez) novas universidades federais em algumas regiões; criação e consolidação de 49 (quarenta e nove) *campi* universitários. Nesse período foi criado o programa Expandir que contemplou a UFPB, dando origem ao *Campus* do Litoral Norte, objeto de estudo deste artigo.

O segundo Ciclo - Expansão com Reestruturação (2007/2012), com adesão da totalidade das Instituições Federais de Ensino Superior (IFES) com implantação de 95 (noventa e cinco) *campi*, buscou-se ampliar o número de vagas na educação superior, principalmente no período noturno. O REUNI foi programa norteador desse período. O terceiro Ciclo - Expansão com ênfase nas interfaces internacionais: criação de universidades federais territoriais estratégicas: a Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), sediada em Foz do Iguaçu (PR); Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), sediada em Santarém (PA); Universidade Luso-Afro-Brasileira (UNILAB) em Redenção (CE) e a Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), sediada em Chapecó (SC).

Nesse processo de expansão das instituições públicas federais de ensino superior, o plano denominado Expansão com Interiorização do governo federal, a partir de 2005, a UFPB iniciou o seu processo de interiorização recente por meio da criação do *Campus IV* (Litoral Norte), localizado nas cidades de Rio Tinto e Mamanguape.

Os *campi* localizados nas cidades do interior visam atender aos anseios da população que normalmente está distante dos grandes centros urbanos e precisa ter acesso à educação de nível superior. E dessa forma entender aspectos relacionados ao caminho percorrido pela UFPB na concretização de um novo *campus*. E assim identificar dificuldades, acertos e possíveis falhas que possam ter ocorrido durante o processo e tenham interferido na concretização e consolidação do *Campus* do IV da UFPB. Dessa forma, o objetivo deste artigo é analisar a visão dos implementadores sobre a criação do *Campus* do Litoral Norte da Universidade Federal da Paraíba.

O presente estudo está organizado em cinco seções, incluindo esta primeira, a introdução. A segunda seção trata do referencial teórico; a terceira consiste na exposição dos procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa. Na quarta seção mostra os resultados da pesquisa e na quinta e última seção, apresenta as conclusões do trabalho.

2 Fundamentação Teórica

Com base na literatura existente, propõe-se nesta seção apresentar conceitos teóricos e relações sobre os seguintes temas: políticas públicas, conceitos, o ciclo, e a etapa de implementação; políticas públicas na educação superior do Brasil no período de 2003 a 2010, com ênfase no programa Expandir.

2.1 Políticas Públicas

Souza (2006) destaca três fatores contributivos para maior visibilidade da área de políticas públicas. O primeiro refere-se ao empenho dos países em desenvolvimento em adotar medidas políticas restritivas de gasto. O segundo foi sobre as visões dos governos ao substituir as políticas keynesianas do pós-guerra por um ajuste fiscal, implicando a adoção de orçamentos equilibrados entre receitas e despesas. Esta concepção começou a dominar a partir dos anos 1980 em países com histórico de altas inflacionárias como os da América Latina. E o terceiro fator está vinculado notadamente aos países em desenvolvimento e recém-democratizados, a maioria deles na América Latina, que ainda não conseguiram formar coalizões políticas para delinear políticas públicas de forma a impulsionar o desenvolvimento econômico e assim conseguir inclusão social de grande parte da população.

A elaboração de uma política pública passa por uma série de definições que envolvem quem decide o quê, quando, com que consequências e para quem devem ser direcionadas as ações. Essas decisões estão relacionadas ao tipo de regime político vigente, ao grau de organização da sociedade civil e a cultura política dominante (TEIXEIRA, 2002).

Secchi (2010) lembra que a área das políticas públicas tem a dimensão técnico-administrativa, isto é, buscar a eficiência e os resultados práticos das políticas públicas. No entanto possui uma dimensão política, que está relacionada ao processo decisório, ou seja, ao Estado cabe fazer escolhas sobre que área social, onde, por que e quando atuar.

2.1.1 Conceitos e a concepção do Ciclo de Políticas Públicas (*policy cycle*)

Höfling (2001) afirma que a responsabilidade pelas políticas públicas é do Estado. Entretanto, o processo de implementação e manutenção podem envolver no processo de tomada de decisão além de órgãos públicos outros atores da sociedade relacionados à política implementada.

Secchi (2010, p. 2) de forma objetiva afirma que política pública “é uma diretriz elaborada para enfrentar um problema público”. E sempre está ligada à atividade ou passividade de um sujeito, e tal orientação reflete uma política pública. Esta contempla dois elementos fundamentais: intencionalidade pública e resposta a um problema público. O autor conclui que a razão de se estabelecer uma política pública é tratar ou resolver um problema relevante para a coletividade. Höfling (2001), por sua vez, afirma

que as políticas públicas podem ser caracterizadas como a forma que o Estado utiliza para executar um plano de governo, e com isso agir em um determinado segmento da sociedade.

Souza (2006, p. 36) sintetizou os principais elementos constantes nas diversas definições e modelos de políticas públicas:

- ▶ Permite distinguir entre o que o governo pretende fazer e o que de fato faz;

- ▶ A política pública envolve vários atores e níveis de decisão, embora seja materializada através dos governos, e não necessariamente se restringe a participantes formais, já que os informais são importantes;

- ▶ A política pública é abrangente e não se limita a leis e regras;

- ▶ A política pública é uma ação intencional, com objetivos a serem alcançados;

- ▶ A política pública, embora tenha impacto no curto prazo, é política de longo prazo;

Envolve processos subsequentes após sua decisão e proposição, ou seja, implica também na implementação, execução e avaliação.

Para Rua (2009), a concepção do ciclo de políticas, vem considerar a política pública como uma sequência de atividades políticas agrupadas que formam o processo político. Pois, permite examinar o processo decisório, identificar e analisar processos político-administrativos, as estratégias na realização da política, bem como o comportamento dos diversos atores abrangidos nas diferentes etapas no processo de produção de políticas.

As etapas do ciclo de políticas públicas não compreendem um processo linear, mas é marcado pela contradição, pois muitas vezes nem o ponto de partida está claramente definido, muitas etapas ocorrem de forma simultânea e algumas podem até mesmo ser sobrepostas a outras. Um ponto a ser considerado no ciclo de políticas públicas é quanto à atuação dos diversos atores, que atuam fortemente na etapa de formação de agenda para influenciar os agentes governamentais para inclusão de suas demandas (RUA, 2009).

Matias-Pereira (2010) observa que a construção de políticas públicas (*policies*) acontece em um ambiente tenso e com elevada densidade política (*politics*). Dessa forma, a sua efetivação acontece em um cenário bastante complexo e de relações conflituosas entre o Estado e a sociedade, entre ministérios e agências governamentais, entre o governo federal e as outras entidades federativas, entre a tecnoburocracia e o segmento político.

2.1.2 Implementação de Políticas Públicas

Dentre as distintas fases das políticas públicas, a implementação governamental apresenta-se como a menos estudada, visto que a formulação e avaliação têm recebido maior atenção acadêmica (SOUZA, 2007).

Makinde (2005) descreve os problemas de implementação das políticas nos países em desenvolvimento. O autor relata a experiência da Nigéria, mostra que problemas como corrupção, a falta de continuidades das políticas, recursos humanos e materiais inadequados, levam a uma distância entre os objetivos políticos declarados e a sua realização, e conclui que regularmente são

criadas políticas nos países em desenvolvimento, mas na maioria das vezes não conseguem alcançar os resultados esperados.

Outra dimensão nessas concepções é que as políticas nos países desenvolvidos tendem ser de natureza incremental, pois normalmente as políticas se desviam pouca das anteriores na mesma área de preocupação, mostrando certa facilidade na implementação. No entanto, nos países em desenvolvimento há dificuldade de formular políticas incrementais, porque formulam programas abrangentes com o intuito de promover reformas sociais e desenvolvimento (SMITH, 1973; MAKINDE, 2005).

Lotta e Pavez (2010) argumentam que é muito comum os analistas de políticas públicas encontrarem grandes diferenças quando comparam a forma como a política foi formulada e a maneira de fato com ela foi colocada em prática. Isso é mais recorrente nas políticas públicas concebidas no nível federal, com diretrizes e padrões já definidos, mas que são implementadas no nível local. Nesse percurso de formulação e implementação, as instituições e atores envolvidos, modificam, adaptam e interpretam, criam novas regras que durante o processo transformam as políticas centralmente definidas. Surge assim, uma aparente ambiguidade, entre a importância de homogeneizar a política por meio de padrões no nível federal e a necessidade de adaptá-la, heterogeneizar a implementação no nível local.

Nessa mesma direção Lima e Medeiros (2012) corroboram ao afirmar que os programas governamentais brasileiros são estabelecidos de maneira centralizada para serem implementados de maneira homogênea em todo o Brasil, e percebe-se com frequência que a implementação desses programas podem variar bastante, dependendo da localidade.

2.2 Políticas públicas de educação superior no período de 2003 a 2010

As políticas públicas cumprem a missão de preencher lacunas existentes na sociedade em alguma área, quase sempre as iniciativas partem do Estado que deve garantir os recursos para implementar novas ações através da criação de programas e buscar a igualdade entre os cidadãos. Nesse aspecto, os governos, principalmente em países em desenvolvimento que têm adotado inúmeras políticas educacionais para promover maior acessibilidade à educação, condição *sine qua non* a novas oportunidades no mercado de trabalho “pois tal medida torna-se ainda mais necessária, visto que, historicamente, a mobilidade social ascendente nas sociedades capitalistas é dependente dos níveis educacionais aos quais os indivíduos têm acesso” (PEREIRA; SILVA, 2010, p. 13).

Frigotto (2011) fez um balanço crítico das políticas e concepções educacionais no governo Lula nos oito anos do seu governo, e apontou como o PROUNI e o REUNI, dois programas percorrendo caminhos diferentes e aparentemente contraditórios deram conteúdo à universidade operacional, não mais centrada na razão social e de caráter universal, mas na busca de atender às demandas do mercado, fortemente direcionada para a “pedagogia dos resultados” e da produtividade, como consequência gera-se pouco conhecimento.

O PROUNI criou mais de 700 mil vagas para jovens, isso seria fantástico, se tal inclusão não tivesse ocorrido de forma enviesada, pois foi adotada a tese defendida por Milton Fernandes, no final da década 1950, para ele o Estado deveria fornecer aos mais pobres um *voucher* ou carta de crédito para optasse onde

queria estudar. O REUNI, por sua vez, apresenta um aumento de recursos de custeio para projetos e programas, quase duplicando o número de vagas, encontrando forte manifesto dos Reitores das Universidades Públicas. Entretanto, em contrapartida foi estabelecido uma desestruturação da carreira docente e aumento do trabalho precário exigindo a intensificação da carga de trabalho (FRIGOTTO, 2011).

Lima, Prado e Vieira (2011) afirmam que o governo Lula durante seus dois mandatos, apresentou uma série de medidas, por intermédio da mídia, de documentos e legislação, incluindo os Grupos de Trabalho Interministerial, bases para o enfrentamento da crise emergencial das Universidades federais e um roteiro para a Reforma Universitária Brasileira. E dessa maneira reafirmou princípios e consolidou as diretrizes da reforma da educação superior.

2.3 O Programa Expandir

Expandir teve o propósito de criar novas universidades e *campi* no interior do Brasil, com o objetivo de aumentar as vagas nas universidades federais por meio da criação de novos cursos, acrescentando recursos financeiros e humanos para permitir um maior acesso de jovens ao ensino superior público em todo o país.

O Programa Expandir foi o primeiro passo do governo Lula para expansão da universidade pública. Durante o processo de implementação não houve uma legislação como em outros programas do governo federal, foram enviados projetos para o MEC, que mediante aprovação ocorreu à liberação de recursos para as novas universidades e criação de novos *campi*.

Para o programa, foi previsto um investimento de R\$ 592 milhões até o ano de 2007, com a criação de dez novas universidades (algumas começadas a partir do zero e outras foram transformadas de faculdades especializadas em universidades), e cerca de 43 novos campi, em 68 municípios espalhados pelo interior do país (MICHELOTTO; COELHO; ZAINKO, 2006; SOUSA JUNIOR, 2011).

De acordo com Costa (2009) o Expandir foi lançado pelo MEC em 2005 com o slogan: “*Universidade, expandir até ficar do tamanho do Brasil*”, revelando a preocupação do governo federal em fortalecer o ensino superior no âmbito público, diante do crescimento, a partir de 1990, do setor privado no Brasil.

O Expandir levou o ensino superior para regiões de difícil acesso no interior do país, com investimentos e contratação de novos professores (2.365 cargos) e pessoal técnico-administrativo (1.475 cargos), 120 cargos de direção e 420 funções gratificadas, para oferecer até 2007 cerca de 30 mil vagas (FARIA, 2006).

Faria (2006), bem como Michelotto, Coelho, Zainko (2006), destacaram que o programa expandir adotou três formas para atingir a expansão com interiorização: criação de novas universidades, transformação de faculdades federais em universidades e a construção e consolidação de novos *campi*.

Na última etapa do Expandir foi realizada a construção de novos *campi*, num total de sete. Com relação a este aspecto, as universidades enviaram propostas para construir *campi* em regiões distante das suas áreas de atuação: na Universidade Federal do Amazonas foram construídos dois *campi*, um Parintins e outro em Itacoatiara; já a Universidade Federal do Ceará construiu os *campi* de Sobral e Quixadá; a Universidade Federal de Uberlândia,

em Minas Gerais instalou o *campus* de Pontal-Ituiutaba; e por último, na Paraíba, a Universidade Federal de Campina Grande, instituiu o *campus* de Pombal e Sumé, enquanto a Universidade Federal da Paraíba criou o *campus* do Litoral Norte nas cidades de Mamanguape e Rio Tinto (MEC, 2005).

3. Procedimentos metodológicos

O tipo de pesquisa foi classificada como descritiva, tendo em vista que buscou apresentar o processo de implementação do *Campus* do Litoral Norte na visão dos atores diretamente envolvidos. Para Collins e Hussey (2005), esse tipo de pesquisa descreve o comportamento dos fenômenos, procura identificar e obter informações sobre uma determinada questão.

A abordagem adotada neste estudo foi qualitativa, que de acordo com Merriam (2009) o foco da pesquisa é a sua natureza, e o objetivo da investigação é a compreensão, o descobrimento, o seu significado e na coleta de dados o investigador é o principal instrumento, que realiza coleta de dados por meio de entrevistas, observações e documentos. Collins e Hussey (2005), afirmam que o método qualitativo permite refletir e examinar as percepções para entender atividades humanas e sociais.

Com relação à estratégia de pesquisa, caracteriza-se como um estudo de caso. De acordo com Godoy (2010) busca-se encontrar padrões nos dados, bem como desenvolver categorias conceituais que possibilite esclarecer, confirmar ou não suposições teóricas. Os estudos de caso procuram responder a questões de pesquisa com relação ao “por que” ou “como” as coisas acontecem, como também busca compreender e interpretar “o que” ocorreu

numa situação específica, em que o pesquisador explica uma determinada situação a partir da prática, sendo indicado para explorar processos e comportamentos, quando a sua compreensão é limitada (GODOY, 2010). Enquanto Merriam (2009) afirma que o estudo de caso seria uma descrição holística de uma unidade única, limitada. Já para Flick (2009, p. 135), objetiva-se com o estudo de caso a partir do problema principal “identificar um caso significativo para a questão de pesquisa e esclarecer o que mais compete a esse caso e quais as abordagens metodológicas são necessárias a sua reconstrução”.

A escolha da implantação do *campus* IV da UFPB como objeto de estudo ocorreu de forma intencional, baseado em três fatos decisivos na trajetória recente dessa instituição.

Em primeiro lugar, historicamente a UFPB teve atuação nas principais regiões do estado por meio dos seus *campi* do interior, bem ao contrário, por exemplo, da Universidade Federal de Pernambuco do estado vizinho, que começou o seu processo de interiorização a cerca de sete anos. E a frente também da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que iniciou a interiorização de suas atividades a partir de 1973. Já que a Escola de Agronomia do Nordeste localizada na cidade de Areia foi integrada à UFPB em 1968, constituindo o início da interiorização dessa universidade. No período de 1976 a 1980, consolidou sua estrutura *multicampi*, abrangendo além de João Pessoa e Areia as cidades de Campina Grande, Bananeiras, Patos, Sousa e Cajazeiras.

Outro fato foi à adesão aos programas do Governo Federal, Expandir em 2005 e Reuni em 2007, propiciando as condições necessárias para expandir-se novamente, já que em 2002 a UFPB foi desmembrada, e os *campi* de Campina Grande, Patos, Sousa

e Cajazeiras passaram a constituir a Universidade Federal de Campina Grande.

E por último, inova ao criar um *campus* localizado em duas cidades (Rio Tinto e Mamanguape), aparentemente gerou novos desafios, já que não foi identificado na história da UFPB, que conta com mais de 50 anos de existência, essa forma de organização em nenhum dos *campi*.

Foram entrevistados 3(três) professores, sendo dois ex-diretores do *campus* e um vice-diretor. Também foram entrevistados (6) seis servidores técnico-administrativos que exerceram diferentes cargos e atribuições no *Campus* do Litoral Norte.

Os dados foram coletados a partir de fontes primárias por meio de entrevistas semiestruturadas com os atores envolvidos no processo de implementação do *Campus* do Litoral Norte. Segundo Godoy (2010), as entrevistas semiestruturadas permitem compreender os significados atribuídos pelos entrevistados a determinadas questões e situações relacionadas a um tema de interesse, mostrando-se adequada quando há o desejo do pesquisador em compreender o mundo do entrevistado e o que este utiliza para basear seus pontos de vista. Buscou-se com as entrevistas as informações e opiniões com maiores detalhes para subsidiar as análises e desenvolver as conclusões deste estudo.

Para compreender o processo de implementação do *campus* do Litoral Norte da UFPB, como os atores participantes perceberam essa ação dessa universidade, foi utilizado o método de análise de conteúdo. Segundo Bardin (2011), a análise de conteúdo visa obter por meio da análise das comunicações interpretar procedimentos, sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens,

com indicadores que sejam quantitativos ou não, mas permitem a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção das variáveis inferidas dessas mensagens”. Foi utilizada a análise temática. Para Bardin (2011), esse tipo de análise permite descobrir “núcleos de sentido” que compõem a fala e sua presença ou frequência podem significar alguma coisa para o objetivo escolhido.

Para realizar a operacionalização das análises procedeu-se a codificação. Dessa forma, os nove entrevistados foram assim identificadas: Entrevistado 1; Entrevistado 2; Entrevistado 3; Entrevistado 4; Entrevistado 5; Entrevistado 6; Entrevistado 7; Entrevistado 8; e Entrevistado 9. A sequência foi definida de acordo com a ordem das entrevistas, conforme cada participante da pesquisa, já apresentado na identificação dos atores da pesquisa.

4 Análise dos resultados

Esta seção apresenta os resultados da pesquisa a partir do conteúdo das entrevistas obtidas durante a etapa de coleta de dados. Buscou-se compreender na dimensão institucional (a organização implementadora), na dimensão material (localização, recursos e dificuldades na implantação do *Campus*), e na dimensão processual (o processo de criação do *Campus*).

4.1 Perspectiva institucional: a organização implementadora

Essa categoria refere-se à dimensão organizativa, pois considera nessa perspectiva que os gestores assumem um papel nuclear, pois são elos fundamentais para que a política pública possa de fato ser executada de acordo com o planejado e alcançar os objetivos propostos.

Secchi (2010) destaca a relevância de gerenciar de forma adequada a implementação, tendo em vista ser este o momento em que as funções administrativas, como por exemplo, liderança e coordenação são postos à prova. Aos atores encarregados de liderar o processo de implementação são exigidas competências pessoais para entender aspectos motivacionais dos atores que estão envolvidos no processo, para superar os obstáculos técnicos e legais existentes, identificar as deficiências da organização e os conflitos potenciais, assim como atuar diretamente nas negociações.

O planejamento, sem dúvida, torna-se também um elemento fundamental para que a organização que está executando tenha uma orientação clara, objetiva e bem definida, e assim evitar ambiguidades nas diversas etapas da implementação. Inclusive porque na dinâmica de implantação tem uma sobreposição de tarefas, como afirmaram os entrevistados 4 e 8, ex-diretores do *campus*, e dessa forma dificultou a execução do projeto de uma maneira que não ocasionasse tantos transtornos, mas não foi isso que aconteceu, de acordo com as entrevistas conforme o relato do entrevistado

[...] **“era implantar e construir ao mesmo tempo, isso representou um acúmulo de tarefas da administração”**, tanto acadêmicas quanto da própria implantação física do projeto, isso criou descompassos nas rotinas da instituição... abrir os cursos, fazer seleção do vestibular.... isso foi muito traumático.

A UFPB teve dificuldades na implantação, já que não fez um planejamento estruturado como se esperava, tendo em vista ser uma ação tão importante e complexa como a criação e implantação de um *campus* dividido em duas cidades, além da

própria execução de uma séria de atividades de forma simultânea. O entrevistado 1 foi enfático:

“A falta de uma equipe técnica foi primordial...a gente trabalhava apenas individualmente, cuidando de um volume de recursos muito grande...que não estava sendo tão bem planejada...na hora de executar talvez tenham se antecipado demais na hora da execução”.

Foi identificado essa falta de planejamento por alguns entrevistados. Mas por que esse aspecto é tão importante na implementação de políticas públicas? Para Oliveira (2006), mesmo reconhecendo as limitações do planejamento em prever e controlar o futuro, ele cumpre o papel de construir e articular as relações dos atores envolvidos na implementação de políticas públicas, e quando não feito, ou é realizado de forma inadequada, acarreta problemas na realização dos objetivos propostos pelo programa.

4.2 Perspectiva material: localização, recursos e dificuldades na implantação do *Campus*

Nesta seção buscou-se compreender os aspectos técnico-administrativos envolvidos no processo de implementação do *Campus* Litoral Norte. Fazem parte dessa dimensão os aspectos práticos que foram importantes, sobretudo na implantação. Matias-Pereira (2010), afirma que para gerenciar uma política pública, é necessário ter um aparato técnico-administrativo amparado por uma estrutura burocrática. As seguintes categorias de análises foram delimitadas: **localização; recursos humanos e orçamentários.**

Nesta categoria **localização**, os entrevistados alegaram que o *campus* foi dividido por não haver um local adequado no

limite dos dois municípios e por falta de consenso em qual das cidades deveria ficar o *campus*. Então, optou-se por duas unidades separadas, distantes cerca de 7 km uma da outra. Uma série de adequações foram feitas, tendo em vista que no projeto constava que seria em apenas um local, numa área de divisa entre as duas cidades.

De acordo com o entrevistado 9, os municípios tiveram dificuldades para encontrar um local apropriado para a construção do *campus de* forma definitiva. Como essa procura foi prolongada até haver uma definição, ocasionou a demora no início das obras e, por consequência, a conclusão das mesmas.

Já os entrevistados 1 e 4, afirmaram que toda a estrutura que seria disponibilizada para um local teve que duplicar, pelo fato do *campus* ser dividido em duas unidades. Essa situação gerou enormes dificuldades de gerenciamento, bem como ocasionou desde o início da sua criação uma disputa entre as cidades de Rio Tinto e Mamanguape.

A divisão gerou dificuldades na operacionalização de algumas atividades. A entrevistada 2, bibliotecária, relatou o seu caso específico, pois teve que fazer durante um período uma escala de revezamento. Dessa forma, ficava um dia em Rio Tinto e outro em Mamanguape, porque era responsável pelas duas bibliotecas, assim, utilizou da liberdade que os burocratas da linha de frente dispõem, pois precisam oferecer respostas a situações que requerem deles atitudes para enfrentar situações mais complexas como a enfrentada nessa situação.

Esses burocratas da linha de frente assumem a função de gerenciar a disponibilidade de recursos da administração pública - número de funcionários, recursos financeiros, tempo -, dotados

dessa liberdade podem criar alternativas práticas para que a implementação de políticas públicas seja mais coerente com as necessidades dos usuários e da própria administração pública (SECCHI, 2010).

O comentário que segue é de um ex-diretor que ficou cerca de cinco anos a frente dos trabalhos de implantação, e mesmo sendo um dos mais entusiasmados defensores do *campus*, fez uma crítica quanto a sua constituição, a separação em duas unidades, e principalmente o quanto essa decisão onerou o custo da construção. Inclusive esse julgamento contrário à forma de organização do *campus* dividido foi reiterado por todos os entrevistados.

Eu acho foi o único ponto negativo... **talvez não precisasse gastar tanto quanto foi gasto pra fazer esse *campus* se fosse uma base só com certeza....**o único defeito que poderia dizer não, economicamente, isso poderia ter sido melhor se tivesse feito prédios, uma universidade, um *campus* fechado com esses 12 cursos aqui, num local. (Entrevistado 8).

O fato do *Campus IV* está dividido em duas unidades foi um dos aspectos elencados pelos entrevistados que mais contribuiu para a demora na implantação do *campus*. Tendo em vista as dificuldades enfrentadas pelos professores, alunos e funcionários se adaptarem a essa forma de organização na estrutura acadêmico-administrativa, como também os gestores do *campus*. Pois estes tiveram que lidar com demandas e realidades complexas na implantação, pois além da pressão para ser célere nesse processo de implantação pelos usuários desses locais, como também pela administração central da UFPB, que no final era a grande responsável pela implantação do *campus*. Ficou evidente que com a composição do *Campus* do Litoral Norte em duas unidades e

decisões tomadas a partir de então, são dependentes dessa escolha. Nesse sentido, Rocha (2004) afirma que o conceito dependência de trajetória implica em um estreitamento no conjunto das opções disponíveis dos atores, pois há uma conexão com os processos de decisão ao longo do tempo.

Com relação aos **recursos disponibilizados** nesse processo de implementação do *campus*, o MEC, como o ator que formulou a política de expansão ficou responsável para disponibilizar o orçamento para a execução das obras, assim como liberar a contratação das pessoas para trabalharem, que seriam os professores e técnico-administrativos que seriam lotados no *campus*.

Para Rua (2009), é na etapa de implementação do ciclo da política pública, que faz a política sair do papel. E para que isso aconteça envolvem vários aspectos administrativos como: provisão de recursos orçamentários, formação de equipes, realização da parte legal-formal na contratação de servidores, como também aquisições de bens e contratação de serviços.

Inicialmente ocorreram problemas com relação aos **recursos humanos**, os servidores técnico-administrativos, que inicialmente foram alocadas em número insuficiente. Já com relação aos professores a dificuldade era fazer com que eles permanecessem no *Campus*, tendo em vista as oportunidades existentes em todo o país de concursos para docente, nesse contexto de expansão das universidades públicas (SOUSA JUNIOR, 2011).

Secchi (2010) destaca a relevância dos *street level bureaucrats*, ou burocratas da linha de frente, refere-se ao grupo de funcionários da estrutura burocrática da administração pública que têm contato direto com o público e são dotados de liberdade

de decisão. Por isso essa categoria cumpre um papel importante na fase de implementação de políticas públicas. Nessa classe fazem parte burocratas policiais, assistentes sociais, professores, médicos, bombeiros e os funcionários que atendem ao público. Tendo em vista que esses grupos conhecem bem os meandros de suas profissões e, por isso, conhecem melhor os requisitos para um bom funcionamento do serviço público, além de estar mais próximo dos destinatários das políticas públicas e entendem seus comportamentos e necessidades. Por conhecerem bem a máquina estatal podem desviar dos obstáculos práticos no momento da implementação das políticas públicas.

Já para Lotta e Pavez (2010), “os agentes de rua” são os responsáveis por implementar a política pública, que procuram traduzir a política para uma linguagem adequada aos seus próprios recursos, linguagens, interações e referenciais da comunidade de profissionais alocados nos diversos níveis administrativos.

No projeto de criação do *campus* previa-se um montante de **recursos orçamentário**-financeiros da ordem R\$ 13.657.629,00 (treze milhões, seiscentos e cinquenta e sete mil, seiscentos e vinte e nove reais) a serem liberados no período de 2006 a 2009, para investimentos em edificações/instalações e infraestrutura.

Para Sousa Junior (2011), os recursos financeiros disponibilizados pelo MEC foram na medida do possível suficientes para fazer os investimentos em obras de infraestrutura que seria necessário. Percepção igual também teve o entrevistado 1, que foi gestor administrativo, pois dentre as suas atribuições no *campus* constavam a gestão financeira dos recursos disponibilizados. De acordo com o entrevistado 1: “...Houve o cumprimento de fato do repasse dos recursos orçamentários, como previsto no projeto. A

questão da divisão do *campus*... teve um problema porque tudo era duplicado na verdade, o recurso que veio foi suficiente”. Ainda sobre essa questão, o entrevistado 8 que foi diretor do *campus*, foi enfático ao afirmar quão não houve problemas com relação aos recursos orçamentários.

As dificuldades na implantação do *campus* de acordo com Sousa Junior (2011, p. 4), “os primeiros anos da implantação foram muito difíceis. O *campus* funcionou inicialmente em instalações provisórias, cedidas pelas prefeituras, que não correspondiam às necessidades ideais para a atividade da graduação ”.

Com o avanço das obras, os cursos foram transferidos para instalações definitivas, porém ainda com muitas restrições para o funcionamento adequado dos cursos, principalmente, pelas condições de infraestrutura ainda deficiente.

Para Secchi (2010) na fase de implementação entram em cena outros atores políticos não estatais, como fornecedores, prestadores de serviços, parceiros, bem como dos grupos de interesse e dos destinatários da ação pública. Os atores encarregados de liderar o processo de implementação devem ser capazes de entender os aspectos técnicos e legais presentes, os conflitos potenciais, por isso, espera-se que aja de forma direta nas negociações, para conseguir coordenação entre os implementadores, assim como, a cooperação da parte destinatários.

Ficou evidente nos discursos principalmente dos gestores do *campus*, a preocupação com as construções, tendo em vista a necessidade de disponibilizar locais adequados para as aulas. Entretanto, eles alegaram as enormes dificuldades de lidar com essa questão da construção dos prédios e saber lidar com as empresas que ganharam as licitações e não cumpriam o que

estava previsto no cronograma de execução, pois houve muitas desistências e isso acabou comprometendo a entrega de muitas obras nos prazos previstos. Como consequência ter de seguir os trâmites legais quanto a contratações no serviço público, e abrir novos editais para contratar novas empresas interessadas em continuar as obras. Tudo isso foi apontado como as principais dificuldades, na etapa de implantação do *campus*, como pode ser identificado nos discursos a seguir:

São vários fatores que acho que dificultaram, **não só esse fracionamento de você construir simultaneamente praticamente duas universidades, que o desperdício de área, de infraestrutura.** Enquanto um tem uma capacidade é, eu sei que os dois tem uma capacidade ociosa, entendeu? Apesar de, ter vários cursos, vários cursos, mas, sempre vai ter aquela capacidade ociosa (Entrevistado 6).

Esses atrasos nas construções nos diversos prédios nas duas unidades do *campus* foi um fato que gerou muita insatisfação em toda a comunidade acadêmica, professores, alunos, servidores, chegaram ao extremo de decretar uma greve que durou 38 dias, e pediam, sobretudo melhorias na infraestrutura do *campus*, foi um momento conflituoso e de muita tensão.

Oliveira, Martins e Silveira (2012), afirmam que na implementação, quesitos como a gestão da política, parcerias, entraves e obstáculos devem ser analisados, visto ser exatamente nessa etapa que são conhecidos os limites e acertos da política pública.

O fato é que a implantação foi um processo muito difícil, permeado de entraves, com as enormes dificuldades de gerenciar os recursos. Problemas com recursos humanos, sobretudo os professores e técnico-administrativos que na maior parte do tempo

mostraram-se em quantitativo abaixo do que era esperado. Dessa forma, foram feitas muitas adaptações para dar prosseguimento na execução do *campus*. Então, surgem as frequentes paralisações das obras e a consequência foi a falta de cumprimento dos prazos pelas empresas responsáveis pelas obras.

De acordo com Oliveira, Martins e Silveira (2012) as mudanças de rotas e adaptações são frequentes em processos de implementação, pois há de considerar o contexto ambiental, e o resultado está relacionado diretamente às decisões e ações dos agentes responsáveis pela implementação.

4.3 Perspectiva processual: o processo de criação do *campus*

O direcionamento atribuído à **dimensão processual** nos estudos sobre políticas públicas procuram compreender com maiores detalhes a gênese e o percurso de certos programas políticos, os fatores favoráveis e os entraves bloqueadores, já que podem sofrer alterações ao longo do tempo. Dessa maneira, destaca o autor, a importância dos arranjos institucionais, as atitudes e objetivos dos atores políticos, bem como os instrumentos de ação e as estratégias políticas (FREY, 2000).

Ao longo das entrevistas foi mencionado, bem como consta no parecer do relator do projeto de criação do *Campus IV*, que a UFPB por meio da Pró-Reitoria de Assuntos Comunitários (PRAC), já fazia alguns anos que desenvolvia trabalhos de extensão na região do Vale do Mamanguape, em função das atividades dos ribeirinhos e indígenas. Como já havia uma expectativa de ampliação dessas ações, principalmente em Mamanguape, por isso o município teve a preferência para ter o *campus*, inclusive

foi o município escolhido para realizar o primeiro encontro para discutir a criação do *Campus* do Litoral Norte.

Essa preocupação de envolver diversos atores no processo de implementação de políticas públicas é uma visão contemporânea. Para Oliveira (2006), essa é uma visão popular, politicamente correta, pois busca incorporar as contribuições da população no planejamento e na implementação de políticas públicas, uma vez que nos dias atuais a participação da sociedade civil mostra-se de fundamental importância na concretização de políticas governamentais, onde os beneficiários procuram monitorar, acompanhar todo o processo de implementação.

A todos os entrevistados foi perguntado se haviam participado da etapa de elaboração do projeto de criação do *campus*, e nenhuma resposta foi positiva. Assim, os primeiros implementadores não haviam participado da etapa anterior. Esse foi aspecto contribui para enormes dificuldades da implantação, pois os chamados burocratas de rua, não conheceram previamente o projeto do *campus*, a dinâmica da sua constituição, os acordos, as negociações, os atores envolvidos, em fim, todas as decisões ocorridas na fase de discussão da criação do *Campus* do Litoral Norte.

Essa dissociação no processo de políticas públicas entre formuladores e implementadores, de acordo com Carvalho e Barbosa (2011), aumenta a chance de fracasso da política a ser executada. Uma vez que o sucesso ou não do programa depende dos seus implementadores, pois é preciso se certificar se os mesmos estão preparados e dispostos para superar os obstáculos, mesmo que esses pareçam difíceis, para alcançar as metas definidas.

5 Conclusões

A UFPB com a criação do *Campus* do Litoral Norte passou a contribuir de forma significativa para buscar reverter os desequilíbrios educacionais, econômicos e sociais existentes naquela região da Paraíba. Uma vez que com a interiorização do ensino superior de qualidade para uma região carente desse nível de ensino como destacou Polari (2012), está colaborando para que esse estado dê um salto quantitativo e qualitativo na educação superior e propicie desenvolvimento, não só estadual, mas também regional e nacional.

Verificou-se que a UFPB com a decisão de criar o *Campus* do Litoral Norte foi coerente, na percepção dos agentes implementadores, mesmo já contando com mais de cinco décadas de atuação no ensino superior no interior do Estado da Paraíba, ao retomar a interiorização, expandindo suas atividades acadêmicas para o Vale do Mamanguape, uma região considerada pobre, carente na economia, na educação, na saúde e em tantas outras áreas.

Ao definir que nas cidades de Rio Tinto e Mamanguape seria implantado um *campus*, fez com que esses municípios entrassem no mapa da inclusão da educação de nível superior e contribuísse decisivamente para que mais pessoas que residem na região que abrange o *Campus* do Litoral Norte tivessem a oportunidade de ingressar numa universidade pública, que possivelmente estariam com possibilidades restritas de acesso ao ensino superior,

Na implementação do *Campus* do Litoral Norte foi identificada uma forte atuação política, principalmente na etapa de elaboração do projeto de criação do *campus*, pois não houve

consenso político sobre a cidade que receberia o *campus*, por essa razão, optou-se pela sua separação para os dois municípios, essa decisão foi um divisor para a estrutura acadêmica atualmente existente. Os autores denominam esse processo de dependência de trajetória, assim mostram que o desenvolvimento das instituições ao longo da história são dependentes de escolhas em um dado momento, pois não define só o presente, mas o futuro a partir dessas escolhas. Neste caso estudado, a trajetória de desenvolvimento do *Campus* do Litoral Norte é dependente dessa divisão em duas cidades, que tem ocasionado ao longo de quase uma década de existência uma série de problemas de gerenciamento. Mas a criação desse *campus* foi uma ação estratégica de enorme relevância não só educacional, como seria mais óbvio esperar, mas também, social, cultural e econômica.

Percebeu-se que faltou um planejamento adequado, tendo em vista uma série de dificuldades apontadas pelos implementadores na construção do *campus*, sobretudo na execução das obras. As dificuldades surgiram a partir do governo federal, por meio do MEC que não liberou vagas de docentes e técnico-administrativos na quantidade esperada e no tempo adequado. A UFPB teve enormes dificuldades de gerenciar a implantação, quando se deparou com problemas práticos da implementação, principalmente para lidar com o ritmo das obras na construção do *campus*, tendo em vista a insatisfação de toda a comunidade acadêmica das duas unidades na condução dessa etapa.

O processo de implementação de uma política pública, não se limita a execução de um plano, mas constitui-se em ambiente de ambiguidades, onde as decisões dos implementadores dotados de discricionariedade, não só influenciam, mas são decisivos

na implementação da política, assim, o sucesso dos programas executados dependem da forma como os agentes conseguem cumprir as metas previstas.

Dessa forma, é preciso continuar ampliando as oportunidades de acesso ao ensino superior nas próximas décadas com um maior investimento dos governos para que possamos desenvolver-nos em bases sólidas, pois nenhuma nação que vislumbra um futuro promissor prescinde de uma educação superior de qualidade para os seus cidadãos em quaisquer lugares onde se encontrem.

Referências

BARDIN, Laurence **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

CARVALHO, Maria de Lourdes; BARBOSA, Telma Regina da Costa Guimarães. **Modelos Orientadores da Implementação de Política Pública: uma lacuna da literatura**. In:

ENANPAD 2011 - XXXV Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa, 2011, Rio de Janeiro. **Anais do XXXV Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa**, 2011.

CASTRO, Alda Maria Duarte Araújo. **A expansão e o acesso ao Ensino Superior: os novos desafios da educação brasileira**. In: SOUSA JUNIOR, Luiz de; FRANÇA, Magna; FARIAS, Maria Salete Barboza de (Orgs.). **Políticas de Gestão e Práticas Educativas: a qualidade do ensino**. Brasília: Liber Livro, 2011.

COLLINS, Jill; HUSSEY, Roger. **Pesquisa em Administração: um guia prático para alunos de graduação e pós-graduação**. 2. Ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

COSTA, Silvia Maria Oliveira. **Análise do conteúdo das matérias sobre expansão Universitária veiculadas por jornais de grande Circulação no estado do ceará no período de 2005-2008**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Ceará. Mestrado Profissional em Políticas Públicas e Gestão da Educação Superior. Fortaleza, 2009.

FARIA, Susan. **Aumentam para 48 os projetos de expansão universitária**. 2006. portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6729&catid=212&Itemid=86 . Acesso em: 09 junho. 2012.

FLICK, Uwe. **Introdução à Pesquisa Qualitativa**. 3. Ed. Porto Alegre: Bookman, 2009.

FREY, Klaus. Políticas públicas: um debate conceitual e reflexões referentes à prática da análise de políticas públicas no Brasil. **Planejamento e Políticas Públicas** (IPEA), Brasília, v. 21, p. 211-259, 2000.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Os circuitos da história e o balanço da educação no Brasil na primeira década do século XXI. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 46, jan./abr. 2011.

GODOY, Arilda. Schmidt. Estudo de caso qualitativo. In: SILVA, A. B. da; GODOI, C. K.; BANDEIRA-DE-MELLO, R. **Pesquisa qualitativa em estudos organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos**. São Paulo: Saraiva, 2010.

HÖFLING, Eloisa de Matos. **Estado e políticas (públicas) sociais. Cadernos Cedes**, Campinas, v. 21, n. 55, p. 30-41, nov. 2001.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, dados de 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>. Acesso em 21 de fev. 2013.

LIMA, Kátia Regina Rodrigues; PRADO, Francisca Hayanne Sabóia; VIEIRA, Railane Bento. **Os Mecanismos de “Democratização” da Educação Superior no Governo Lula: Enem, Prouni e Reuni**. In: V Encontro Brasileiro de Educação e Marxismo-EBEM, 2011, Florianópolis. **Anais...** do V Encontro Brasileiro de Educação e Marxismo-EBEM. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, 2011. v. 1.

LIMA, Maria Lúcia de Oliveira Feliciano de; MEDEIROS, Janann Joslin. **Empreendedores de políticas públicas na implementação de programas governamentais**. Rev. Adm. Pública, Rio de Janeiro, v. 46, n. 5, Oct. 2012.

LOTTA, Gabriela Spanghero. S.; PAVEZ, Thais Regina. Agentes de implementação: mediação, dinâmicas e estruturas relacionais. **Cadernos Gestão Pública e Cidadania**, São Paulo, v. 15, n. 56, 2010.

MATIAS-PEREIRA, José. **Manual de Gestão Pública Contemporânea**. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MAKINDE, Taiwo. Problems of policy implementation in developing nations: The Nigerian experience. **Journal of Social Science**, v. 11, n. 1, p. 63-69, 2005.

MEC. Ministério da Educação. **O programa**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/prouni/index.php?option=com_content&task=view&id=124&Itemid=140>. Acesso em: 10 janeiro de 2013.

MERRIAM, Sharam. **Qualitative Research: a guide to design and interpretation**. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.

MICHELOTTO, Regina Maria; COELHO, Rúbia Helena.; ZAINKO, Maria Amélia Sabbag. **A política de expansão da educação superior e a proposta de reforma universitária do governo Lula**. Educar, Curitiba, n. 28, p. 179-198, 2006.

OLIVEIRA, Ana Claudia Pedrosa de. MARTINS, Simone. SILVEIRA, Suely de Fátima Ramos. Uma Análise da Implementação do Programa Minas PCH: O Caso da PCH Cachoeirão. **Contabilidade, Gestão e Governança** - Brasília · v. 15 · n. 1 · p. 44 - 59 · jan/abr 2012.

OLIVEIRA, José Antonio Puppim. Desafios do Planejamento em Políticas Públicas: diferentes visões e práticas. **RAP**. Rio de Janeiro 40(2):273-88, Mar./Abr. 2006.

PEREIRA, Thiago Igrassia; SILVA, Luis Fernando Santos Correa da. As Políticas Públicas do Ensino Superior no Governo Lula: expansão ou democratização? **Revista debates** (UFRGS), v. 4, p. 10-31, 2010.

RESOLUÇÃO Nº 05/2006. Conselho Universitário.
UNIVERSIDADE FEDERAL DA

RUA, Maria das Graças. **Políticas Públicas** - Florianópolis: Departamento de Ciências Administrativas/UFSC; [Brasília]: CAPES: UAB, 2009.

SANTANA, Silvina; MOREIRA, Cristiane; ROBERTO, Teresa; AZAMBUJA, Flávia. Fighting for excellence: the case of the Federal University of Pelotas. **High Educ**, v.60, n.3, p. 321-341, 2010.

SECCHI, Leonardo. **Políticas Públicas: Conceitos, Esquemas de Análise, Casos Concretos**. São Paulo: Cengage Learning, 2010.

SILVA, Pedro Luiz Barros. MELO, Marcus André Barreto de. **O processo de Implementação de Políticas Públicas no Brasil: Características e Determinantes da avaliação de Programas e Projetos**. UNICAMPI/NEPP 2000. Disponível em: <http://www.nepp.unicamp.br/index.php?p=42>. Acesso em 30 de jun. de 2012.

SMITH, Thomas. The policy implementation process. **Policy Sciences**, v. 4, n. 2, p. 197-209, 1973.

SOUSA JUNIOR, Luis de. **A expansão da universidade pública: uma experiência de democratização do ensino superior**. In: XXV Simpósio brasileiro e II Congresso Ibero-americano de política e administração da educação, 2011, São Paulo. Políticas públicas e gestão da educação: construção histórica, debates contemporâneos e novas perspectivas. Rio de Janeiro: **Anais...** Anpae, 2011. p. 1-10.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. **Revista Sociologias**: Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006. P. 20-45.

SOUZA, Celina. Estado da arte da pesquisa em políticas públicas. In: HOCHMAN, G.; ARRETCHE, Maria; MARQUES, Eduardo. (Org.). **Políticas públicas no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.

TEIXEIRA, Elenaldo Celso. **O papel das políticas no desenvolvimento local e na transformação da realidade.** Working paper (2002). Disponível em: http://www.fit.br/home/link/texto/politicas_publicas.pdf. Acesso em: 10 maio de 2012.

A POESIA DE APRENDER COM AS TRAVESTIS, NO LITORAL NORTE (PB): QUANDO A ETNOGRAFIA PASSA POR NÓS

Verônica Alcântara Guerra

1 Introdução

Quero ser o teu amor amigo.
Nem demais e nem de menos.
Nem tão longe e nem tão perto.
Na medida mais precisa que eu puder.
Mas amar-te sem medida e ficar na tua vida,
Da maneira mais discreta que eu souber.
Sem tirar-te a liberdade, sem jamais te sufocar.
Sem forçar tua vontade.
Sem falar, quando for hora de calar.
E sem calar, quando for hora de falar.
Nem ausente, nem presente por demais.
Simplesmente, calmamente, ser-te paz.
É bonito ser amor amigo, mas confesso é tão difícil aprender!
E por isso eu te suplico paciência.
Vou encher este teu rosto de lembranças,
Dá-me tempo, de acertar nossas distâncias.

(Amigo aprendiz/Fernando Pessoa)

Durante uma animada aula de metodologia antropológica, um amigo disse: “A antropologia, na sua especificidade da experiência etnográfica, é igual ao amor: uma perda conduzida.” Contrastando essa frase com a epígrafe, notamos que a linguagem da antropologia não perde de vista as reflexões etnográficas e poéticas. Fazer antropologia é ser um eterno amante aprendiz, “nem ausente e nem presente por demais,” sem tirar a liberdade do interlocutor, “sem falar, quando for hora de calar e sem calar, quando for hora de falar”. Isso automaticamente me remete ao “trabalho do antropólogo” de Roberto Cardoso de Oliveira, orientações dadas nas primeiras aulas de antropologia, onde: olhar, ouvir e escrever são elementos essenciais para a constituição da etnografia, na qual as relações éticas devem cercar todas as situações de pesquisas com seres vivos componentes de uma cultura.

Mesmo como devir poético que é próprio dos entrelaçamentos humanos, a antropologia não perde de vista os textos de teóricos clássicos (MALINOWSKI, 1922; MAUSS, 2003; MEAD, 1969; LEVISTRAUSS, 1949) e contemporâneos (CLIFFORD, 2009; BARTH, 2002; HANNERZ, 1997) que nos conduzem para as análises e interpretações dos conjuntos humanos, pois eles sempre irão nos levar aos questionamentos ainda não realizados, fazer-nos observar os imponderáveis, fluxos e fronteiras da vida cotidiana do grupo estudado.

Ao passo que conhecemos os autores e suas teorias, é inevitável se identificar. Quando li as obras e a história de vida de Margaret Mead, escrita por Allyn Moss (1969), e soube que ela media cerca de 1,50m, quis ser a mesma, pensar e agir, sentir e ser forte igual à pequena antropóloga. Depois descobri que ela tinha

Franz Boas como inspiração e passei a desejar morrer igual a Boas, aos 84 anos, entre os amigos, com um copo de vinho na mão e uma nova teoria antropológica na cabeça, pronta para ser escrita. Na biografia de Mead consta que ela adorava ler poesias e um poema do escritor inglês Robert Louis Stevenson chamava muito a sua atenção, desde jovem:

Escuro é o rio,
Dourada é a areia.
Fluindo para sempre,
Entre árvores serpenteia
Folhas verdes a flutuar,
Castelos na espuma,
Barcos meus a navegar
Onde irão aportar?
O rio continuando
Passa pelo moinho,
Pelo vale vai rolando
Da colina faz caminho.
Bem mais adiante,
Cem milhas ou mais,
Outras criancinhas
Levarão meus barcos ao cais.¹

Foi através da descoberta da antropologia que Mead soube de que forma levaria os barcos – que ela interpretava como sendo as tradições culturais de um povo – com segurança ao cais, e

¹ Este poema é do inglês Robert Louis Stevenson e encontra-se na biografia de Mead por Allyn Moss, nas páginas 36/37.

através das aulas do professor Boas, que, “com sua grande cabeça e seu pequeno e frágil corpo, com seu rosto marcado por uma cicatriz de um velho duelo e com um dos olhos fechados por uma paralisia facial, falava com uma enorme autoridade e distinção” (MOSS, 1969, p. 47). Dono de uma firmeza jamais vista em outros professores, cujas aulas tornaram-se o chão sob seus pés. Conduzir barcos ao cais é inegavelmente um dom inestimável.

2 Torna-se outro: multiface da etnografia

Todos nós, antropólogas e antropólogos, com o passar do tempo e as situações com as quais nos envolvemos em campo, nos tornamos *maiores* e mais estratégicos ao lidar com a metodologia antropológica, cuja especificidade pode ser pensada como a etnografia, de maneira ampla, ou mais especificamente os vários sinônimos que ela assume no trabalho cotidiano de cada pesquisador ou profissional. Desde as primeiras expedições de Malinowski e o lançamento do livro *Argonautas do Pacífico* (1922) que nós lemos sobre metodologia, explicamos as nossas pesquisas com viés metodológico, buscamos desenvolver etapas ou mesmo conceitos para pesquisa de campo na tentativa de nos mantermos vivos e originais naquilo que fazemos, sempre buscando novas direções.

Em todo caso, teorias e reavaliações do método não surgem ao acaso; ao contrário, são produtos das situações vivenciadas em campo. Muito distante de um mimetismo, a presença dos pesquisadores nos diversos contextos e fenômenos que estudam devem ser avaliadas, não apenas através das perspectivas epistemológicas que estruturam suas análises, mas das suas próprias constituições enquanto pessoas e da maneira

como são percebidas e acionadas nas situações em campo, ora possibilitando, ora restringindo algumas relações e interações com os interlocutores.

A ideia que gostaria de desenvolver é que marcadores sociais da diferença como o corpo, gênero, idade, sexualidade, identidade étnica e condições socioeconômicas do pesquisador também participam da construção de modelos analíticos e explicativos, tendo em vista que são esses marcadores que viabilizam as relações desenvolvidas em campo. Nesse aspecto, um corpo masculino tem determinados acessos que em certos contextos são interditados aos corpos femininos. Como destaca Foote-Whyte ao desvendar máscaras sociais e recordar sua primeira imersão a campo acompanhado de Doc, seu fiel interlocutor e com quem compartilhava suas percepções sobre os fenômenos sociais do bairro. Vejamos:

Posso lembrar-me ainda da minha primeira saída com Doc. Nós nos encontramos uma tarde em Norton Street House e de lá nos dirigimos a um estabelecimento de jogo, dois quarteirões adiante. Segui Doc ansiosamente pelo beco escuro, atrás de um prédio de apartamentos. Eu não estava preocupado com a possibilidade de uma “batida” policial! Pensava em como me ajustaria e seria aceito. A porta abriu para uma cozinha pequena, quase sem mobília, com a pintura das paredes descascando. Logo que entramos tirei o chapéu e procurei um lugar para pendurá-lo. Não havia. Olhei em torno e neste momento aprendi a primeira lição como observador participante em Comerville: não tire o chapéu em casa, pelo menos quando estiver entre homens. Tirar o chapéu é admissível, ainda que desnecessário, quando as mulheres estão presentes. (FOOT-WHYTE, 1980, p. 77).

Passados mais de 100 anos desde a ida de Malinowski às Ilhas Trobriand e quase 80 anos das preocupações que assolavam Foote-Whyte, discutir sobre metodologia é uma base elementar

da teoria antropológica. Essa importância pode ser pensada de maneira dupla: se por um lado faz referência ao modo pelo qual a Antropologia constitui e avalia seu objeto de estudo, tendo em vista que o modo como pesquisas são determinantes no modo como as teorias são desenvolvidas, remarcando a indissociabilidade entre teoria e método, por outro lado, a etnografia e os vários instrumentos que a constituem, como a observação, também são indissociáveis do pesquisador, como já notou Lévi-Strauss (2012).

Nesses termos, se por um lado insistimos em avaliar como as relações estabelecidas em campo constituem nossas análises, por outro é preciso notar que o corpo é pouco problematizado como algo que sente e percebe o vivido em campo. Sendo assim, posso inferir que o corpo é um veículo de constantes negociações entre antropólogo e nativo que acaba por viabilizar, restringir ou mesmo impedir o trabalho de campo e, portanto, há uma intensidade singular em cada pesquisa antropológica.

Desvelar segredos, traçar estratégias, ou mesmo ser *afetado* (FAVRET-SAADA, 2005) pelo campo de análise etnográfico, podem vir a ser *linhas de fuga*, como nos alerta Gilles Deleuze e Claire Parnet e, “sobre as linhas de fuga, só pode haver uma coisa: a experimentação-vida” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 39.) Essa *experimentação-vida* é dada na eminência do contato com o outro, ou também com nós mesmos. Por isso, colocar o corpo como vetor de conhecimento em campo é de suma importância para uma autorreflexão analítica, visto que as pesquisas são reelaboradas processualmente. Em outras palavras: o método se faz nos instantes processuais em campo, como sugere Howard Becker (1999), e não seguindo manuais de pesquisas fechadas e ortodoxas como insistem muitos pesquisadores das Ciências Sociais.

O corpo acontece em campo de diversas formas, até mesmo no espaço *on-line*, em fotografias, filmes ou por meio de plataformas de redes sociais, pois para haver interação virtual e imagética é necessário um corpo, e nele está impressa a identidade do pesquisador, que, embora hipotética, deixa sempre uma projeção, pois nunca nos desvencilhamos do corpo, como bem alerta Foucault (2013, p.7): “posso ir até o fim do mundo, posso me esconder, de manhã, debaixo das cobertas, encolher o máximo possível, posso deixar-me queimar ao sol na praia, mas o corpo sempre estará onde eu estou.”

No corpo e para o corpo são (re)produzidos vários mecanismos de poder, controle e disciplina – o que Foucault (1996) chama de *microfísica do poder* – e a esses dispositivos nem mesmo o mais hábil, perspicaz e experiente etnógrafo está imune. Ao contrário, nós antropólogos estamos enredados em um campo de poder onde o nosso corpo e os signos por ele trazidos e produzidos são vetores de conhecimento e também de embargo para o que se deseja saber e acessar. Por essa razão, o corpo acontece em campo e nas negociações com os interlocutores. Todavia, ao corpo é dada uma *familiaridade gastada* e, por isso, refletir sobre o corpo em campo raramente é assunto do método e teoria antropológica. Trata-se assim de retirar o corpo do registro daquilo que é dado e, talvez por isso, inquestionável. Tratar o corpo como objeto de investigação (e, a partir disso, tanto como produto, quanto meio para conhecer) é avaliar as situações, interações e circunstâncias nas quais ele é interpelado e os efeitos daí resultantes.

Passarei a dissertar sobre minha experiência etnográfica, com especial destaque para a cidade da Baía da Traição, com uso da observação participante entre as travestis no Litoral Norte da

Paraíba, iniciada em abril de 2009, data da minha primeira ida a campo como, na época, aluna da graduação em Antropologia na UFPB, *Campus IV*. Passei a observar não apenas o foco central do estudo, as travestis em plena interação social, mas a mim mesma e ao meu corpo. Eu era uma jovem mulher, aspirante a antropóloga que, até então, não havia percebido o próprio corpo, tampouco o gênero e a sexualidade como vetores de conhecimento, acesso e restrições.

Baía da Traição

Baía da Traição possui cerca de nove mil habitantes e aproximadamente seis mil pessoas autodeclaradas indígenas Potiguara, formando o que uma nativa chamaria de “*Aldeia na cidade*”, visto que cerca de 5% desse total reside na área urbana. A cidade está localizada à beira do Oceano Atlântico, cercada por praias, rios e terras indígenas: Aldeias do Forte, Vila São Miguel e Akajutibiró. Esta última tem em seu nome uma ligação etimológica e cosmológica com a “sodomia”, sendo esse nome também um dos que precederam o de Baía da Traição. (HERCKMAN, 2010 [1886])

Ainda sobre Akajutibiró, em um texto épico, ao fazer descrições sobre a capitania da Paraíba, Elias Herckman (2010) narra a existência de um rio chamado *Tibery*, em cujas margens havia engenhos e também indígenas, os “*Pitiguares*” (hoje conhecido por Potiguara). Herckman afirma que a palavra *tibero* faz referência ao “*pecado sodomítico*” ocorrido nas proximidades dessas águas: quando os Potiguara se encontravam em uma situação de batalha com indígenas que habitavam as terras do sertão capturaram um jovem guerreiro *Tapyas* e dele abusaram no *Tiberoy*, isto é: água do pecado sodômico (HERCKMAN, 2010).

Outro aspecto em torno do nome da cidade ocorre em fato descrito por Américo Vespúcio ao Rei de Portugal, em 1501. Contemporâneo de Pero Vaz de Caminha, Vespúcio narrara o fato de que alguns tripulantes da embarcação próxima da praia foram atraídos por indígenas fêmeas e, ao se aproximarem da praia, rendidos com arcos e flechas. Em ritual antropofágico, os marinheiros portugueses foram devorados pelos Potiguara. Outra possível explicação para *traição* é o fato de os indígenas terem se aliado aos franceses em luta contra os colonizadores portugueses na *baía*, ambos os casos considerados atos de traição (PALITOT, 2005).

As histórias que precedem a formação da cidade são permeadas por traições e questões étnicas de suma importância para sua constituição urbana, que teve sua emancipação política em 1962, época em que indígenas reivindicaram direitos políticos, período em que várias famílias ocuparam a parte baixa do litoral. Esta é a razão da existência de uma abundância de becos na cidade – emaranhados de passagens estreitas são vastas na paisagem urbana. Baía da Traição ganha notoriedade também por possuir lindas praias e rios limpos, e por manter a fauna e a flora preservadas. A natureza coloca Baía da Traição no roteiro turístico regional e internacional.

3 Teoria e vida

Cada uma de minhas obras é parte de minha própria biografia.

Foucault

Ainda neófito na experiência etnográfica, enquanto discente iniciante de uma graduação pensava o corpo apenas no sentido

biológico e estético. A partir de um primeiro estranhamento etnográfico conheci um universo cheio de preconceitos com os quais as travestis são tratadas e descobri também que o corpo pulsa de várias formas e em várias direções. Antes de qualquer teoria, o corpo é metodológico. Nesse sentido, o campo de estudo nos atravessa de diferentes formas e sensações, nos transmuta e proporciona o *estranhamento necessário* de nós mesmos e do outro, na intenção de inventarmos novos conhecimentos a partir dessa relação intensiva ou *densa*, um termo caro para a Antropologia.

Assim, o objetivo neste artigo é, sobretudo, colocar em evidência o meu lugar de fala, ou seja: de uma mulher que também sente no corpo as etapas metodológicas que são, por si só, limitadas se a deixássemos valer-se apenas dos métodos fechados de observação e entrevistas estruturadas, pois, como percebemos na prática etnográfica, os métodos se fazem nos acontecimentos cotidianos, no instante em que entramos em contato com o outro, como bem lembra Roy Wagner, ou seja: “ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar ele próprio por uma mudança de personalidade” (WAGNER, 2010, p. 43).

A metodologia, da mesma forma que a cultura, também é uma invenção da pesquisa etnográfica, ao passo que o lugar de fala nos atravessa: corpo e sexo, como destaca o antropólogo François Laplantine: “a descrição etnográfica não se limita a uma percepção exclusivamente visual. Ela mobiliza a totalidade da inteligência, da sensibilidade e até mesmo da sexualidade do pesquisador” (2004, p. 20).

Na tentativa de posicionar e contextualizar os atores sociais, colaboradoras e a mim no campo de pesquisa, passei a problematizar os termos que atravessam toda a minha experiência etnográfica, pois fizeram refletir sobre o meu corpo como metodologia, acesso e embargo entre as travestis no Litoral Norte da Paraíba. Naquele contexto “*diague racha*” era parte do jargão e do modo particular das travestis com quem me relacionava. Esse termo desvela minhas possibilidades de acesso e entendimento sobre as trajetórias de vida das travestis. Às vezes de modo jocoso, às vezes de maneira solene, essa expressão sinalizava o modo como minhas questões, dúvidas e os registros que criava eram lidos e partilhados entre as interlocutoras.

Diague é uma palavra comum na linguagem das travestis e para compreender o seu significado foram necessárias algumas idas a campo, onde construímos um dicionário com palavras próprias do grupo LGBTs (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros). *Diague* aos meus ouvidos não soou apenas como uma palavra corriqueira: ela enunciava muito mais. Acessar esse significado deixou claro que a alteridade, tão problematizada no campo antropológico, estava em meu corpo de mulher, pois *diague* expressa desejo de afastamento, é sinônimo de isolar, afastar algo indesejado ou que aborrece, especialmente com relação às mulheres, consideradas *rachas falsas*, ou seja, pessoas sobre as quais era preciso manter atitude de suspeita contínua.

Portanto, devo destacar que a construção da minha escrita etnográfica passou e passa pelo corpo de uma mulher que teve a *confiança* como principal método etnográfico, sem, contudo, desfazer uma atmosfera de suspeita que era partilhada e oferecida indistintamente a todas as mulheres. Uma vez que meu corpo era

vetado em momentos festivos e das *brincadeiras* sexuais, comuns no cotidiano das travestis no Litoral Norte, a mim cabia apenas ouvir falar sobre os acontecimentos: como se davam os arranjos sexuais, em quais lugares e momentos ocorriam. Ao conversar com as travestis eu consegui vislumbrar o prazer e luxúria entre elas e os rapazes nas praias, becos, nas casas desabitadas de veraneio e moitas na beira do rio.

No campo etnográfico fui transformada em *racha* (mulher), *gatinha* (em referência a minha aparência considerada bonita), *Dama* (por causa da minha sutileza ao conversar com as travestis) e *chupa charque* (em referência a minha homossexualidade). Considero que expor a minha homossexualidade em campo também foi necessário para a estabilidade dos vínculos de confiança, uma vez que nesse universo os homens têm um papel de suma importância para as travestis, constituindo-se em agentes que podem mobilizar vínculos de amizade e inimizade, aproximações e rompimentos.

É com os *bofes*, *ocós* e *machos* que elas têm relações afetivas, seus divertimentos e também inquietações. Esses rapazes, todavia, concebem a si mesmos não como gays, mas como *machos* e organizam sua perspectiva a partir de uma noção de virilidade bastante característica do imaginário nordestino. Nesses termos eles recobram algumas das características apontadas por Thiago Oliveira em seu estudo sobre circuitos de “pegação” e masculinidade na cidade de João Pessoa:

Em termos gerais, a masculinidade é um mecanismo valorizado e evidenciado pelos sujeitos na busca de parceiros (...). A valorização da masculinidade é acompanhada por um dispositivo recorrente de negação, de um modelo socialmente construído de homossexualidade como valoração negativa, de base feminina, e que tais sujeitos não compartilham ou rejeitam (...). É preciso, ainda, advertir

para uma característica importante de que a afirmação de tal masculinidade é feita em detrimento da desvalorização de certas performances ou identidade sexuais relacionadas a uma esfera mais feminina. (OLIVEIRA: 2015, p.247).

A virilidade aqui implica a produção de uma corporalidade que possa ser lida como masculina, reforçando ideias de força, robustez e disposição sexual. Ainda que possam assumir uma posição penetrável dentro dos arranjos sexuais com as travestis, a prática em si não parece interferir na sua concepção enquanto homens e machos. Alguns deles mantêm, além dos encontros, relações e paqueras com as travestis, casamentos com mulheres cisgêneras¹, namoradas e outros rapazes são solteiros em busca de relacionamentos. Assim, me posicionar para as travestis como uma mulher lésbica implicava vetar qualquer tipo de relação com os homens e tirou de mim uma possível concorrência afetiva.

Nesse sentido, o nosso corpo e os signos que emprestamos a ele nos mantêm originais ao traçarmos formas metodológicas de estar em campo, pois mesmo com a aparente aproximação e entrosamento que permeiam a relação do antropólogo em campo temos que levar em consideração os “campos”, onde há um conjunto de normas, sem as quais uma série de atos sociais não poderia gerar novos paradigmas, ou seja: espaços onde encontramos “os domínios culturais abstratos nos quais os paradigmas são formulados, estabelecidos e entram em conflito.” (TURNER, 2008, p. 15). E nesses variados campos de conhecimentos conflituosos o meu corpo, gênero e sexualidade também se convertiam em espaços bons para pensar metodologia.

¹ Nomenclatura utilizada para se referir as pessoas que se identificam, em todos os aspectos, com o seu gênero de nascença.

Fazer antropologia ou ser feita por ela não requer apenas conhecimento teórico, mas observar as várias dimensões da existência humana. Estas são multifacetadas e provocam questionamentos a respeito das várias formas de fazer etnografia. Nesse sentido, Mariza Peirano argumenta que: “a experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sócio-histórico mais amplo.” (1995, p. 22). Assim, os estudantes e pesquisadores de costumes humanos leem e discutem sobre várias linhas de conhecimentos e o trabalho de seus componentes – o que essa autora denominou de “os antropólogos e suas linhagens”.

A partir da compreensão da linha de pensamento teórico que se objetiva seguir, claro que sujeitos à conversão no decorrer do exercício de trabalho de campo, “a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação entre os nativos que estuda” (PEIRANO, 1991, p. 41). Esse confronto entre a teoria e o campo estudado torna a pesquisa mais lapidada, tornando-se mais madura ao ser comparada com as experiências de campo e vice-versa, pois passamos a olhar para a teoria de modo a poder questioná-la, corroborá-la ou criticá-la.

Assim, a etnografia pode ser lida por Magnani (2009) em primeira instância como ‘prática etnográfica’ e ‘experiência etnográfica’. Para ele, a prática tem um cronograma a ser seguido, ou seja: algo elaborado, previamente programado, contínuo, pois no que diz respeito à experiência, isto é: o conhecimento adquirido pela análise do campo estudado, não se pode prever uma continuidade, pois a experiência é descontínua, inesperada;

entretanto, elas não são independentes, uma necessita da outra, é estabelecida uma relação de reciprocidade.

Segundo Magnani (2009) a etnografia como método “próprio de trabalho da antropologia em sentido amplo, [...] engloba as estratégias de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam à escrita final”. (p. 136). Por essa razão, o autor chama atenção para a totalidade como pressuposto da etnografia, ou seja: “diz respeito à dupla face que apresenta: de um lado, a forma como é vivida pelos atores sociais e, de outro, como é percebida e descrita pelo investigador” (p. 137, *grifo do autor*). Ao falar sobre totalidade, está se referindo aos padrões de comportamentos das pessoas em relação aos espaços que habitam; isto é: observação das regularidades. Entretanto, ele não está pensando que a totalidade é algo funcional e sem conflitos, mas “é aquela que, experimentada e reconhecida pelos atores sociais, é identificada pelo investigador, podendo ser descrita em termos categoriais” (p. 138), onde o pesquisador torna inteligíveis os imponderáveis sociais.

Deste modo, Magnani (2009, p. 153) coloca que: “para captar essa dinâmica, contudo, é preciso situar o foco nem tão de perto que se confunda com a perspectiva particularista de cada usuário e nem tão de longe a ponto de distinguir um recorte abrangente, mas indecifrável e desprovido de sentido”. Portanto, ao experimentar o exercício intelectual de interpretação das culturas e dinâmicas dos grupos sociais, a prática antropológica não precisa se desvincular da poesia e da arte de existir e de se transformar, pois a pesquisa etnográfica é um devir que aproxima pessoas e acontecimentos, “alimenta-se assim de dados que de

início lhe parecem alheios, adquire ao progredir novas dimensões, reinterpreta seus primeiros resultados pelas novas pesquisas que eles mesmos suscitarão.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 135).

Nesse sentido, ao falar sobre as modificações antropológicas na experiência etnográfica, Marcio Goldman (2003) chama atenção para o ‘devir-nativo’ inspirado em Deleuze, onde “o devir, na verdade, é o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra.” (GOLDMAN, 2003, p. 464). Portanto, em uma perspectiva deleuziana do *afeto*, vale destacar que este não deve ser confundido com sentimentos ligados a simpatia, mas a *afetações*, que dizem respeito a uma aproximação no ponto de vista psicológico (DELEUZE & GUATARI, 1998) e reconhecer, no caso dos antropólogos, que as ações e atividades que envolvem as pessoas pesquisadas não isenta os pesquisadores que lançam mão da observação participante. Nesse sentido, para Goldman (2003, p. 465):

O devir é o que nos arranca não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível. Trata-se, pois, de apoiar-se em diferenças não para reduzi-las à semelhança (seja absorvendo-as, seja absorvendo-se nelas), mas para diferir, simples e intransitivamente.

Arrancar-se de si mesmo só é possível para o etnógrafo inconformado, que faz de suas inquietações paradigmas para pensar a sociedade e as relações humanas e não humanas. Os antropólogos inconformados estão, de acordo com Mariza Peirano (2014), abertos ao imprevisível e, sobretudo, a questionar certezas. Nesse aspecto, a personalidade do pesquisador é de suma importância para a produção etnográfica, visto que a escrita, além que fazer parte de concepções éticas, é uma identidade autoral

(Geertz, 2009), onde assumir um lugar de fala não é exatamente uma autorreferência, mas uma maneira encontrada pelo etnógrafo para convencer os demais sobre a sua própria vivência etnográfica.

4 Em busca de considerações finais

A etnografia é a arte de evidenciar os insólitos acontecimentos sociais que nos causam incômodo; dessa forma, podemos contrastar e apreender a diversidade relacional dos grupos humanos. De todo modo, ao entender que o campo etnográfico pode ser um estudo comparativo com outras sociedades, semelhantes ou distintas que serve de base para interpretação analítica, é de suma importância reconhecer os limites de tempo, espaço e lugar ao evidenciar as lacunas e retóricas das problemáticas teóricas e analíticas.

Nesse sentido, a etnografia não é apenas um apanhado de descrições sobre acontecimentos sociais. Como bem coloca Peirano (2014), a etnografia não deve ser considerada um método antropológico, pois toda etnografia constitui em si uma teoria que se torna cada vez mais sofisticada quando posta em diálogo com a arte, a filosofia, a poesia e as diversas formas de experimentar a pulsação e vibração que expõem os imponderáveis da vida cotidiana. Por essa razão, a antropologia é o “resultado de uma invariável bricolagem intelectual; todo antropólogo reinventa a antropologia; cada pesquisador está sempre repensando a disciplina.” (PEIRANO, 2014, p. 22).

Por isso, através de experiências de cunho etnográfico, como uma ouvinte fui capaz de me fazer reconhecer as sinuosidades dos encontros sexuais e notar que os homens são importantes para a própria (re)construção da travestilidade, algo que pode escapar aos estigmas, violências e exclusões. Ao ouvir as travestis

narrando suas vidas cotidianas eu pude perceber que o prazer move e transforma as travestis. Atribuo essa descoberta às sutilezas dos discursos, algo que poderia não ocorrer com a observação participante no sentido estrito do termo. Ouvir narrativas não exclui a importância de observar os acontecimentos, ao contrário, nos faz pensar como e por que estamos acessando determinados conhecimentos e/ou o que há no corpo, na identidade de gênero e sexualidade do pesquisador que dispõe de determinados acessos e restrições.

Por fim, etnografia como experiência, prática, corpo, gênero e sexualidade, ou etnografia como forma de escrita, não seria possível sem as várias formas de perceber as sinuosidades humanas que atravessam a vida e o corpo do antropólogo, pois a nossa própria trajetória, as nossas orientações em sala de aula lapidam o que em nós é latente; ora não conhecemos, ora colocamos em xeque todas as nossas certezas. Escrever e convencer não são tarefas fáceis de serem realizadas, por isso é preciso ficar sempre atentos, pois, como coloca Fernando Pessoa: “É bonito ser amor amigo, mas confesso é tão difícil aprender!”.

Referências

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BECKER, Howard. **Métodos de pesquisas em Ciências Sociais**. São Paulo. Hucitec, 1999.

CLIFFORD, Geertz. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

DELEUZE, G & PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo. Escuta, 1998.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Revista: Cadernos de Campo, n: 13, 2005.

FOOTE-WHYTE. **Treinando a Observação Participante**. In. *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico: as heterotopias do corpo**. São Paulo: N-1, 2013.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Rev. Antropol.* vol.46, n.2. 2003.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. *Mana*, v. 30, n. 1, pp. 7-39, 1997.

HERCHMAN, Elias. **“Descrição Geral da Capitania da Parahyba”**. In *Revista do Archeológico e Geográfico do Estado de Pernambuco*. Recife: IAGPE, 2010 [1886].

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Etnografia como prática e experiência**. In: Horizontes Antropológicos, ano 15, n. 32. Porto Alegre, UFRGS, 2009.

MALLINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. Ed, Perspectiva S.A. São Paulo, 1969.

MOSS, Allyn. **Margarete Mead: no limiar de um mundo novo**. São Paulo: Ed. da Américas S.A, 1969.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. São Paulo. Ed. Terceira margem, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **“O campo da antropologia”**. In: *Antropologia estrutural II*. São Paulo, Cosac Naify, 2012.

OLIVEIRA, Thiago de Lima. **“Viado não, canibal”: masculinidade, sexualidade e produção de cidade na experiência do homoerotismo em João Pessoa – PB”**. In: *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, vol. 6, n. 2. Ponta Grossa, 2015, pp. 235-249.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **“Antropologia e a crise dos modelos explicativos”**. *Estudos Avançados*. n. 9 (25), 1995. pp. 213-228.

PALITOT, E. M. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: História, Etnicidade e Cultura**. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB, 2005.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1995.

_____. **“A história que me orienta”**. In: SCCOT, Parry., CAMPOS, Roberta Bivar C., PEIREIRA Fabiana (Org.). *Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: Geopolíticas disciplinares*. Recife: Ed. UFPE. 2014.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

MOBILIZAÇÃO ÉTNICA PÓS-INDUSTRIAL: OS POTIGUARA DE MONTE-MÓR E A CIDADE DE RIO TINTO

Estêvão Martins Palitot

1 Introdução

Nas últimas três décadas a cidade de Rio Tinto experimenta um conflito social de amplas proporções que envolve disputas em diversos planos. Não é apenas a definição do controle do acesso aos recursos naturais e territoriais que está em questão, mas as próprias interpretações sobre a história da cidade e de seus habitantes que são revistas frente à uma nova configuração social de redefinição das vidas de pessoas e grupos. Esse conflito envolve, de um lado, os grupos industriais e patrimoniais hegemônicos na cidade (Companhia de Tecidos Rio Tinto e Usinas Miriri e Japungu) e, do outro, as famílias indígenas Potiguara das aldeias Vila Monte-Mór e Jaraguá, que reivindicam a demarcação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór.

A cidade de Rio Tinto, localiza-se no Litoral Norte da Paraíba, próxima ao estuário do rio Mamanguape e tem sua história marcada pela construção, funcionamento e falência da Companhia de Tecidos Rio Tinto. Este foi um empreendimento industrial de grandes dimensões e que determinou as características territoriais, arquitetônicas e sociais na região durante várias décadas. A narrativa histórica predominante contempla uma visão triunfalista

da instalação da fábrica como um elemento desencadeador da modernização e urbanização (Goes, 1963; Batista, 1971). Os Lundgren, grupo familiar proprietário do empreendimento fabril, costumam ser referenciados como beneméritos desse processo, sendo-lhes atribuída a fundação da cidade. No ano de 1996 o distrito de Marcação foi desmembrado de Rio Tinto e constituiu-se como município emancipado. Atualmente, Rio Tinto conta com uma população de cerca de 23 mil habitantes, majoritariamente concentrados na área urbana e sede do município (IBGE, 2010).

A Terra Indígena (TI) Potiguara de Monte-Mór encontra-se localizada nos municípios de Marcação e Rio Tinto, Estado da Paraíba. Possui extensão de 7.487 hectares e forma uma área contínua com duas outras Terras Indígenas já regularizadas. A TI Potiguara possui 21.238 hectares e abrange áreas dos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto¹; e a TI Jacaré de São Domingos possui 5.032 hectares, nos municípios de Marcação e Rio Tinto². Juntas, as três terras abrangem cerca de 33.757 hectares e uma população de 19.525 habitantes (IBGE, 2012a), dos quais aproximadamente 14.000 pessoas são indígenas (Siasi, 2013).

A TI Potiguara corresponde à antiga Sesmaria dos Índios de São Miguel da Baía da Traição, enquanto as TIs Jacaré de São Domingos e Potiguara de Monte-Mór, correspondem juntas à maior parte da Sesmaria dos Índios de Monte-Mór, antiga aldeia da Preguiça. Especificamente, a TI Potiguara de Monte-Mór abrange as localidades de Vila Monte-Mór, Jaraguá, Três Rios, Ybykuara, Lagoa Grande e Marcação. Esta última localidade encontra-se no centro da Terra Indígena, porém, desta excluída em função de

¹ Demarcada em 1983 pelo exército e homologada em 1991, pela Funai.

² Demarcada em 1988 e homologada em 1993, pela Funai.

abrigar a sede municipal de mesmo nome³. As demais localidades são denominadas aldeias. A TI Potiguara de Monte-Mór foi identificada e delimitada pela FUNAI em 2004, com portaria declaratória de 13 de dezembro de 2007, autorizando a demarcação física da área, que ocorreu em 2009⁴. O processo de demarcação da Terra Indígena segue aguardando homologação da Presidência da República e sofre uma contestação judicial por parte da Miriri Alimentos e Bioenergia S/A que alega ser proprietária da maior parte da área demarcada. Tendo adquirido os imóveis por compra à Companhia de Tecidos Rio Tinto e à Agropastoril Rio Vermelho S/A (Palitot, 2015).

A população total na TI Potiguara de Monte-Mór monta a 10.106 pessoas, dentre as quais 4.400 indígenas (IBGE, 2010)⁵. As habitações estão concentradas em dois conjuntos claramente delineados, um a leste da Terra Indígena e outro a oeste. O conjunto do Leste é formado pela sede municipal de Marcação e pelas aldeias Ybykuara, Três Rios e Lagoa Grande. O conjunto do Oeste é formado pelas aldeias Jaraguá e Vila Monte-Mór, esta última, um bairro periférico da cidade de Rio Tinto. Em ambos os conjuntos se observa uma tendência de aglomeração e subdivisão continuada dos espaços de casas e quintais, resultante de processos passados e atuais de concentração fundiária e urbanização. Há um caráter nitidamente urbano na organização do espaço em Marcação e na Vila Monte-Mór, mais adensados e que vão progressivamente se desdobrando em complexos de casas e quintais espaçados em Ybykuara, Lagoa Grande, Jaraguá e Três Rios. A rodovia PB-041, asfaltada, corta a terra indígena no sentido Leste-Oeste, ligando a

³ Da mesma forma e, pelos mesmos motivos, a cidade da Baía da Traição encontra-se excluída da demarcação da TI Potiguara.

⁴ <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/936> acesso em 12/09/2015.

⁵ <http://www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/> acesso em 09 de agosto de 2015.

cidade de Rio Tinto à Baía da Traição e atravessando a Vila Monte-Mór, Marcação e Três Rios. A população indígena se identifica a partir dos termos índio, indígena, Potiguara ou *caboco* (caboclo), que no uso local são praticamente sinônimos.

2 Rio Tinto

Os memorialistas da cidade-fábrica de Rio Tinto enfatizam que, no começo do século XX, aquelas terras eram as piores e mais isoladas do então município de Mamanguape. A narrativa quase folclórica de Raul de Góes (1963 [1949]) é repetida por todos que escreveram depois dele e destaca o fato de que no ano de 1917 os Lundgren designaram um corretor por nome Artur Barbosa de Góis para ir até Mamanguape averiguar as terras do município. Durante vários dias percorreu a região *a tomar nota de tudo, a inquirir meio mundo*. Lá, encontrou o Engenho da Preguiça, *Terra pantanosa, de nula serventia, e dominada pela malária*. Nesse levantamento indagou ao escrivão do cartório de Mamanguape, Antônio Piaba: – *Estou pensando em comprar aquelas terras da Preguiça*. Ao que este respondeu, de pronto: – *Bom negócio pra botar dinheiro fora... Só tem sezão, índio e preguiça....* Artur de Góes voltou à Paulista, em Pernambuco, e relatou aos Lundgren suas atividades, estranhando o interesse dos industriais sobre *terras pantanosas e doentias, longe do mundo, [...] O antigo Engenho da Preguiça era a pior zona de Mamanguape. Não havia futuro nenhum com a sua compra*. Recebeu ordens de tornar à Mamanguape, onde estabeleceu-se em Salema com uma mercearia e começou a adquirir terras, começando pelo Engenho da Preguiça, adquirido a Alberto César de Albuquerque. Depois, transferiu essas terras aos Lundgren, no mesmo cartório onde fora informado das características do local: *sezão, índio e preguiça*. (Góes, 1963, pp. 87-88).

O estabelecimento do projeto urbano-industrial da família Lundgren sobre as terras do antigo aldeamento da Preguiça (Monte-Mór) iniciou-se com essas transações cartoriais. A partir daí, teve dois períodos distintos de expansão, o primeiro entre 1917-1924 e o segundo entre 1938-1940. No primeiro movimento, essas aquisições de áreas configuraram-se como “cabeças de ponte” na região, para imediatamente dar início à construção da fábrica e da cidade de Rio Tinto. De acordo com relatos dos indígenas essas primeiras aquisições reconheciam uma separação entre as áreas adquiridas pelos Lundgren e aquelas que os *cabocos* ocupavam.

Poucos anos depois, em 1939, se dá o segundo movimento de expansão dos Lundgren. Após a consolidação da fábrica em Rio Tinto, a Vila Monte-Mór é ocupada para a ampliação do empreendimento urbano-fabril, com a construção de uma nova unidade industrial e da vila operária. A partir desse momento, os Lundgren atingem o limite máximo de sua expansão territorial, 660 km² ou 66.000 hectares (Panet, 2002, p. 27) confrontando-se com as posses indígenas ao longo dos rios Jacaré e Grupiúna, áreas atendidas pelo Posto Indígena de Baía da Traição (Goes, 1963; Egler, 1986; Panet, 2002; Palitot, 2005; Amorim, 1970; Vieira, 2010; Mendonça, 2012; Vale, 2008).

O empreendimento industrial dos Lundgren caracterizou-se por buscar um funcionamento autárquico, instalando-se em terras distantes e de difícil acesso, de modo a evitar interferências externas de cunho oficial ou sindical sobre as relações de trabalho e de mando nos seus domínios. Para tanto, além da ocupação das terras buscava um controle firme de toda a população aí habitante. O foco principal da atividade dos Lundgren em Rio Tinto era a

produção industrial. Porém, dado o isolamento da região, todos os demais insumos dependiam de iniciativas da própria empresa para serem produzidos. Dessa forma, empreendimentos subsidiários foram gerados: olarias, pedreiras, usina geradora de energia, fornos de cal, redes de transporte fluvial e ferroviário, oficinas de manutenção de maquinário e uma vasta área de exploração agrícola e madeireira. As matas nativas, depois de derrubadas, foram substituídas por plantios de eucaliptos (Egler, 1986; Panet, 2002; Vale, 2008).

Todas essas atividades, e mais o trabalho industrial, empregavam uma gama diversificada de mão-de-obra, a maior parte recrutada no interior dos estados da Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco. Essa população, embora, recrutada na zona rural foi empregada, em sua maior parte nos serviços urbanos e industriais da fábrica. Sua presença, ainda que volumosa, era concentrada na cidade de Rio Tinto e vinculada ao trabalho operário, cujas rotinas e ritmo de vida eram intensivamente vigiados. As demais atividades de exploração madeireira e produção agrícola continuaram sendo exercidas por força de trabalho local, em boa parte famílias indígenas que a aceitaram a subordinação ao domínio dos Lundgren (Egler, 1986; Panet, 2002; Vale, 2008, Palitot, 2005).

A cidade de Rio Tinto, incluindo a Vila Monte-Mór, conheceu o auge urbanístico entre as décadas de 1940 e 1960 quando, a partir de então, entra em profundo declínio motivado pelo fechamento da fábrica e a demissão em massa dos trabalhadores. Em 1962, a Companhia recebeu incentivos da SUDENE para modernizar seu maquinário, adquiriu novos equipamentos e reformou galpões, passando a produzir tecidos de maior qualidade, com a utilização

de menor número de funcionários. Nesse momento, dispensou 1236 operários. Nos dois anos seguintes, mais 2000 trabalhadores foram demitidos e a tecelagem da Vila Regina foi desativada (Panet, 2002, p 37).

Essa situação de estagnação é registrada por uma equipe do Ministério do Interior, no ano de 1972. Essa equipe produz um *Relatório Preliminar de Desenvolvimento Integrado* sobre o município de Rio Tinto e nele constata que já a partir de 1960 a cidade apresenta um crescimento demográfico nulo e que os postos de trabalho na fábrica estavam reduzidos a 1383 operários (Ministério do Interior, 1972, p.10). Comparando os censos dos anos 1950, 1960 e 1970 identifica um decréscimo de 20,14% da população urbana, que passa de 19.774 pessoas, em 1950, a 15.791, em 1970. Nesse mesmo período, a população rural cresce 51,40%, passando de 6.959 habitantes, em 1950, para 10.536, em 1970 (Idem, p.11). Esse crescimento da população rural não se coaduna com uma distribuição fundiária equitativa nesse mesmo meio. Segundo dados do INCRA, de 1967, apresentados no *Relatório*, só havia duas modalidades cadastrais no município: os *minifúndios rurais* e os *latifúndios por exploração*. Os primeiros eram 51,8% do número de propriedades, ocupando uma área total de 924,3ha, correspondentes a 2,5% das terras existentes. Os segundos, todos pertencentes aos Lundgren, ocupavam uma área de 34.797ha correspondentes a 97,3% das terras disponíveis (Idem, p. 19-20). De todas essas terras, apenas 10.867ha eram efetivamente aproveitados, e distribuídos da seguinte forma: exploração florestal (8.889ha – 81,8%), agricultura (1.329ha – 12,2%) e pecuária (649ha – 6,0%) (Idem, p. 18). Rio Tinto já era um município emancipado desde 1956, mas, em 1972 ainda apresentava estruturas econômicas, demográficas e fundiárias

estagnadas, dependentes das antigas formas de organização da Companhia de Tecidos. A cana-de-açúcar começava a ser cultivada comercialmente nesse período, sendo o produto mais rentável do setor agrícola em 1971 (Idem, p. 21). A alimentação da população, contudo, dependia enormemente da produção de gêneros como mandioca (brava e mansa), milho e feijão, além dos crustáceos, cuja coleta era destacada (Idem, p. 30). Em termos educacionais, o município contava com uma unidade de Formação Profissional, mantida pelo Serviço Nacional da Indústria – SENAI. De acordo com o *Relatório*, 95% dos estudantes formados por esta unidade buscavam emprego fora de Rio Tinto, a maioria em estados do sul do país (Idem, p.47).

É nesse momento que a tanto o Centro da cidade quanto a Vila Monte-Mór conhecem um intenso processo de perda populacional e retração urbana. Se, por um lado, a Companhia chegou a entregar as casas à alguns operários em pagamento de direitos trabalhistas; por outro, ela própria tomou a iniciativa de demolir diversas casas de operários, inclusive como forma de constrangimento à permanência dos mesmos na cidade após as demissões em massa que promoveu (Panet, 2002, p. 37; Vale, 2008, pp. 118-120, 205).

Inúmeras famílias emigraram em busca de trabalho em outras regiões. Quando não foram as famílias inteiras, aqueles membros mais jovens e com ensino profissionalizante buscaram trabalho fora deixando pais e avós nas casas que receberam. Os que ficaram, intensificaram as atividades econômicas não industriais que sempre fizeram parte do cotidiano da Vila, como meios complementares de reprodução social: o corte de madeira, a agricultura e a pesca no manguezal. O fluxo contínuo de saída

de trabalhadores fabris deixou a Vila com aspecto melancólico, onde havia muitas casas abandonadas com os telhados desabando e servindo de depósitos de lixo (Entrevista com Dona Inácia. Vila Monte-Mór. 16/06/2015).

No entanto, esse fluxo de saída foi compensado por um outro de entrada, que trouxe os moradores da zona rural do entorno. A partir dos anos 1970 e durante a década de 1980 a tendência de crescimento populacional na zona rural se inverteu, e a população passou a diminuir. Muitas dessas famílias que saíram da zona rural buscaram a Vila Monte-Mór com o intuito de acessar serviços públicos como escola e atendimento de saúde. Mas também atraía o fato da Vila não ser tão longe das áreas agrícolas e pesqueiras onde trabalhavam e os preços dos aluguéis terem se mantido baixos, em troca da conservação das casas (Dantas, 2009, p. 62).

Aqui de primeiro não era assim, não. (...) que aqui as casas era tudo desocupada, de primeiro. Essas casa aqui era desocupada. Eu fui nascido em Grupiúna, 47 anos que eu moro aqui. [...] Aqui de primeiro: – Eu não quero morar aqui nessa casa, não. Aí, ia lá na Companhia, pegava a chave, aí ficava morando. Aqui, essas casas tudo desocupada. Eu quando era menino morei bem numas oito casa aqui. Saía trocando de casa. Essas casas tudo desocupada quando eu era menino. [...] Morasse num dia numa casa. Se você quisesse trocar de casa, trocava de casa todo dia. Que aqui era casa desocupada demais. [...] (Caboco, Vila Monte-Mór, 17 de julho de 2015).

Neste processo, as famílias indígenas de lugares como Jacaré, Grupiúna, Duros, Arrepia, Silva do Belém, Mariapitanga, Taboleirinho, Marcação, Silva, Gameleira, entre outros, atualizaram os laços de parentesco e afinidade que mantinham na Vila, vindo juntar-se à parentes que ali já residiam. Nos anos 1980, com a expansão da lavoura canavieira na região esse processo se

acelerou, inclusive com remoções forçadas de famílias das terras que a Companhia havia transferido para as usinas (Palitot, 2005, 2015).

A flutuação demográfica nos municípios de Rio Tinto e Marcação pode ser observada através dos censos do IBGE e em estudos acadêmicos sobre Rio Tinto. A cidade de Rio Tinto apresentou um crescimento exponencial até os anos 1960, quando, em função das demissões, registrou uma queda populacional constante que vai até os anos 1980, momento em que iniciam-se as mobilizações indígenas no município. Depois disso, a população torna a crescer para, em 1996, novamente diminuir, com a emancipação do distrito de Marcação, que se tornou município. Desde então, os dois municípios, envolvidos na demarcação das Terras Indígenas, apresentam um crescimento populacional constante, mas apenas vegetativo, sem incremento de população vinda de fora.

Na última década, Rio Tinto apresentou um crescimento populacional total de apenas 0,08%. No segmento urbano houve decréscimo de -6,23% e no segmento rural um acréscimo de 9,83%. Marcação, porém, evoluiu de um pequeno povoado para sede de um distrito e, décadas depois, para um município. Apresentando um crescimento populacional total constante. Na última década, sua população total cresceu 21,99%. Contudo, a diferença entre os crescimentos dos segmentos rural e urbano foi enorme. Enquanto o segmento urbano teve uma redução de -3,22%, o rural apresentou um crescimento de 44,54%. Nesta mesma região, esses números só são comparáveis aos da Baía da Traição, que teve um crescimento total de 24,10%, sendo 4,60% no meio urbano e 40,57% no meio rural. Se atentarmos para o fato de que esses três municípios são

aqueles que possuem Terras Indígenas demarcadas, conclui-se que há uma relação direta entre a demarcação dessas áreas e a fixação da população no meio rural. Inclusive, atualmente, toda a zona rural dos municípios de Baía da Traição e Marcação são formadas por terras indígenas demarcadas. Em Rio Tinto essa proporção é bem menor, incluindo também parte da área urbana da cidade (IBGE, 2010).

3 Terra Indígena Potiguara de Monte-Mor

A Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór ocupa parte da área da antiga Sesmaria dos Índios de Monte-Mór, localizada na margem esquerda do rio Mamanguape, desde esse rio, ao sul, até os limites das TIs Potiguara e Jacaré de São Domingos, ao leste e norte. Seus limites à oeste comportam trecho da BR-101, estrada vicinal que liga a BR-101 à cidade de Rio Tinto e a área urbana da mesma. Incluem-se na TI além de parte do grande manguezal do rio Mamanguape, a bacia do rio Vermelho/Preguiça e parte da bacia do rio Jacaré, que atravessa também as outras duas terras indígenas.

A demarcação da TI Potiguara de Monte-Mór revela-se longa e entremeada de conflitos e está articulada aos processos de demarcação das TIs Potiguara e Jacaré de São Domingos. A demarcação dessas três terras deu-se de modo sucessivo e contíguo. A primeira área a ser demarcada foi a TI Potiguara, em 1983. A segunda a TI Jacaré de São Domingos, em 1988 e a terceira a TI Potiguara de Monte-Mór, em 2004. Estas demarcações sucessivas ocorreram porque a primeira demarcação, a da TI Potiguara, no ano de 1984, sofreu injunções políticas diversas que provocaram a redução da área a ser demarcada e excluíram várias

aldeias, especialmente aquelas relacionadas à antiga Sesmaria de Monte-Mór (Azevedo, 1986; Peres, 2004; Palitot, 2005; Vieira, 2010). Neste momento, a Funai dispunha de dados técnicos que corroboravam a demarcação de uma área de 34.320ha, que incluiria a Sesmaria de São Miguel e boa parte da Sesmaria de Monte-Mór (rios Jacaré, Grupiúna e Silva até Mariapitanga). Embora a demarcação tenha sido realizada pelo exército com base nesses dados técnicos fornecidos pela FUNAI, a decisão sobre o tamanho da área e os seus limites foi tomada em Brasília, em reuniões de um grupo interministerial, que apontou diferentes propostas de áreas, decidindo por uma área de 20.820ha (Azevedo, 1986, p.45 a 78). Esta decisão foi tomada à revelia dos indígenas e dos estudos produzidos pela própria Funai, reduzindo a Terra Indígena em 14.000 hectares, ou seja, 40% da área proposta. Tal redução atendia aos interesses do Projeto Agropecuário Rio Vermelho, dos ocupantes das margens do rio Camaratuba e da Prefeitura Municipal de Baía da Traição, que visava excluir a sede do município da Terra Indígena (Azevedo, 1986, p. 67; Carelli, 1984, p. 139).

Esta redução gerou grande descontentamento entre os indígenas que recorreram à Funai para que ela desse continuidade aos processos de regularização fundiária. Assim, a partir de 1985 inicia-se a mobilização dos índios de Jacaré de São Domingos pela demarcação das terras (Azevedo, 1986, p. 243). Após o acirramento de vários conflitos, em 1988, a TI Jacaré de São Domingos é identificada e delimitada pela Funai. Contudo, essa demarcação também é insuficiente deixando *excluídas da área delimitada as localidades de Brasília e Alagoa Grande, onde também habitam índios Potiguara* (Fialho, 1988, p. 37). O próprio relatório

de delimitação indica que, nesse momento, as comunidades não estavam participando ativamente da luta pela posse da terra indígena, e por isso não foram contempladas. Ao final alerta sobre a gravidade desse fato e que seria errôneo não incluí-las, o que geraria problemas futuros (FIALHO, 1988, p. 38). Em 1992 a TI Jacaré de São Domingos é homologada.

Em 09 de junho de 1993, alguns índios de Jaraguá e da Vila Monte-Mór encaminham através do Ministério Público Federal uma solicitação à FUNAI para que sejam tomadas as providências no sentido de proceder à identificação e delimitação das áreas que ocupavam como Terra Indígena. Em 1995, foram realizados os estudos de identificação da Terra Indígena Potiguar de Monte-Mór, coordenados pela antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito, ficando o relatório pronto em 1996. A área identificada possuía uma extensão de 5.300 hectares, nos municípios de Rio Tinto e Marcação, incluindo as aldeias de Jaraguá, Nova Brasília e Lagoa Grande, além da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, marco do antigo aldeamento de Monte-Mór. Ficaram excluídos dos limites da Terra Indígena o perímetro urbano de Marcação – sede de município instalado em 29/04/1994 – e as Vilas Regina e Monte-Mór. A equipe de identificação ponderou que mesmo com a grande presença indígena nestas áreas, o número de ocupantes não-indígenas poderia dificultar e atrasar o processo de regularização fundiária. Segundo o levantamento fundiário de 1995 incidiam sobre a terra indígena a Usina Japungu, Rio Vermelho Agropastoril Mercantil S.A., Fazenda Santa Eliane, além de outros ocupantes (cf. PERES, 2004, p. 2 e 3).

Em 1997, a identificação da Terra Indígena foi contestada administrativamente na FUNAI pelos representantes da

Companhia Rio Tinto, das usinas e de plantadores de cana. As contestações foram indeferidas no âmbito do órgão indigenista que o encaminhou para o Ministério da Justiça em 02/10/1998. Nessa instância, o ministro Renan Calheiros negou-se a reconhecer a área indígena, aceitando as alegações dos contestantes. Em 14 de julho de 1999, através do Despacho Ministerial nº 50/99, desaprovou a identificação e a delimitação da Terra Indígena, determinando que a FUNAI procedesse a novos estudos de identificação e delimitação excluindo as propriedades de Rio Vermelho Agropastoril Mercantil S.A., Luismar Melo, Emílio Celso Cavalcanti de Moraes, Paulo Fernando Cavalcanti de Moraes e Espólio de Arthur Herman Lundgren (Peres, 2004, p. 4 e 5).

Tal decisão foi publicada apenas dois meses depois que os Potiguara de Monte-Mór haviam realizado uma autodemarcação do território identificado pela FUNAI, mobilizando um grande número de pessoas, a imprensa e agências como o Conselho Estadual de Direitos Humanos. Em agosto do mesmo ano, os índios recorreram ao Ministério Público através de uma Ação Ordinária contra a União e os contestantes, promovida pela Procuradoria da República na Paraíba pedindo a antecipação da tutela. O despacho do ministro foi refutado e a FUNAI intimada a realizar novos estudos sem excluir as áreas reivindicadas pelos particulares. Um segundo grupo de trabalho é formado em 07/01/2000 sob a coordenação de Sidnei Clemente Peres, que definiu a área com 7.487ha, em relatório de identificação e delimitação publicado em 21/05/2004 (Peres, 2004, p. 6). Em parecer de 29 de setembro de 2005, o procurador-geral da Funai, Luís Fernando Villares e Silva, informa que o levantamento fundiário do órgão registrou *a existência de 1.653 ocupações e 7.304 ocupantes não-indígenas, sendo*

que 72% (5.264) deles residem na terra indígena. Desse total, 1.515 ocupações estão concentradas na Vila Monte-Mór e pertencem à Companhia de Tecidos Rio Tinto, que aluga os mesmos imóveis. Apenas 34 ocupantes se declaram proprietários, sem, contudo, apresentarem títulos de propriedade. As benfeitorias edificadas são passíveis de indenização nos termos da legislação vigente. (Villares e Silva, 2005, p. 7)

Este relatório seguiu os trâmites processuais correntes, chegando à mesa do Ministro da Justiça. Em 07 de novembro de 2006, o STJ anulou o despacho ministerial de julho de 1999 permitindo a continuidade do processo demarcatório. No dia 17 de dezembro de 2007, o Ministro da Justiça publicou no Diário Oficial da União a Portaria Declaratória nº 2.135 da TI Potiguara de Monte-Mór, permitindo assim a demarcação física da área, que ocorreu no ano de 2009⁶. Nesse mesmo ano, a Destilaria Miriri S/A entrou com a Ação Ordinária nº 0000675-10.2009.4.05.8200 na 1ª Vara da Justiça Federal da Paraíba requerendo a suspensão do processo de identificação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór e da Portaria Declaratória nº 2.135, declarando a área em litígio como não sendo de ocupação tradicional indígena, entre outros pedidos.

As áreas de habitação permanente na Terra Indígena estão distribuídas em dois conjuntos: um a leste e o outro a oeste. Articulados pela PB-041 que atravessa ambos e os liga às cidades de Rio Tinto e Baía da Traição, constituem-se em torno de antigas áreas de ocupação indígena e que adquiriram feição urbana nas últimas décadas. O conjunto ao leste é formado pela sede urbana de Marcação e pelas aldeias Lagoa Grande, Ybykuara e Três

¹ <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/936> acesso em 12/09/2015.

Rios. O conjunto ao oeste é formado pelas aldeias Vila Monte-Mór e Jaraguá. Cada uma dessas localidades apresenta aspectos singulares em sua conformação, embora compartilhem também de características mais gerais, como a importância dos *quintais* enquanto espaços de produção econômica e reprodução social

Devemos destacar o papel que os *quintais* desempenham no que toca às atividades produtivas dos núcleos familiares. Cada grupo doméstico habita uma casa, idealmente próxima das casas de outros parentes (filhos, irmãos, netos, sobrinhos, cunhados) com quem compartilham uma área de *quintal*, nem sempre cercada, onde cultivam espécies vegetais diversificadas e criam animais. Esse tipo de ocupação já foi exaustivamente descrito pela literatura etnológica para diversas situações indígenas no Brasil e nas Américas, incluindo os Potiguara (Wilk, 1984; Tassinari, 2003; Mura e Silva, 2011; Vieira, 2010; Viegas, 2007; Pereira, 2012; Figueiredo, 2009).

A partir dos *quintais*, as áreas circunstantes são ocupadas com tratos agrícolas ou criatório de animais, comportando também plantios comerciais de tamanhos variados. As áreas de roçado incluem plantios de mandioca, macaxeira, feijão, milho, inhame e fruteiras (manga, coco, caju). Os plantios comerciais dividem-se em dois tipos, os de menor extensão (até 10 hectares) com inhame, frutas (mamão, maracujá, abacaxi) e eucalipto; e os de maior extensão (a partir de 10 hectares), com cana-de-açúcar. As áreas de criatório são mais amplas (a partir de 100 hectares), mas são utilizadas de modo comum por várias famílias, diferente das áreas de plantio que são, até mesmo, individualizadas.

As mais importantes áreas de uso comum são as matas, os tabuleiros, os rios, o manguezal e o vasto estuário do rio

Mamanguape. Constituem reservas de recursos extrativos essenciais ao cotidiano das famílias. Além de alimentos e plantas medicinais, recorrem à coleta de varas para plantios e de madeira para construção das casas de taipa. Em anos passados a produção de carvão foi uma importante fonte de renda e trabalho para muitas famílias indígenas. Contudo, a recuperação territorial que permitiu a expansão de novas áreas de cultivo, a queda nos preços do produto (substituído pelo gás de cozinha) e a intensificação da fiscalização ambiental reduziram enormemente a quantidade de famílias que se dedicam a tal atividade, diminuindo o impacto que causava nas áreas de mata.

O manguezal e o rio Mamanguape são os dois elementos mais importantes na ecologia da Terra Indígena e na vida das comunidades. As atividades de pesca e coleta nesses dois ecossistemas são exercidas por moradores de várias aldeias e não apenas daquelas situadas próximas ao rio. Durante o trabalho de campo coletamos diversos depoimentos que mencionam como indígenas de aldeias distantes do rio Mamanguape, como Silva, Jacaré de São Domingos e Grupiúna vinham semanalmente ao mangue para pescar, utilizando-se de animais de montaria em seus deslocamentos.

Em termos organizativos, o que podemos identificar como a unidade social básica dos Potiguara são os grupos domésticos (*household* – Wilk, 1984) ou famílias extensas ou ainda “casas focais” (Vieira, 2010). O que vem a ser a unidade social descrita por esses nomes? Ela é ao mesmo tempo um conjunto de parentes corresidentes, uma unidade de cooperação para a produção e consumo e uma unidade territorial. Idealmente, um grupo doméstico entre os Potiguara está organizado em torno de três

gerações consecutivas (avós, filhos casados e netos) que residem no mesmo terreno, em casas separadas, mas articuladas em torno de um conjunto de *quintais* de dimensões variáveis que podem conter fruteiras, roças e casas de farinha. Os parentes residentes nesses lugares, formam as famílias ou *parentagens*, que podem obedecer à autoridade de um dos genitores ou, na ausência desses, ser formado por um grupo de irmãos e cunhados. Aos líderes desses grupos denominam de *cabeça* (Vieira, 2010, p.55-57). Esse conjunto de parentes atua de modo cooperativo ao longo dos anos visando a realização de atividades produtivas e de consumo, que circulam entre as casas da mesma unidade, estreitando laços de solidariedade entre os parentes. As atividades realizadas por esses parentes produzem o *lugar*, a unidade territorial a partir da qual se reproduzem e interagem com outras unidades do mesmo tipo. Para a formação dessas unidades, geralmente reconhece-se a preponderância do casal fundador, que *abriu o lugar*, constituindo um roçado e tornando o espaço habitável pelos membros da família. Do conjunto de grupos domésticos em *lugares* espacialmente próximos e inter-relacionados por casamentos e outras relações de cooperação formam-se as *aldeias*. Os parceiros preferenciais para casamentos são buscados nos grupos domésticos vizinhos de uma mesma aldeia, nas aldeias próximas ou entre habitantes não-indígenas das redondezas. A incorporação de não-indígenas, por via de casamento, aos grupos domésticos indígenas não é incomum, sendo entendido que os filhos dessas uniões serão sempre indígenas (Vieira, 2010).

As condições de reprodução desses grupos domésticos estão diretamente relacionadas às possibilidades de utilização dos recursos ambientais disponíveis, quais sejam terras para abrir

roçados, fontes de água e rios e mangues para pesca. Na Terra Indígena Potiguara (Sesmaria de São Miguel) estes recursos estiveram invariavelmente abertos à instalação das famílias indígenas ao longo do século XX. Por serem abertos à ocupação indígena eram chamados de *situações*, onde os grupos domésticos estabelecem os seus sítios. Enquanto na Sesmaria de Monte-Mór, o loteamento produzido pelo engenheiro Justa Araújo no século XIX adicionou condicionantes específicos a partir da constituição das *pertenções*, nome dado localmente às posses demarcadas. As *pertenções* constituem-se como áreas passíveis de serem herdadas e até mesmo fracionadas (Vieira, 2010, p, 59). Isso abriu espaço para que ocorressem negociações de parcelas ou mesmo dos lotes inteiros e a apropriação de um bom número destes pela família Lundgren no começo do século XX.

Contudo, parte das famílias indígenas buscou evitar essa fragmentação das *pertenções* adiando a realização de inventários dos titulares das *pertenções*, ou realizando casamentos endogâmicos, entre primos, algumas vezes herdeiros de *pertenções* distintas. Desse modo, recompunham continuamente o controle da família sobre as áreas dessas *pertenções*. Isso ocorreu em lugares como Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande e Grupiúna de Cima. O casamento com primos, com graus variados de distância, é uma prática comum e continua a ocorrer como estratégia de reprodução social do grupo (Vieira, 2010). Contudo, o estabelecimento da Companhia Rio Tinto sobre as *pertenções* dos índios de Monte-Mór provocou alterações drásticas em sua organização social, submetendo através da violência física e simbólica um grande número de famílias a um novo arranjo territorial e organizacional sob controle direto da fábrica. Isso se deu principalmente nos

lugares Vila Monte-Mór, Jaraguá, Pedrinhas, Gameleira, Catolé, Arrepiá, Encantada, Três Rios e Maria Pitanga.

4 Vila Monte-Mor

A Vila Monte-Mór é um complexo arranjo residencial urbano, situado na periferia da cidade de Rio Tinto. Abriga a antiga sede do aldeamento de Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór, onde existe a centenária igreja, mas também os restos de uma unidade fabril da Companhia de Tecidos Rio Tinto e a vila operária que lhe dava suporte.

Para os Potiguara, a Vila Monte-Mór é o centro da topografia histórica e cultural da Terra Indígena:

Porque todos os arredores do território ela tá no meio. Ela tá centrada dentro do território, do território indígena ela é o centro. Ela tá no meio. Que era aqui onde tava o nosso primeiro aldeamento. Dentro desse espaço físico que hoje eles construíram as casas da Companhia [...] O nosso aldeamento era as casas de palha que tava ali perto da igreja, onde foi construído [...] ali foi dos nossos avós, nossos antepassados, né? Aí quando descia, tinha o antigo aldeamento aqui do lado da igreja, que era a rua da palha, né? Que era conhecida. Hoje é Aspirante Mena Barreto, mas é conhecida como a rua da Gameleira. (Claudécir Braz, Vila Monte-Mór, 14/06/2015)

As características urbanas desse conjunto devem-se à expansão da Companhia Rio Tinto, no final dos anos 1930, por sobre os terrenos dos índios na Vila de Monte-Mór. Após algumas décadas de funcionamento da Fábrica e da construção da cidade na parte baixa, onde ficava o engenho da Preguiça, o rio foi atravessado e os terrenos da parte alta adquiridos numa investida fulminante para a construção de uma nova fábrica e das casas para os trabalhadores da mesma (Panet, 2002).

A área de abrangência da aldeia Vila Monte-Mór compreende a maior parte dessa zona urbana e uma extensão de zona rural que compreende a integralidade da bacia do rio Vermelho/Preguiça com seus afluentes Arrepia, Catolé e Encantada. Nessa bacia existe uma grande concentração de canaviais explorados pela Usina Miriri e fornecedores, mas também existem áreas de cultivo agrícola e pecuário dos indígenas nos lugares Rio Vermelho, Arrepia, Barreiro, Catolé, Preguiça e Encantada. Também se faz notar a presença de fragmentos de mata atlântica (Mata da Preguiça, Mata do Abacate, Mata do Rio Vermelho, Mata do Arrepia, Mata do Catolé), que apesar de retalhados, conservam grande imponência. O lixão da cidade de Rio Tinto está instalado na área do Rio Vermelho, próximo ao campo de aviação desativado da Companhia.

Voltando ao setor propriamente urbano, esse complexo é conhecido na cidade como Vila Regina e compreende três unidades menores: Vila Santa Elizabete, Vila Regina e Vila Monte-Mór. No topo do terreno, em uma grande área plana encontra-se propriamente a Vila Monte-Mór. Uma larga avenida perpendicular é atravessada por seis ruas transversais (Paulista, Catolé, Concórdia, Rio Branco, Duque de Caxias e Santos Dumont). Estas ruas fazem parte do traçado da vila operária, apresentando uma tipologia arquitetônica regular, com casas geminadas em lotes que possuem entre 5m e 8m de largura e até 71m de comprimento. Suas áreas variam de 66 a 941m², o que confere um caráter bastante específico a esse conjunto de habitações. (Dantas, 2009, p. 79). Nestes amplos *quintais*, as famílias plantam espécies medicinais, fruteiras e criam animais, até mesmo de grande porte, como bovinos. O tamanho

dos lotes e o uso produtivo dos *quintais* é relatado em estudos urbanísticos, que ao tratar da Vila Regina afirmam que

Com lotes de grande profundidade e mais largos que os do Centro, ele possibilitava que a população ali residente criasse animais e cultivasse hortaliças e frutas para abastecer o “Quarto da Companhia”, que era um importante local de abastecimento alimentício da população. [...] Essa diferença reafirma o caráter rural deste último núcleo. (Dantas, 2009, p. 79)

O conjunto arquitetônico da Vila comporta ainda prédios públicos como praça, igrejas, ginásio, posto de saúde, posto policial, o Clube Regina e uma Escola Estadual Indígena. Alguns edificadas com os característicos tijolos vermelhos das construções da Companhia. Nesse mesmo estilo, encontram-se ainda as ruínas da Fábrica Regina, localizadas na parte central da Vila. Mais deslocado em relação ao conjunto da Vila, e sob responsabilidade do cacique da aldeia Jaraguá, encontramos a antiga sede do aldeamento da Preguiça. Este conjunto é formado pela Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, a rua Aspirante Mena Barreto (antiga rua da Gameleira), a Vila Regina (ruas Regina I, Regina II e da Jaqueira), o Tiro de Guerra e o Palacete dos Lundgren. *O Palacete era a residência construída para hospedar o Coronel Frederico Lundgren nas suas visitas a Rio Tinto (Dantas, 2009, p. 58).*

Nos anos 1990, algumas mudanças urbanísticas aconteceram na Vila Monte-Mór, com a criação de três loteamentos pela prefeitura *cujos lotes foram entregues às famílias para que elas neles erguessem suas casas (Dantas, 2009, p. 97).* São eles: o Eduardo Genuíno (1991) e o João Dandão (1994), na Vila Monte-Mór; e o Romero Coutinho (1997), nas Cinco Ruas (DANTAS, 2009, p. 101).

Após a identificação da terra indígena em 2004, os indígenas realizaram ocupações nos arredores da Vila, construindo casas e unidades produtivas nos espaços existentes. Essas novas unidades caracterizam-se pelo grande tamanho dos *quintais*, que abrigam plantios permanentes e roçados (Palitot, 2005 e 2008).

Em todos os espaços descritos existem residências de famílias indígenas, em maior ou menor concentração. A população total da Vila é de mais de 5000 pessoas e os indígenas cadastrados somam 1344 pessoas, cerca de 25% desse total. Existem muitos casamentos interétnicos e numa mesma família extensa podem conviver indivíduos indígenas e não-indígenas.

Quanto à forma de ocupação, a tendência geral é que os membros de um mesmo grupo de parentes estejam situados próximos uns dos outros. Os arranjos são múltiplos. Algumas vezes, o *quintal* de uma mesma casa é subdividido para abrigar os filhos e netos casados, com a construção de quartos, enquanto a sala, a cozinha e o *quintal* da casa original permanecem como áreas comuns para toda a família. Em outras ocasiões, casas sucessivas numa mesma rua são ocupadas por parentes próximos. Isso é o que ocorre na rua Santos Dumont, onde em meio à grande concentração de famílias indígenas diversas destacam-se as casas ocupadas pela parentela extensa dos Cândidos, originários de Grupiúna e Jacaré de São Domingos. Também na rua Duque de Caxias, os filhos e netos de seu Suru e dona Maria Martins ocupam cinco casas próximas. Padrão que se repete na rua Rio Branco, com a família de seu João Ismael. Na rua da Jaqueira, encontramos uma concentração de parentes da cacique Claudedir, repetindo a mesma forma de ocupação. Numa das áreas recentemente ocupadas, a cacique Claudedir construiu sua casa e ao redor desta,

seus parentes mais próximos construíram suas residências. Na rua da Paulista, encontram-se vários membros das famílias Piloto e Cordeiro. Estes últimos, também presentes na rua da Gameleira, na Regina e em Jaraguá.

As atividades econômicas desenvolvidas por essas famílias são diversificadas e complementares. Aposentadorias, assalariamento urbano e rural (corte de cana) e programas de transferência de renda combinam-se com agricultura, criação de animais, pesca no manguezal e produção de artesanato no cotidiano das famílias, formando um complexo multifuncional de atividades domésticas e produtivas que garantem a reprodução das famílias. Podemos citar alguns exemplos. Seu João Ismael, de 81 anos, foi operário da fábrica e hoje é aposentado, contudo, ainda mantém um roçado próximo ao rio da Preguiça e até pouco tempo atrás possuía uma canoa, com a qual ia pescar na maré. A canoa foi vendida por insistência da esposa. Seu Suru (José Batista da Silva), de 68 anos, veio jovem do Silva para a Vila Monte-Mór. Trabalhou na fábrica depois dos 42 anos, por pouco tempo, a maior parte de sua vida trabalhou exercendo atividade agrícola nos arredores da Vila. Atualmente, por problemas de coluna devido ao esforço físico, não planta mais. É aposentado e mantém uma pequena venda na varanda de sua casa para complementar a renda. Um de seus filhos, Pedro, é professor na escola indígena. Seu Suru é casado com Dona Maria Martins, neta de Pedro Belmiro. Um dos irmãos dela, Seu Bano (Benedito Martins), de 61 anos, mora na Vila a quase 4 décadas. Ainda hoje trabalha na agricultura junto com seus dois filhos. Antes trabalhava em Grupiúna, nas terras da sua família, hoje o roçado é na Mata Quadrada, perto do rio da Preguiça.

As áreas agrícolas que são hoje cultivadas pelos habitantes da Vila Monte-Mór originaram-se todas de áreas de *retomadas*¹, pois até o final dos anos 1990 estavam ocupadas por plantios de cana-de-açúcar. Essas áreas correspondem à antigos setores de ocupação agrícola nos lugares Rio Vermelho, Barreiro, Arrepia, Catolé, Encantada e Preguiça, ao norte e noroeste da Vila. Estes são os mesmos lugares onde o engenheiro Justa Araújo distribuiu lotes às famílias indígenas em 1867. Nestes mesmos locais a Companhia de Tecidos Rio Tinto promoveu um processo de despovoamento e repovoamento com famílias indígenas e não-indígenas, até que nos anos 1980 todas as famílias foram retiradas para a implantação de canaviais. No período dos Lundgren, muitas famílias de Jaraguá e da Vila mantinham roças no Arrepia ou iam até lá para retirar cipó e fibras para a produção de cestos e balaios. No Arrepia há também um cercado comunitário onde cerca de uma dezena de famílias da Vila criam gado. No Rio Vermelho, Barreiro, Catolé e Encantada as ocupações são com lavouras de macaxeira, batata, inhame, feijão, milho, abacaxi e mamão, feitas por diversos índios. Na parte alta e plana do terreno, há plantios de cana. Próximo ao Campo de Aviação existem lavouras de famílias da Regina (entrevistas com Seu Otávio, 14/06/2015; Carlinhos, 12/07/2015; Seu Etiene, 14/07/2015 e Seu Antônio Cantiliano, 14/07/2015).

5 Jaraguá

A aldeia Jaraguá fica imediatamente ao lado da Vila Monte-Mór. Sua área de abrangência inclui parte significativa do próprio conjunto urbanístico da Vila e uma ampla área rural que se

¹ Termo nativo que designa ações de ocupação de áreas com habitações e roçados. Essas áreas são entendidas como de ocupação indígena anterior, das quais foram deslocados. Daí entenderem que se trata de uma reocupação de espaços, uma retomada.

estende até o manguezal do rio Mamanguape. Assim, pertencem à Jaraguá as localidades Pedrinhas, rua da Jaqueira, Regina I e II, o Casarão dos Lundgren, a rua da Gameleira, a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, o cemitério da Vila, o Porto Novo, a antiga aldeia Gameleira² e a aldeia Jaraguá propriamente dita. O topônimo Jaraguá é tão antigo quanto o do rio da Preguiça e a ocupação indígena nesse ponto é demonstrável desde o século XVII (Carvalho, 2008). No século XIX, o engenheiro Justa Araújo menciona a existência de um engenho extinto e de várias posses de índios nos lugares Jaraguá, Pedrinhas, Gameleira e Porto Velho, todos em parte alagável.

Topograficamente, a aldeia Jaraguá pode ser dividida em duas partes, uma encosta íngreme que desce do lado esquerdo da igreja de Nossa Senhora dos Prazeres e uma extensa planície aluvial em direção ao rio Mamanguape. O riacho da Bica atravessa a aldeia e adquire grande volume ao se aproximar do Mamanguape. Enormes quantidades de areia descem nas enxurradas pela rua principal e formam-se voçorocas e atoleiros dificultando o tráfego de qualquer tipo. A vegetação de manguezal e mata atlântica dominam a paisagem. Os *quintais* arborizados e campos alagáveis completam a cenário.

Essa configuração ambiental justifica as expressões de alguns moradores de que Jaraguá é uma *varedeira para o mangue*; uma *beira-mar* ou uma *ilha*. Os movimentos cíclicos da maré oceânica chegam a ser sentidos rio acima, de modo que Jaraguá é um lugar dominado pelo elemento água no seu cotidiano. O trânsito de pescadores e catadores de caranguejos e ostras é constante em direção aos portos Novo e das Pedrinhas, onde dezenas de canoas

² Não confundir a Rua da Gameleira, onde fica a igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, com a aldeia Gameleira entre Jaraguá, Três Rios e o Porto Novo.

e artefatos de pesca são guardados diariamente. A intimidade dos moradores de Jaraguá com as águas e as atividades pesqueiras é constantemente demonstrada nas narrativas sobre o cotidiano e, apesar da dureza das atividades pesqueiras, as pessoas de ambos os sexos demonstram orgulho e afeto pelo que fazem, não sendo vedado às mulheres pescarem e coletarem o que quer que seja no manguezal. Inclusive, muitos casais, quando mais jovens, pescavam juntos na maré (entrevistas com Seu Ninha, Seu Júlio Ventura, e Cacique Aníbal, 09/06/2015; Irmã Nina e Seu Júlio Ventura, 10/06/2015; Dona Vinha, 13/06/2015; Dona Lourdes Hermínio, 14/06/2015; Dona Lenita, 13/06/2015).

Jaraguá esteve sempre muito ligada à Vila Monte-Mór, não só pela proximidade geográfica, mas também por ser o principal acesso ao rio Mamanguape para os habitantes da Vila. Quando os Lundgren desalojaram as famílias indígenas do antigo aldeamento, muitos abrigaram-se no manguezal de Jaraguá. As famílias Barros e Batista de Freitas buscaram refúgio no manguezal nesse momento. Aí, já residiam os membros da família Ventura. Em 1867, o engenheiro Justa Araújo demarcou uma posse em Jaraguá para o índio Francisco Ventura de Faria. Um dos nossos entrevistados, seu Júlio Ventura, de 76 anos, não conseguiu se recordar de nenhum antepassado com esse nome, mas, foi enfático ao afirmar que os Ventura são a família mais antiga de Jaraguá. Outros entrevistados corroboraram essa informação. Seu Júlio também ressaltou a intimidade de seus familiares com o universo aquático da aldeia dizendo, com orgulho: *a família Ventura só não fez nascer dentro d'água. Mas nasceu na beira-mar em Jaraguá.* Uma outra parentela extensa que reside na aldeia Jaraguá é originária de Grupiúna de Cima. São os descendentes de João Nérís, que

casou com as irmãs Júlia e Rosa, filhas de Silvino Gonçalves (Vieira, 2010). Essa família de muitos filhos estabeleceu-se inicialmente na Gameleira e depois teve que se mudar para Jaraguá em virtude da expansão canavieira naquela área.

O arranjo das unidades residenciais em Jaraguá se dá na forma de um comprido arruado que lembra uma letra Y com uma “perna” saindo na sua parte inferior em direção ao Porto Novo. Essa concentração habitacional é resultado de um movimento realizado nos anos 1980 quando a Usina Japungu transferiu mais de 40 famílias das Pedrinhas e 85 famílias da Gameleira, quase todas para Jaraguá. Nesse momento, os *quintais* das famílias que aí viviam tiveram que ser subdivididos, reduzindo-se enormemente o espaço lateral entre as casas. Entre as famílias transferidas da Gameleira encontrava-se a família extensa dos Nérís, como já vimos. Das Pedrinhas, veio a família de seu Júlio Ventura, atemorizados pela introdução de 300 cabeças de bois-búfalos na parte alagadiça do terreno. O próprio espaço da aldeia havia sido tomado pelo canal que vinha até o quintal das casas. E restringia as possibilidades de reprodução social das famílias (entrevista com Sandro Medeiros, Jaraguá, 06/08/2015).

As áreas agrícolas utilizadas pelas famílias da aldeia Jaraguá estão distribuídas pelos lugares Pedrinhas, Gameleira e rio da Sementeira. Até cerca de dez anos atrás a maior parte desses terrenos das chãs e dos baixios eram ocupados por canaviais da Usina Japungu. Paulatinamente, os índios foram ocupando essa área com atividades agrícolas e pecuárias. O solo cansado e uma praga de lagartas tem desestimulado os plantios na parte mais alta do terreno, junto à PB-041. Já na parte baixa, o solo aluvial e a existência de 9 nascentes perenes possibilitam uma diversificada

atividade agrícola familiar. Apesar de estreitos, os *quintais* da aldeia Jaraguá comportam grande diversidade de cultivos que incluem fruteiras, temperos, plantas medicinais e criatório de animais. O cultivo de hortaliças é bastante desenvolvido dada à proximidade com as cidades de Rio Tinto e Mamanguape, que absorvem parte dessa produção doméstica e feminina, em sua maior parte. Algumas famílias criam gado confinado, duas a três reses por *quintal* (Araújo, 2015). Também há o criatório e engorda de caranguejos e goiamuns em pneus de trator cimentados ao chão, denominados de *caritós*.

Ainda assim, Jaraguá é um lugar de concentração e reprodução de mão-de-obra para as usinas de cana-de-açúcar da região, que aí contratam trabalhadores por períodos de safra. Sidnei Peres havia notado e descrito essas relações de trabalho no relatório de identificação da Terra Indígena (2004), que eram então praticamente as únicas atividades econômicas exercidas, dada a exiguidade de terras disponíveis naquele momento. *Porque o trabalho que tem aqui: mangue e cana. Usina. Quando a Usina para esse povo que tão aqui tudinho, cai dentro do mangue. Quando não é no mangue é na mata.* (Sandro Medeiros, Jaraguá, 06/08/2015). A safra da cana-de-açúcar ocorre no segundo semestre do ano em época pouco propícia à coleta do caranguejo, que encontra-se em fase de troca da carapaça, soltando o que os índios chamam de *leite*. Quando acaba o período de trabalho nas usinas, os caranguejos já estão em fase ideal de coleta, a partir do mês de dezembro. Atualmente, esses vínculos de trabalho ainda se mantêm, mas são complementares às atividades no manguezal e na agricultura. Assim, o assalariamento na indústria canavieira ainda é uma importante fonte de recursos monetários para os habitantes da

aldeia (cf. entrevista com Seu Ninha, Seu Júlio Ventura e Cacique Aníbal, Jaraguá, 09/06/2015).

6 Mobilização Étnica Pós-industrial

Talvez o que mais cause estranheza ao observador que não conheça a história local seja o fato de como foi possível, após décadas de domínio dos Lundgren, a reorganização das famílias indígenas da Vila Monte-Mór e Jaraguá enquanto uma unidade social efetiva e eficaz em seus empreendimentos. Esse fato merece uma breve contextualização histórica e sociológica para que se faça compreensível, elucidando de vez a possível estranheza da organização de um grupo indígena num contexto urbano pós-industrial. Dois conjuntos de fatores se somam nesse entendimento, de um lado, as próprias características intrínsecas ao projeto político e econômico autocrático dos Lundgren e, do outro, a perenidade e flexibilidade das formas de organização social dos grupos domésticos indígenas, contrapostas ao pano de fundo dos sucessivos processos de territorialização (Oliveira, 2004) em aldeamentos, vilas de índios e terras indígenas.

O domínio dos Lundgren em Rio Tinto baseava-se no estabelecimento e manutenção de relações sociais fortemente hierarquizadas, tendo como seu ponto máximo de autoridade a própria personalidade do Coronel Frederico, que enfeixava todas as relações em torno de si. Tudo na cidade pertencia à Fábrica, do trabalho à moradia, do lazer à religião, pois até as igrejas e os prostíbulos eram propriedade da Companhia. Dessa forma, os vínculos sociais só podiam existir numa única direção: a vertical, ou eram ascendentes (obediência) ou descendentes (mando), percorrendo uma cadeia de relações assimétricas. Para viver em

Rio Tinto era preciso estar ligado ao coronel de alguma forma, e a mais amplamente disponível era como trabalhador (operário ou agrícola). Apesar dos diferentes graus de hierarquia interna dos trabalhadores a subordinação social aos Lundgren era o que ligava todos os habitantes de Rio Tinto, enquanto unidade social. O poder discricionário da Companhia terminava por igualar os diferentes níveis de funcionários e trabalhadores num único plano de obediência e submissão (Egler, 1986; Panet, 2002; Vale, 2008).

Nesse sentido, Frederico Lundgren era um inimigo ferrenho da sindicalização dos trabalhadores, pois a organização trabalhista estabelecia vínculos horizontais entre os mesmos, criando modalidades de organização social concorrenciais à estrutura de poder que ele havia montado (Egler, 1986; Panet, 2002; Vale, 2008). Mesmo após a morte do Coronel, a Companhia se esforçou para continuar organizando a vida na cidade dessa forma. Sua tendência era promover a atomização das relações entre os empregados, tornando-se ela mesma a única fonte legitimadora da vida social. As famílias indígenas foram envolvidas nesse processo e experimentaram, junto aos outros trabalhadores os constrangimentos desse modo de vida.

Quando o poder dos Lundgren arrefeceu a partir de um ponto sem volta e a cidade de Rio Tinto foi atirada num longo processo de decadência e estagnação, a sociedade local percebeu que o elemento mais forte que a mantinha coesa era a obediência ao regime de poder dos Lundgren. Os rearranjos políticos necessários a uma maior emancipação social da vida em Rio Tinto encontram-se ainda entravados pelas estruturas de poder remanescentes da Fábrica. Entre elas, a propriedade monopolista da maioria dos terrenos urbanos e dos imóveis aí construídos. Pressionada

ainda pela concentração da propriedade fundiária na zona rural, a cidade se ressentia da falta de espaço e liberdade para crescer e/ou transformar-se a partir de dentro (Panet, 2002; Dantas, 2009). Diferentes grupos têm buscado se organizar na cidade, mas não conseguiram ir muito além da constituição das mesmas redes da política clientelista municipal e das associações de moradores. A maior demanda, que é a transferência da propriedade das casas habitadas da Companhia para os seus inquilinos, nunca foi intentada seriamente, servindo de bandeira política em momentos eleitorais.

Neste contexto de redefinição das relações sociais após a retirada de um poder autocrático os grupos políticos mais eficazes são aqueles que conseguem encontrar elementos de agregação social para além daquela situação de subordinação que os unificava. As famílias indígenas possuíam esses elementos na forma de relações de parentesco, que operam num nível mais horizontal e mais básico que a dependência ao poder dos Lundgren. Foi a partir dessas relações, e das memórias que elas carregam, que puderam encontrar um caminho de organização autônomo em relação aos demais poderes instituídos em Rio Tinto. As relações de parentesco difusas e emaranhadas que unificam as famílias indígenas da Vila Monte-Mór e Jaraguá permitiram que se distinguissem das demais famílias de moradores, trazidas de fora para trabalhar na fábrica, e criassem as condições de solidariedades horizontais necessárias para sustentarem uma forma reivindicativa organizada.

Nesse sentido, o sucesso dessa forma organizativa dependeu também da atualização dos vínculos que essas redes de parentesco possuíam junto às famílias residentes em Marcação e nas Terras Indígenas Potiguara e Jacaré de São Domingos. Os

Potiguara de Monte-Mór conseguiram viabilizar-se como grupo étnico a partir desse duplo movimento, interno e externo. Interno, de intensificação dos antigos laços de parentesco – esgarçados pelo domínio da fábrica, mas não extintos; externo, de diferenciação em relação aos outros moradores e de reaproximação com os demais núcleos indígenas da região. Depois de muitas décadas, instituíram-se novamente como uma coletividade marcada por origens e interesses comuns, na contracorrente de forças políticas e econômicas que os pretendiam, novamente, subordinados e atomizados.

A condição organizativa horizontal baseada na atualização de relações de parentesco e vizinhança anteriores à chegada dos Lundgren foi, portanto, o elemento fundamental para o sucesso de suas reivindicações por reconhecimento oficial e por reconstituição territorial. Os meios práticos propiciatórios para esse projeto foram conseguidos através tanto da realização de reuniões organizativas, de gestões direcionadas às organizações da sociedade civil e órgãos de Estado (Funai, Ministério Público); quanto de atos performáticos, como o ritual do *Toré* e as *retomadas*. Através deste ritual, a sua condição indígena passou a ser experimentada sob um novo regime de visibilidade, dessa vez pública e aberta, quando se manifestavam em grupo nas ruas e praças da Vila Monte-Mór, Jaraguá e Marcação. Ao dançarem o *Toré* expunham-se a todo tipo de observação e comentário, incluindo pilhérias e escárnios. No entanto, mantiveram a prática, que os diferencia e unifica em oposição aos outros segmentos sociais que não podem realizar esse ritual.

Por fim, de estigma social ou memória doméstica, a condição de *caboco* foi alçada à posição de qualificativo étnico publicamente

manifesto e tornou-se o critério fundamental de mobilização e organização social das famílias indígenas nas localidades da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór, possibilitando a manutenção de diferenças socialmente significativas em relação aos demais habitantes não-indígenas desses lugares.

Em resumo, os Potiguara de Monte-Mór se consideram segmentos distintos da sociedade mais ampla por reconhecerem na sua condição de *cabocos* um vínculo autóctone com as terras da antiga Sesmaria de Monte-Mór, o que os diferencia dos demais moradores de Rio Tinto e Marcação, trazidos para trabalhar na Fábrica ou na agricultura, e os vincula aos indígenas da Baía da Traição, antiga Sesmaria de São Miguel. De modo operacional, consideram que os vínculos genealógicos, as memórias que apenas eles compartilham, as atividades na agricultura e no manguezal e a disposição social para se apresentarem publicamente como indígenas, suportando ofensas e zombarias, os constituem como grupo singularmente organizado, com uma origem própria e objetivos comuns que se refletem na demanda pela demarcação da Terra Indígena. Terra esta que é entendida como suporte material para a continuidade da sua existência enquanto grupo.

Referências

AMORIM, Paulo Marcos de. **Índios camponeses: os Potiguara de Bahia da Traição**. Museu Nacional Dissertação (mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1970.

ARAÚJO, Marianna de Queiroz. **Entre terreiros, roçados e marés: um estudo sobre a organização doméstica entre**

os Potiguara do Litoral Norte da Paraíba. Rio Tinto. UFPB. Bacharelado em Antropologia. (Monografia de Graduação). 2015.

AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. **‘A terra como nossa’: uma análise de processos políticos na construção da terra potiguara.** Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social - MN-UFRJ. 1986.

BRITO, Maria de Fátima Campelo. **Relatório dos estudos de identificação da T. I. Potiguara de Monte-Mór.** Recife, FUNAI, 1996.

CARELLI, Vincent. **Repressão acaba reduzindo autodemarcação Potiguara.** Aconteceu Especial (número 14) – Povos Indígenas no Brasil 1983. CEDI. São Paulo. 1984. P. 139-144.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação Territorial da Mata Paraibana. 1750-1808.** Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

DANTAS, Anna Aline R. S. **Rio Tinto, impacto do declínio econômico na organização espacial.** João Pessoa. UFPB. Programa de Pós-Graduação em Engenharia Urbana (Dissertação de Mestrado). 2009.

EGLER, Tâmara Tânia Cohen. **“Moradia e Trabalho em Rio Tinto”.** In: **Relações de Trabalho e Relações de Poder: Mudanças e Permanências.** Mestrado de Sociologia – UFC – Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais (NEPS). Fortaleza – CE, 1986.

FERNANDES, João Batista. **O Extinto Rio Tinto.** Recife: Imprensa Universitária, 1971.

FIALHO, Vânia. **Relatório de identificação da Área Indígena Jacaré de São Domingos**. Recife. FUNAI, 1988.

GÓES, Raul de. **Um sueco emigra para o Nordeste**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

MENDONÇA, Aldo Silva de. **Luta camponesa e processo identitário em Mamanguape-PB: o caso de Itapeçerica**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFPB. João Pessoa. 2012.

MURA, Fabio e SILVA, Alexandra. **Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais**. In, GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo e VALLE, Carlos Guilherme do (orgs.) Dossiê Povos e Comunidades Tradicionais. Raízes, v. 33, n. 1, jan-jun/2011. Campina Grande. UFCG. 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“Uma Etnologia Dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”**. In: A Viagem da Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2004.

PALITOT, Estêvão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura**. Dissertação de mestrado, PPGS/UFPB. 2005.

PANET, Amélia et all. **Rio Tinto: Estrutura Urbana, Trabalho e Cotidiano**. João Pessoa: Unipê Editora, 2002.

PERES, Sidnei Clemente. **Relatório dos novos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór**. Brasília. FUNAI, 2004.

VALE, Eltern Campina. **Tecendo fios, fazendo história: a atuação operária na cidade-fábrica de Rio Tinto (Paraíba, 1959-1964)**. Fortaleza. UFC. Programa de Pós-Graduação em História (Dissertação de Mestrado). 2008.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba**. Tese (doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

WILK, Richard. **“Households in process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”**. In: R. McC. Netting; R.R. Wilk; E. J. Arnold (editors), Households. Comparative and Historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press. 1984.

OUTROS DOCUMENTOS

VILLARES E SILVA, Luís Fernando. Informação Nº 285/PGF/PG/FUNAI/2005. Processo Nº 08 620.1821/2000 (02 Vol.) Interessados: grupo indígena potiguara. Assunto: identificação e delimitação da terra indígena potiguara de Monte-Mór. Disponível em <http://www.funai.gov.br/procuradoria/docs/Parecer%20TI%20Potigura%20Monte-Mor.doc> Acesso em 23 de agosto de 2010.

Caderno Territorial Zona da Mata Norte – PB. MDA (2015) a partir dos Censos Demográficos do IBGE de 2000 e 2010.

Relatório Preliminar de Desenvolvimento Integrado – Município de Rio Tinto. Brasília. Ministério do Interior. 1972.

IBGE. Censo Demográfico 2010. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo. IBGE. Rio de Janeiro. 2012.

O COLETIVO DE PESQUISA PELA VALORIZAÇÃO DOS SABERES POTIGUARA

Jan Linhart
Maika Bueque Zampier
Pedro Eduardo Pereira “Kaaguasu”
Antônio Pessoa Gomes “Caboquinho”
Leonardo Cinésio Gomes
Iracilda Cinésio Gomes
Iranilza Cinésio Gomes Felix

1 Introdução

Uma das características mais marcantes do vale de Mamanguape é de ser habitado pelo maior povo indígena do nordeste brasileiro, os Potiguara. Como inúmeros outros povos, os Potiguara tiveram que enfrentar fortíssimas imposições da parte da sociedade dominante, desde a invasão europeia a mais de 500 anos atrás, até hoje. Uma das imposições mais fortes foi a hegemonia do saber dominante e a negação sistemática dos seus saberes originários, da sua língua, da sua religião, da sua cultura, da sua maneira de ser. Apesar da retórica humanista, a episteme moderna que veio substituir a hegemonia católica, junto à entrada do capital e da indústria no vale do Mamanguape, somente agravou a situação do povo Potiguara.

Preocupados com a deslegitimação dos conhecimentos e valores do povo Potiguara, e com o desafio de dar continuidade cultural nas futuras gerações, formamos um grupo de acadêmicos

indígenas e não-indígenas para pesquisar e compreender melhor a complexidade dos atuais desafios e construir fundamentos para possíveis soluções. O Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara conta atualmente com dez pesquisadores indígenas acompanhado por dois professores não indígenas e é vinculado ao GEPEEE/S/UFPB¹.

Dentro desse trabalho coletivo elaboramos projetos de pesquisa focando as inter-relações desiguais entre os conhecimentos indígenas e as ciências modernas que identificamos como uma das principais causas da deslegitimação e desvalorização tanto da herança cultural quanto das demandas dos povos originários.

As ciências modernas representam uma parte integral da conjuntura sócio-epistêmica (MORIN, 2005; BOURDIEU, 1992; LYOTARD, 1986) chamada “modernidade” ou “modernidade/colonialidade” (ESCOBAR, 2003) onde funcionam como aparelho de produção e legitimação de um saber-poder (FOUCAULT, 1978) hegemônico. Essa hegemonia é legitimada pelo enorme sucesso do método científico em gerar conhecimentos aptos para dominar tecnicamente o mundo físico (WEBER, 2002) e produzir tecnologias que geram lucro. Sem dúvida, as ciências modernas geram mais conhecimentos que qualquer outra proposta epistemológica na história humana, e segunda a sua lógica universalista, esse conhecimento será o suficiente e o único conhecimento válido para descrever e explicar o universo. Porém, as ciências modernas demonstram dificuldades em explicar certos fenômenos² de forma coerente, e de integrar outros conhecimentos culturalmente distintos³ para fazê-los acessíveis a uma compreensão científica

¹ Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Etnia e Educação Solidária vinculado à UFPB.

² Por ex. o fenômeno da consciência e da subjetividade, o efeito placebo, homeopatia e outras terapias alternativas, rituais de cura, e outros fenômenos “não-causais” (STILLFRIED, 2010)

³ Por ex. saberes performativos e narrativos como os mitos e rituais em tradições orais, ou a

mais ampla e profunda (LINHART, 2008, 2012; FEYERABEND, 1977; LYOTARD, 1986; HUIZER, 1989). Visto como “crenças”, os conhecimentos indígenas são reinterpretados dentro da paradigmática científica, desconsiderando os modelos *êmicos*⁴ (próprios) de explanação e todo tipo de conhecimento oral de forma geral. A ciência não nega, por exemplo, a potência de certas plantas medicinais utilizadas pela medicina tradicional. Porém, a sua potência é explicada como efeito dos seus componentes químicos, e não da sua força vital ou espiritual. Efeitos positivos de rituais de cura são tomados como efeitos “placebo”, desconsiderando (HUIZE, 1989; STOLLER & OLKES, 1987; CUNHA, 2007.), assim, os modelos explanatórios apresentados pelos conhecimentos orais e performativos dos próprios povos originários.

Esta situação é problemática porque, deslegitimando conhecimentos culturalmente diferentes a nível *epistemológico* como “não-científicos”, também desvaloriza as demandas *políticas* enquanto povos indígenas por autonomia cultural, que são baseadas nos seus conhecimentos e valores (LINHART, 2008 e 2012; HORNBACHER, 2005). Ou seja, enquanto os saberes indígenas continuarem desqualificados como “não científicos” de fato não existe um verdadeiro reconhecimento das culturas indígenas como equivalentes à cultura dominante, e assim permaneceremos numa postura eurocentrista.

O projeto de pesquisa elaborado pelo Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara visa consolidar o conhecimento auto-etnográfico do povo Potiguara e construir métodos de integração dos saberes Potiguara e do saber chamado científico, para um reconhecimento pleno das culturas indígenas

medicina tradicional.

⁴ Uma descrição *êmica* parte do ponto de vista, dos conceitos e definições dos pesquisados.

enquanto sistemas de saber. Deste modo espera-se contribuir ao trabalho na área da educação indígena para dar continuidade nas futuras gerações, e trazer efeitos positivos em relação à valorização dos conhecimentos indígenas, e conseqüentemente, fortalecer as reivindicações políticas do povo Potiguara.

No seguinte apresentaremos a experiência recente do trabalho do Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara que, embora ainda em estado embrional, exemplifica o potencial e a necessidade de uma cooperação entre a academia e a sociedade civil, neste caso representado pelos militantes do movimento indígena Potiguara.

Começaremos com um breve esboço do contexto etno-histórico do povo Potiguara, seguido por um resumo caleidoscópico do discurso sobre o universalismo científico e a relação entre a ciência moderna e conhecimentos indígenas. Uma vez pincelado o contexto, segue um relato de experiência do trabalho do Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara, da sua origem, dos objetivos e métodos, e do atual andamento do projeto em questão.

2 Breve Histórico sobre os Potiguara

Os Potiguara estão localizados no litoral norte da Paraíba em relativa proximidade à capital de João Pessoa (somente uma hora de viagem). A sua população de aproximadamente 20.000 mil indivíduos vive distribuída em 32 aldeias dentro das suas terras indígenas, atualmente cobrindo mais de 33.000 hectares, localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto.

Sua organização política é composta por um Cacique em cada aldeia, auxiliados pelo Cacique Geral. Os Caciques das aldeias são escolhidos pelos próprios indígenas da referida aldeia para representá-los nos movimentos indígenas e só sairão quando aquela comunidade achar que o Cacique não mais a represente nas reuniões para discussão dos direitos coletivos em melhoria da sobrevivência daquela aldeia.

Na Baía da Traição temos treze aldeias, sendo elas: Akajutibiró, São Miguel, Laranjeiras, Santa Rita, Tracoeiras, Benfica, São Francisco, Cumaru, Lagoa do Mato, Alto do Tambá, Forte, Silva e Bento. No município de Marcação temos quinze aldeias, que são: Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande, Ybykuara, Três Rios, Brejinho, Tramataia, Camurupim, Val, Caieiras, Jacaré de Cezar, Carneiras, Estiva Velha, Grupiuna, Coqueirinho e os Cândidos. Já no município de Rio Tinto temos apenas quatro aldeias sendo elas: Monte Mor, Jaraguá, Silva de Belém e Mata Escura.

Essas aldeias ficam dentro de três Terras Indígenas (TI). Sendo elas TI Potiguara de São Miguel, tendo sua situação homologada e registrada. TI de Jacaré de São Domingos, também homologada e registrada e a TI de Monte mor que foi Declarada e hoje encontra-se em processo de homologação.

Os Potiguara também tem sua ramificação familiar em outros estados. No estado do Ceará é onde encontramos um grande contingente de Potiguara bem representativo com uma longa história de luta pelos seus ideais.

Não se pode falar na Paraíba sem mencionar o nome dos Potiguara. Esse Povo Indígena lutou bravamente contra os europeus pela Conquista desse estado. Foi nas margens do rio

Sanhuá que houve grandes batalhas sangrentas, onde muitos Potiguara tomaram na luta e hoje vemos que a historiografia contada por não indígenas esquece de mencionar fatos tão interessantes que surgiram naquela época.

Fonte: CARDOSO & GIMARÃES, 2012

Isso mostra que a historiografia é escrita muitas vezes por pessoas que não são conhecedoras desses fatos, omitindo uma parte importante da história. Muitos escritos passaram pelas nossas aldeias, fizeram suas pesquisas, publicaram seus livros, mas não levaram em conta a especificidades desse povo. Escreveram livros... Mas nunca terão o conhecimento cosmológico que cada indígena Potiguara carrega consigo. Os verdadeiros ensinamentos são hereditários e só os Potiguara que são guardiões dessa sabedoria. Sabedoria essa que vai além do conhecimento científico, aflora a dentro do seu eu, nos ensinamentos de curas, nas estratégias de sobrevivência e na pacífica harmonia com seu povo.

Em seus rituais são inseridos elementos da natureza como forma de unificação de corpo+espírito+terra. Esses elementos sagrados fazem com que os indígenas estejam ligados com a natureza simultaneamente, havendo aquele respeito e reciprocidade dos indígenas com a natureza.

São cantados versos relacionados a seres mitológico da sua cultura, pedindo proteção e livramentos. Alguns cânticos são cantados na sua língua Tupi Potiguara:

“Xe Tupã, Xe Tupã, Xe Potiguara. Foi Tupá, Foi Tupã, Sou Potiguara.

Xe Potiguara Kó Tupã yby pupé; Sou Potiguara nesta Terra de Tupã;

Arur arara, karaúna, arur xéxeu, Tem uma arara, carauna e xéxeu,

Opá-gûyrá ybak-yguara, Todos pássaros do céu,

O-i-me'eng Tupã ixébe, Quem me deu foi Tupã."

Os Potiguara são um dos poucos povos que ainda habitam no local onde foram encontrados pelos conquistadores europeus a 500 anos atrás; tem uma história marcada pelo contato do não índio onde foram impedidos de falar sua língua materna, sofrendo etnocídios e genocídios, mas também 500 anos de resistência, luta e sobrevivência. O resultado é um maior grau de conscientização e de organização política entre os Potiguara. Tiveram que relacionar-se com os vários atores e instituições da sociedade dominante. Vivendo uma situação intersocietária (PALITOT, 2005), a sociedade Potiguara construiu-se através das fricções entre as culturas. Como em muitos outros povos que sofreram grande perda cultural, a construção de uma identidade étnica como "indígenas" e "Potiguara" pode ser compreendido, dentro do contexto político, como estratégia de sobrevivência, autonomia e terra (LINHART, 2008; PALITOT, 2005). Esse processo de "reindigenação" resultou em uma consciência elevada em relação aos diacríticos que separam o imaginário "indígena" do "ocidental", ou seja, dos elementos culturais considerados genuinamente "indígenas" justapondo-os aos considerados "ocidentais" (PALITOT, 2005).

Devido à sua atividade política e à proximidade das áreas urbanas de Rio Tinto, Mamanguape e João Pessoa, hoje a educação escolar e acadêmica tem um papel importante na vida dos Potiguara. Nas várias escolas indígenas das aldeias Potiguara estudam mais

de dois mil alunos. Os professores indígenas estão organizados na Organização dos Professores Indígenas Potiguara (OPIP). Desde 2009, a UFCG vem oferecendo a Licenciatura Indígena (no âmbito do PROLIND) para 48 professores Potiguara. Cerca de 400 Potiguara estudam em cursos superiores de instituições privadas e públicas, muitos destes no campus IV da UFPB localizado em Mamanguape e Rio Tinto, em direta vizinhança das suas terras indígenas. Uma boa parte dos estudantes Potiguara, reconhecendo a sua etnicidade e o seu vínculo com as suas comunidades indígenas, organizaram-se na Associação Universitária Potiguara (AUP) com atualmente cerca de 180 membros⁵. Devido ao contexto altamente politizado, os estudantes e professores dessas organizações destacam-se por um alto nível de consciência em relação às diferenças entre o imaginário indígena e o científico.

3 Aspectos Sociais da Ciência Moderna

A ciência é, antes de tudo, uma instituição social (LATOUR, 1986); porém, ela também é uma *episteme* (FOUCAULT, 2000), ou seja, uma forma específica de conceber o mundo. Vários autores chamam a atenção para este fato e existe hoje uma longa tradição no meta-discurso autocrítico da ciência que compreende a própria ciência como seu “objeto” de pesquisa.

Max Weber (1919) foi um dos primeiros a chamar a atenção para as condições socioeconômicas dos cientistas, e as implicações das regras sociais que governam a seleção arbitrária das pessoas legitimadas a produzirem e reproduzirem conhecimentos “científicos”. Para Weber, as ciências modernas são produto de um processo sócio-histórico⁶ milenar de intelectualização,

⁵ Comunicação pessoal com jovens lideranças da AUP.

⁶ Robert Merton (1970), inspirado pelo famoso ensaio de Max Weber, *O Espírito do Capitalismo e a Ética Protestante*, e seguindo a linha de Durkheim (1912) que vê a ciência enraizada no pensamento mágico e religioso (BOUDON 1995), relaciona o aparecer das ciências modernas com a ética

direcionado à dominação do mundo mediante o cálculo, ao “desencantamento do mundo”. Mas esta intelectualização não levará a uma melhor compreensão acerca da vida – ela meramente explica como o mundo funciona, mas não por que ou para que. Sempre provisórias, as ciências negam qualquer verdade última.

Qual é, então, sob estes pressupostos, o sentido da ciência como profissão, após o naufrágio de todas as antigas ilusões: ‘caminho para o verdadeiro ser’, ‘caminho para a verdadeira arte’, ‘caminho para a verdadeira natureza’, ‘caminho para o verdadeiro Deus’, ‘caminho para a felicidade autêntica’ (idem., p. 12)?

Também Gaston Bachelard (2002) via o conhecimento científico como construção e resultado de processos históricos de formação de uma relação específica do homem ocidental com o mundo e com a vida. Fatos científicos são produzidos, respondem perguntas e utilizam instrumentos de medição construídos em base de pressupostos teóricos e cosmológicos. O desenvolvimento das teorias científicas não se dá a partir de um simples acúmulo de conhecimento, senão é marcado por rupturas com teorias anteriores. Bachelard antecipa assim, o conceito da mudança paradigmática pregado por Thomas Kuhn (1998), que o progresso científico se dá em forma de revoluções científicas; estas seriam produto de intuições, coincidências e fatores sociais, e não do mero acúmulo de dados induzidos pelos fatos.

Já o filósofo Paul Feyerabend (1977), apoiando-se na análise de Kuhn e em dados históricos, critica a metodologia científica e a desmascara como ideológica⁷ e governada por interesses particulares. As ciências, como qualquer outro método

⁷ protestante, que teria fomentado a dúvida metódica e o espírito crítico (Merton Theory).
⁷ Karl Mannheim (1929) já apontou o caráter ideológico de qualquer tipo de conhecimento.

epistemológico-heurístico, seriam baseadas na “contra-indução”, ou seja, em intuições e *ad hoc* postulados não falsificáveis, que seriam somente posteriormente justificadas teoricamente através de discursos racionalizantes e por meios retóricos. Mais ainda, a “contra-indução” seria um *sine qua non* para o progresso científico.

Combinando essa observação com a percepção de que a ciência não dispõe de método especial, chegamos à conclusão de que a separação entre ciência e não-ciência não é apenas artificial, mas perniciosa para o avanço do saber. Se desejamos compreender a natureza, se desejamos dominar a circunstância física, devemos recorrer a todas as ideias, todos os métodos e não apenas a reduzido número deles (idem., p. 462.).

Sociólogos como Bloor (1980) e Barnes (1974) afirmam que os princípios da produção científica não se distinguem fundamentalmente da produção de outros conhecimentos, por exemplo de conhecimentos mágicos. Segundo eles, a ciência moderna é parte de uma cultura específica, da cultura ocidental, e deve ser objeto de estudos sociológicos igual a qualquer outro sistema de conhecimento. Essa visão relativista, conhecido como Programa Forte, nega a existência de qualquer racionalidade ou verdade universal. Objetividade e racionalidade científica aparecem como resultados de jogos linguísticos que servem aos interesses de certos grupos socioculturais (FREEDMAN, 1998).

Bruno Latour critica o Programa Forte por seguir um programa filosófico de cunho relativista, deslegitimando as ciências exatas enquanto ignora a resultante relatividade dos seus próprios achados sociológicos. Latour (1987) tenta olhar para dentro da caixa preta das histórias de origem dos conhecimentos científicos. Para investigar os micro-processos sociais da produção de fatos científicos, ele aplica pesquisas de campo em laboratórios,

utilizando os métodos qualitativos da antropologia, e a teoria ator-redes. As pesquisas de Latour relevam que o trabalho científico é dominado pela disputa dos atores por recursos, reputação e carreiras.

O sociólogo Pierre Bourdieu investigou a ciência enquanto instituição (BOURDIEU, 1992), questionou o objetivismo científico, e pesquisou a constituição da realidade por meio do *habitus* (BOURDIEU, 1997 e 2009). Bourdieu vê à necessidade de objetivar as condições epistemológicas e sociais da objetivação científica. O objetivismo não seria capaz de compreender a experiência *dóxica* e deixaria de objetivar a realidade objetivante representada pela ruptura epistemológica entre subjetivismo e objetivismo. Esse objetivismo não-objetivado legitima o monopólio dos cientistas na produção de conhecimentos legítimos (=“científicos”), porém também priva os cientistas de refletirem sobre a sua própria subjetividade. Igual a qualquer outra pessoa, os cientistas estão imersos na *illusio* do campo, como “jogo por si mesmo”; matriz inquestionável perpetuada pelo *habitus*, que determina o que acreditamos e percebemos como verdadeiro e real. Assim, o capital simbólico dos títulos acadêmicos é reproduzido através da aceitação dos paradigmas científicos como verdade inquestionável. Simbolizada no discurso científico pela citação perpétua dos “ancestrais científicos”, articula silenciosamente o poder dentro da estrutura hierárquica das nossas instituições científicas e educacionais. Desta forma, as hierarquias nas instituições e nos discursos científicos funcionam como codificações não-objetivadas que influenciam a própria compreensão objetiva e os resultados do trabalho científico. Consequentemente, Bourdieu propõe uma

auto-pesquisa das ciências sociais e dos seus próprios critérios classificatórios.

Para o filósofo Lyotard (1986), as ciências pós-modernas, sim, estão consciente da insustentabilidade sistêmica da doutrina positivista; mas como dispositivo performativo de um sistema tecnocrata e hegemônico, elas estão enredadas na lógica mercantilista de eficiência produtiva. Isso não responde ao *ideal* auto-reflexivo das ciências pós-modernas; mas como instituição, as ciências estão reproduzindo a hegemonia social. Lyotard parte, como Foucault (1978), de um entrelaçamento de saber e poder como “dois lados da mesma questão” (idem., p. 35). O ceticismo das ciências pós-modernas frente o próprio meta-discurso, como *ideal* da ciência, legitima a sua produção de saberes, contrariando a prática social dominada por hierarquias e restrições, da qual ela, como instituição, faz parte e que ela continua a reproduzir.

O filósofo e sociólogo Edgar Morin (2005) analisa a ciência como conjuntura sócio-epistemológica e cultural “*hic et nunc*”, e afirma que as regras de jogo da ciência “constituem a superioridade da ciência sobre qualquer outra forma de conhecimento”. Porém, o “conhecimento científico não se poderia isolar de suas condições de elaboração, mas também não poderia ser a elas reduzido” (idem, p. 25). Seria necessário uma ciência da ciência. Mas Morin também aponta ao problema colocado pelo teorema de Gödel, de que um sistema semântico não constitui os meios para a sua auto-explicação. Portanto será necessário estabelecer um meta-sistema que se refere ao sistema analisado como objeto⁸.

Este problema apontado por Morin, outrora, já foi levantado por Luhmann (1990) quem descreveu a ciência como sistema

⁸Consequentemente, tal *meta-sistema* precisava de um outro *meta-sistema* para auto-questionar-se e assim *at infinitum*, o que nos levará ao problema do regresso ao infinito, afirma Morin (2005).

autopoietico, recursivo, autônomo e operacionalmente fechado. A ciência somente aceita métodos e teorias que são resultado e fazem parte da sua própria operacionalidade embasada na distinção verdadeiro/falso. Como resultado, conhecimentos científicos somente podem ser construídos circularmente. A distinção verdadeiro/falso refere-se meramente à coerência interna das suas operações, e não à realidade externa. Fenômenos e conceitos externos que não podem ser integrados coerentemente dentro da sua própria operacionalidade seriam percebidos como perturbações ou anomias. Apesar de auto-reflexão e auto-descrição serem características intrínsecas da ciência, os métodos e as teorias utilizadas fariam parte da sua própria operacionalidade, pois devido ao seu universalismo a ciência somente aceita ser pesquisada por ela mesma: “E se a compreensão não puder ser alcançada de forma científica, então não poderá ser alcançada de forma nenhuma” (LUHMANN, 1990, p.343).

Segundo Morin, um possível caminho para enfrentar este problema seria a descentralização do meta-sistema, ou seja, pesquisar a ciência do ponto de vista de quem está fora do sistema referencial – por exemplo do ponto de vista indígena⁹. O grande desafio seria, então, estabelecer um novo meta-discurso a partir de um ponto de vista exterior ao sistema que, ao mesmo tempo, seja traduzível para conceitos aceitáveis pelo meta-discurso científico.

4 A Ciência Ocidental frente outros Saberes

A comparação entre ciência moderna e pensamento indígena é um tópico clássico tanto da antropologia quanto da

⁹ O melhor método para a ciência da ciência imaginada por Morin e Feyerabend seria o método antropológico (MORIN, 2005; FEYERABEND, 1977, p. 378).

sociologia. Seguindo a linha de August Comte, Lévy-Bruhl (1927) ainda defendia uma teoria do *big divide*, descrevendo a “mente primitiva” como “mística” e “pré-lógica”, baseada mais no senso emocional de que em verdadeiro pensamento.

Já outros sociólogos e antropólogos como Durkheim, Malinowski (1973), Lévi-Strauss (1998), e Horton (1967), defendem a unidade psicológica da humanidade, interpretando as diferenças entre pensamento científico e mágico como expressão de duas lógicas distintas, mas igualmente válidas. O grande diacrítico seria, que a ciência ocidental exclui o sagrado e a experiência subjetiva do seu instrumentário explanatório. Porém, Lévi-Strauss afirma que se bem que a magia obviamente teria menos resultados verificáveis em termos práticos¹⁰, o pensamento mítico insistiria em criar sentido naquilo de que a ciência ocidental já desistiu¹¹.

Horton (1967) critica explicações simbólicas de antropólogos, que não seriam aceitas pelos próprios pesquisados (no caso os africanos). Tanto a ciência, quanto a magia teriam por fim explicar, prever e controlar; somente no ocidente essa função seria deferida unicamente às ciências. Para Horton, a diferença está modo competitivo das ciências de avaliar perpetuamente as suas teorias, produzindo novas teorias, enquanto em sociedades tradicionais prevaleceria um modo consensual de teorizar, ou seja, as teorias serão passadas de geração em geração e consagradas pela sua ancestralidade, dificultando mudanças paradigmáticas.

Analisando o papel extraordinário da escrita, Jack Goody (2000) a vê como *sine qua non* da ciência moderna, do seu método acumulativo de produção de conhecimentos e da análise lógica. Goody e outros antropólogos como Münzel (1986) e Hornbacher

¹⁰ Feyerabend (1976) critica esse tipo de afirmações referente a eficácia de rituais tradicionais seriam feitos sem nenhum embasamento científico. Os antropólogos como Robert Merton interpretariam por exemplo a dança de chuva dos Hopi como uma espécie de cola social. Mas nenhum antropólogo registraria a frequência de chuva antes e depois das danças de chuva para levantar dados estatísticos referente a sua eficácia.

¹¹ O logocentrismo de Lévi-Strauss recebeu várias críticas (LINHART, 2008, p. 82, 153; HORNbacher, 2005, p. 66; BOURDIEU, 2009, p. 70).

(2005) apontam o caráter permutável do conhecimento oral e performativo comparado com a fixação e descontextualização do saber escrito. Ou seja, diferentemente da visão convencional defendida por Horton, os conhecimentos orais chamados “tradicionais” seriam mais flexíveis e adaptáveis a novas realidades de que sistemas de saber embasados na escrita, como por exemplo a ciência moderna.

Stanley Tambiah (1990) aponta que a ciência, como forma especificamente ocidental de conceber o mundo, não está limitada a uma certa sociedade, senão à comunidade científica, e pergunta até que ponto a ciência e o postulado de coerência lógica pode ser referência para a comparação de culturas. Ele critica a inconsistência da disputa entre defensores de uma incomensurabilidade profunda e defensores de uma semelhança entre ciência e magia. *„Dizer que Galileu tinha noções ‘incomensuráveis’ e logo seguir descrevendo-as em detalhe é completamente incoerente”* (TAMBIAH, 1990, p. 124)¹². Para Tambiah, essa disputa aponta a um problema mais geral – da unidade psíquica e da diversidade cultural: como é que um mesmo psiquismo pode gerar pensamentos aparentemente incomensuráveis? Tambiah mostra que entre todos os sistemas de saber existem elementos 1) comparáveis e traduzíveis, 2) diferentes, porém mutualmente comensuráveis, e 3) elemento incomensuráveis.

A antropóloga Manuela Carneiro de Cunha (2007) chama atenção ao fato de que, apesar das semelhanças entre ciências modernas e tradicionais apontadas por muitos antropólogos e sociólogos, existem diferenças fundamentais entre esses dois modos de conceber o mundo. Porém, é justamente por serem diferentes que os paradigmas e práticas de ciências tradicionais

¹² Tradução nossa; lê-se no original: *„To tell us that Galileu had ‘incommensurable’ notions and then to go on to describe them at length is totally incoherent”* (TAMBIAH, 1990, p. 124).

são uma fonte importante de inovações da nossa ciência, afirma Cunha.

Todos estes pensadores e cientistas apontam, então, que a ciência moderna é somente um sistema de saber entre outros, todos social e culturalmente enraizados e historicamente evolucionados, e todos com as suas potencialidades e limitações específicas, a sua própria lógica e forma de interpretar o mundo; ou seja, que nada justifica o universalismo pregado pela própria ciência e a deslegitimação generalizada de qualquer outro sistema de saber. Pelo contrário, existe uma consciência bastante ampla entre a comunidade científica referente as limitações do método científico e a necessidade de abrir o discurso científico para novos paradigmas e conhecimentos oriundos de outros sistemas de saber. E alguns pensadores levantaram dúvidas referente a possibilidade de uma autocompreensão plena da ciência de se mesma por razões sistêmicas (MORIN, 2005; LUHMANN, 1990); precisa então de um ponto de vista de fora do sistema para poder descrever-lo objetivamente.

O Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara tenta estabelecer este ponto de vista de fora do sistema para construir um novo olhar entre os diversos sistemas de saber, entre ciência moderna e outros saberes, um olhar de fronteira para construir um “pensamento de fronteira” (MIGNOLO, 2000)¹³.

5 O Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara

A recente experiência do Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara é intimamente relacionado

¹³ Segundo Walter Mignolo (2000) o sistema mundo moderno/colonialidade pode ser compreendido meramente desde a sua exterioridade; somente assim será realizada a necessária ruptura com o eurocentrismo como perspectiva epistemológica; somente a partir de um pensamento desde um outro lugar, a partir de uma outra lógica, um “pensamento da fronteira”, uma dupla crítica tanto dos saberes dominantes quanto dos saberes subalternos. Assim, o pensamento da fronteira abre caminho para uma nova visão da diversidade além do logocentrismo (ESCOBAR, 2003).

à formação de um crescente número de acadêmicos Potiguara (através da formação de professores indígenas pelo PROLIND, mas também devido à instalação do campus IV da UFPB em Rio Tinto e Mamanguape) e pelo processo de luta por reconhecimento e território que tomou força a partir da década de 1980 (que fortaleceu a identidade Potiguara). Surge, assim, um grupo de intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 1982) muitas vezes com formação científica e forte identidade Potiguara. Esses intelectuais atuam na fronteira entre a cultura dominante e a realidade do povo Potiguara (RAPPAPORT, 2005); são professores nas escolas indígenas, militantes no movimento, fazem ocupações de terras apropriadas pelo capital, negociam com representantes do estado em Brasília, são pesquisadores e construtores de uma nova identidade Potiguara (PALITOT, 2005).

Foi entre estes intelectuais de fronteira que procuramos interessados em participar na formação de um grupo para realizar uma pesquisa com o objetivo de fortalecer o reconhecimento do conhecimento Potiguara e abrir caminhos para uma melhor compreensão tanto dos próprios saberes Potiguara quanto dos mecanismos de deslegitimação científica dos conhecimentos indígenas em geral.

Apesar do caráter bastante abstrato e teórico da pesquisa (inicialmente proposta pelo antropólogo alemão Jan Linhart) ela encontrou amplo apoio tanto entre as principais lideranças (Cacique Geral Sandro Gomes, José Ciriacu “Capitão”, Antônio Pessoa “Caboquinho”, etc.) quanto entre os acadêmicos Potiguara. As primeiras articulações do projeto já aconteceram em 2013 “nos corredores” da grande assembleia Potiguara, porém a formação do grupo e a concretização dos seus objetivos realizaram-se

somente a partir do final de 2015 e ainda encontra-se em fase embrional. Atualmente o Coletivo tem dez membros ativos, entre eles um professor doutor da UFCG, dois professores mestres, uma mestranda, entre professores licenciados em educação indígena e graduados de outras áreas.

Recentemente o Coletivo foi vinculado à UFPB por meio da participação no Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Etnia e Educação Solidária (GEPeeeS), consolidando o seu científico.

Porém, apesar deste vínculo oficial, trata-se de uma iniciativa não institucional e sem nenhum financiamento externo, baseando-se meramente no engajamento voluntário dos membros do Coletivo.

5.1 Objetivos do Coletivo

Devido ao seu caráter participativo a proposta inicial do projeto de trabalhar somente a questão da desvalorização dos conhecimentos indígenas sofreu mudanças significativas. Atualmente o coletivo define como seu objetivo principal:

Contribuir na luta do povo Potiguara por reconhecimento e autonomia cultural, educacional e territorial, fomentando a horizontalidade entre os saberes indígenas e a ciência moderna para fortificar as demandas políticas e criar instrumentos para a educação escolar indígena (COLETIVO etc., 2016).

Essa definição bastante ampla serve como guarda-chuva de diversos trabalhos científicos que surgiram e continuam surgindo das necessidades reais identificadas pelos próprios integrantes Potiguara que fazem parte do Coletivo.

Um dos resultados mais importantes desse processo de construção coletiva se deu a partir da necessidade de construir um autoconhecimento aprofundado referente os próprios conhecimentos Potiguara. Foi constatado que para realizar a proposta inicial de “equiparar os conhecimentos Potiguara com o saber dominante (considerado “científico”) com fins de legitimar os conhecimentos Potiguara frente o saber dominante” e “estabelecer o discurso sobre a problemática da deslegitimação dos saberes indígenas dentro do discurso científico e político” (idem.) faltava uma base consolidada de conhecimentos Potiguara.

Dessa necessidade resultou o objetivo de realizar uma auto-etnografia e uma biblioteca juntando e disponibilizando todo o conhecimento sobre o povo Potiguara, a sua historia e cultura. Isso se deu devido ao fato de que muitos Potiguara, especialmente dos mais jovens, não se sentem suficientemente portadores dos saberes do seu povo e portanto precisam criar um acúmulo através de entrevistas e vivencias com os anciões da comunidade, considerados portadores dos conhecimentos Potiguara, ou seja, através de pesquisas auto-etnográficas. Outra razão foi que aparentemente existem vários trabalhos sobre o povo Potiguara, inclusive de autores Potiguara, porem, inexistente uma etnografia completa sobre este povo, e muito menos uma auto-etnografia que reflita a visão própria dos Potiguara de se mesmos.

Obviamente tal trabalho etnográfico incluirá uma pesquisa documental e bibliográfica, o que nós trouxe diretamente para um outro problema, que é o difícil acesso à literatura sobre os Potiguara. A grande maioria dos trabalhos sobre os Potiguara representam TCCs, monografias e teses de graduandos, mestrandos ou doutorandos (AZEVEDO, 1986; PALITOT, 2005; VIEIRA, 2010;

etc.), muitos destes com pouquíssima repercussão. Outras fontes importantes são documentos originais armazenadas em arquivos em Rio de Janeiro e outros locais distantes e praticamente fora do alcance dos Potiguara (MOONEN & MAIA, 1992; CARDOSO & GIMARÃES, 2012; etc.). Esse fato levou-nos a ideia de criar uma biblioteca com todas as fontes existentes sobre os Potiguara em um local de fácil acesso para a comunidade, sobre tudo para os professores e alunos das escolas indígenas.

Realiza-se, então, nesta flexibilidade e dinamicidade conceitual o espírito da pesquisa-ação (BRANDÃO & BORGES, 2007) enquanto um projeto de empoderamento que realmente dá espaço para as visões e necessidades da comunidade alvo.

5.2 Trabalhos e Métodos de Pesquisa

O projeto de pesquisa como um todo tem um formato de pesquisa-ação participante com fins de empoderamento do povo Potiguara. É mobilizado, organizado e realizado por lideranças, comunidades e pesquisadores ligados às causas do povo Potiguara, responsáveis pelo direcionamento e execução da pesquisa, não como “objetos”, senão como sujeitos e atores ativos. Todos estes trabalhos envolvem pesquisas documentais, bibliográficas e pesquisas de campo com entrevistas e observações participantes.

O trabalho de pesquisa não somente envolve a comunidade a nível da construção de conteúdos durante o trabalho dos pesquisadores nas aldeias no âmbito das suas entrevistas e estadias de campo.

Para garantir a participação da comunidade Potiguara a nível conceitual do projeto o Coletivo realiza seminários

bianuais onde uma ampla gama de participantes participa nas articulações e construções coletivas. São convidados os caciques e outras lideranças, professores das escolas indígenas, estudantes e acadêmicos indígenas e não indígenas. O formato do seminário abre espaço para um debate a nível conceitual referente o trabalho do Coletivo e ao mesmo tempo fomenta a construção coletivo dos conhecimentos específicos trabalhados nos vários GTs realizado durante o evento.

Atualmente, os pesquisadores do Coletivo estão iniciando trabalhos de pesquisa em várias áreas de conhecimento do povo Potiguara (medicina, direito, educação, cosmologia, história, geografia, etc.) e referente a constituição e estrutura do conhecimento ocidental científico. Cada membro do Coletivo está envolvido em pesquisas referente uma ou mais dessas áreas, formando assim pequenos grupos ou duplas de pesquisa. É importante ressaltar que nesta divisão de trabalho os membros Potiguara desenvolvem trabalhos auto-etnográficos sobre os conhecimentos Potiguara enquanto os membros não-indígenas focam questões epistemológicas, sociais e históricas referente as ciências modernas e a sociedade dominante. Partimos, então, da ideia de que os próprios portadores da cultura objeto sejam mais qualificados para compreender, analisar e descrever estes conceitos de que pesquisadores oriundos de outras culturas; ou seja, invertemos o antigo paradigma da etnografia que postulava que a alteridade e o distanciamento seria necessária para garantir a objetividade. Não tentamos mais evitar tornar-nos índios (*going native*) senão é justamente o fato de sermos indígenas de fronteira, imersos e distantes ao mesmo tempo, que garante a compreensão

mais profunda e ao mesmo tempo crítica dos conceitos da própria cultura.

Essa postura da fronteira será também o ponto de partida para a justaposição dos conceitos epistemológicos Potiguara com os paradigmas da ciência moderna, para identificar os paradigmas científicos responsáveis pela deslegitimação dos conhecimentos indígenas, e para construir pontes sobre estes abismos epistemológicos.

Um dos métodos propostos para encontrar nexos entre os conceitos conflitantes é a *reinterpretação de conceitos-chaves* elaborada pelos intelectuais indígenas do *Consejo Regional del Cauca*, Colômbia, (CRIC). Neste método de apropriação de conceitos alheios, conceitos-chaves (como vida, saber, poder, etc.) são reinterpretados em processos de reflexão coletiva, dando novos significados aos conceitos de origem¹⁴. Desta forma, o Coletivo funcionará como laboratório e espaço intercultural e mediador entre o contexto acadêmico e o contexto indígena, e para a construção coletiva de novos conceitos e dispositivos.

6 Conclusão

A experiência do Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara ainda é muito nova para tirar conclusões definitivas sobre os possíveis efeitos da sua atuação. Porém, o mero fato da sua existência já revela alguns aspectos interessantes sobre o povo Potiguara e a realidade em que vive. Como mostramos acima, somente com a presença de intelectuais de fronteira com uma sólida formação acadêmica foi possível formar este Coletivo de Pesquisadores. Esse fato mostra uma das profundas mudanças

¹⁴ Conceitos como o „buen vivir“ ou o „derecho de la naturaleza, *pachamama*“, que foram inseridos nas novas constituições da Bolívia e do Equador, são resultados deste método que demonstram o seu potencial político (RAMOS & RAPPAPORT, 2005).

na vida dos Potiguara. Enquanto hoje os integrantes do Coletivo tem graus acadêmicos, os seus pais muitas vezes nem tiveram acesso ao ensino fundamental e se orgulham imensamente dos seus filhos. A formação dessa nova geração de intelectuais acadêmicos entre os Potiguara pode ser visto como resultado dos esforços da geração dos seus pais por buscar melhorar as condições de vida dos seus filhos frente as novas exigências da sociedade dominante.

Porém, a necessidade de realizar auto-etnografias para se tornarem portadores do conhecimento oral dos seus pais e avós demonstra também o forte processo de perda cultural que essa nova geração Potiguara está sofrendo, contrariando a sua busca por identidade étnica e o orgulho de serem Potiguara. Pois, como o trabalho do Coletivo não oferece nenhuma recompensa financeira, é somente a vontade de servir ao seu povo que move os integrantes do Coletivo; ou seja, somente a sua forte identidade étnica como Potiguara é a força motriz para estes intelectuais. E isso mostra que apesar das profundas mudanças nos seus planos e estilos de vida os Potiguara de hoje não são menos Potiguara que os seus antepassados, mas muito pelo contrário, seguidores na luta pela continuidade do seu povo.

Não sabemos o futuro do nosso Coletivo de Pesquisa nem dos impactos que o nosso trabalho possa gerar, porém a sua mera existência já é um grande sucesso e indicador para a força do povo Potiguara e a sua habilidade de se adaptar às novas exigências sem deixar de ser Potiguara.

Referências

AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. **'A terra como nossa'**: uma análise de processos políticos na construção da terra potiguara. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social - MN- UFRJ. 1986.

BACHELARD, Gaston. **A Formação do Espírito Científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

BARNES, B. **Scientific Knowledge and Sociological Theory**. Londres, 1974.

BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade**: Tratado da Sociologia de Conhecimento. Petrópolis: Editora Voz, 2003.

BAUMANN, Terezinha de Barcellos. **Relatório Potiguara**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio. 1981.

BLOOR, D. **Knowledge and Social Imagery**. Londres: Routledge, 1980.

BOUDON, Raymond. **Tradado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da acção**, Oeiras: Celta Editora, 1997.

_____. **O Senso Prático**, Petrópolis, Vozes, 2009

_____. **Homo Academicus**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.

BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. A pesquisa participante: um momento da educação popular. **Revista de Educação Popular**. v. 6, n. 1, p. 51-62, 2007.

CARDOSO, T.M. & GIMARÃES, G.C. (Orgs.). **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba**. Brasília: FUNAI/CGMT/ CGETNO/ CGGAM, 2012.

COLETIVO DE PESQUISA PELA VALORIZAÇÃO DOS SABERES POTIGUARA. **Declaração de Missão e Compromisso**. Baía da Traição-PB, 2016.

CUNHA, Manuela C. **Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico**. São Paulo: REVISTA USP, n.75, p. 76-84, setembro/novembro, 2007.

ESCOBAR, Arturo. **Mundos y Conocimientos de otro Modo**. El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano. **Tabula Rasa**. Bogotá, janeiro-decembro, N° 001, p. 51-86, 2003.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Trad. da Mata, Octanny S.; Hegenberg, Leonidas. Rio de Janeiro: Livraria Fransisco Alves Editora S.A., 1977.

FOUCAULT, Michel. **Dispositive der Macht: Über Sexualität, Wissen und Wahrheit**. Berlin: Merve Verlag, 1978.

_____. **As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fonte, 2000.

_____. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petropolis: Editora Voz, 1999.

FREEDMAN, Michael. **On the Sociology of Scientific Knowledge and its Philosophical Agenda**. Inglaterra: Pergamon, 1998.

GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. 4. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GOODY, Jack: **The Power of Written Tradition**. London/Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.

HORNACHER, A. **Zuschreibung und Befremdung:** Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz. Berlin, 2005.

HORTON, Robin. **Patterns of Thought in Africa and the West:** Essays on Magic, Religion and Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HUIZER, Gerit. **Anthropologie der Krise, Aktionsforschung und Zauberei.** Trickster, Vol.17, Wüste und blühendes Land? Zur deutschsprachigen Ethnologie. Munique, 1989.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** 5. Ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

LATOUR, Bruno. **Science in Action.** How to follow scientists and engineers through society. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **Die Geistige Welt der Primitiven.** 1927.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensar Selvagem.** 8. Ed., Trad. Pellegrini, Tânia. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LINHART, Jan. **Universidades Indígenas:** Programas de Educação Indígena Superior na América Latina: A Caminho de uma Ciência Intercultural?. http://etnoloco.de/wp/?page_id=990, 2008.

_____. **A Interculturalidade no Contexto do Ensino Superior e as suas Implicações Epistemológicas.** Cadernos de Educação Escolar Indígenas. V. 10, n. 1. Cáceres, 2012.

LUHMANN, Niklas. **Die Wissenschaft der Gesellschaft.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.

LYOTARD, Jean-François. **Das postmoderne Wissen: Ein Bericht.** Vienna, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.

MANNHEIM, Karl. **Ideologie und Utopie.** Bonn: Cohen, 1929.

MERTON, R. (1938). **Science, Technology and Society in Seventeenth Century England.** Nova York: Howard Fertig, 1970.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs.** Princeton: Princeton University Press, 2000.

MOONEN, Frans & MAIA, Luciano Mariz. **Etnohistória dos Índios Potiguara: Ensaio, Relatórios e Documentos.** João Pessoa: PR/PB-SEC/PB. 1992.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência.** Ed. Revista e modificada pelo autor. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2005.

MÜNDEL, Mark. **Indianische Oralkultur der Gegenwart.** Em: Scharlau & Münzel (Org.). **Quellqay: Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

PALITOT, Estêvão M. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura.** João Pessoa, 2005.

RAMOS, A. & RAPPAPORT, J.. **Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-academico.** Em: *Historia Crítica*, No. 29, Jan.-Jun. 2005, p. 39-62.

RAPPAPORT, Joanne. **Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentations, and Ethnic Pluralism in Colombia.** Durham/London, 2005.

STILLFRIED von, Nikolaus. **Theoretical and empirical explorations of “Generalized Quantum Theory”.** Frankfurt (Oder), 2010.

STOLLER, Paul & OLKES, Cherly. **In Sorcery’s Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger.** Chicago/London, 1987.

TAMBIAH, Stanley J.. **Magic, science, religion, and the scope of rationality.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

VIEIRA, José Glebson. **Amiga e Competidores: Política Faccional e Feitiçaria nos Potiguara da Paraíba.** 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

WEBER, Max. **Wissenschaft als Beruf.** Em: *Schriften 1894-1922*: Käsler, Dirk (Org.). Stuttgart: Kröner, 2002.

O DISCURSO DA GESTÃO ESCOLAR POTIGUARA FEMININA A PARTIR DA ANÁLISE ARQUEOLÓGICA - DIÁLOGO COMO ENUNCIADO

Rosemary Marinho da Silva

Erenildo José Carlos

É como se tivéssemos medo de pensar o outro
no tempo de nosso próprio pensamento.

Michel Foucault

1 Introdução

Este artigo é um profundo desafio de cunho pessoal, pois nos meus estudos, na graduação de filosofia, me ensinaram que a história do pensamento ocidental se apreende de forma fixa e com uma compreensão de verdade estática – presente em cada momento estudado como algo de rupturas estagnadas. Ao deparar-me com o pensamento, que se replica e aplica enquanto conhecimento, e ainda mais, que se transmite e se transforma – o educativo, já se aponta quebras de modos de operar em tal ambiente. Mas, a aproximação com esta história ‘nova’ que Michel Foucault expõe no livro *Arqueologia do Saber*, que se opera como um outro modo de ver os processos de descontinuidade e universalidade do saber – isso sim, fez ruir frágeis seguranças que pensava possuir. Me vi como uma naufraga no mar e nas terras das ideias que se dobram e desdobram em si mesmas e nas outras.

Para situar-me, mais que à/ao leitor/a, procedi como se estivesse desenhando mapas, diversos mapas. Para que os mapas cumpram sua função é preciso, nesta introdução, um itinerário que apresente, de forma breve e inacabada, o que é uma análise arqueológica do discurso. No primeiro tópico, irei expor os motivos por ter tomado o proferimento, situado na entrevista de gestora potiguara, sobre o seu ‘fazer educativo’, como o terreno da escavação. No segundo, dispor algumas assertivas sobre a análise arqueológica do discurso a fim de situar os procedimentos que compõem este artigo. O terceiro é a exposição dos fragmentos, da entrevista sobre gestão potiguara feminina, que serão escavados, neste artigo, os quais apontam o diálogo como enunciado que regula os campos associados nestes fragmentos.

1.1 A escolha pelo proferimento visual e verbal do discurso da Gestora Potiguara da Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio sobre seu ‘fazer escolar’

Neste primeiro momento, quero expor minhas motivações para a escolha do tratamento da entrevista da gestora potiguara como discurso numa perspectiva arqueológica. Mas, como cheguei a tal escolha? O primeiro elemento foi o visual. Havia algumas imagens circulando nas redes sociais da gestora pronunciando sua condição de mulher potiguara. Mesmo em um território demarcado federativamente, como reserva dos povos potiguara, em Rio Tinto, na Paraíba, ainda há diversos discursos de inexistência destes povos. As imagens expostas, pela própria gestora, anunciavam a afirmação de identidades secularmente negadas: a potiguara e a feminina. Após tal observação, nasceu a questão: tal afirmação recorta a sua prática educativa, ou há discursos distintos? Diante

de tal indagação, houve entrevista, em outubro de 2015, a fim de verificar o proferimento sobre gestão do ambiente escolar.

No processo da entrevista, as falas da gestora potiguara foram se configurando num saber rico de detalhes instigantes do processo educativo. Primeiramente, sua própria forma de falar chamou atenção, no sentido de, ao ouvi-la, ter a sensação de estar, não apenas ouvindo suas memórias, mas vendo circular diversos saberes. Saberes dispersos, mas articulados por uma prática discursiva que se fazia presente a partir da série de signo identificada como *diálogo*, que na dispersão se tornava recorrente e regular. Então, não seria o diálogo um enunciado? Mas, o que é um enunciado na Análise Arquiológica do Discurso?

1.2 O duplo: discurso e enunciado em atenção ao Campo Associado

Para aproximar-se da questão ‘o que é enunciado?’ é preciso recorrer aos escritos do próprio Foucault, especialmente do livro *Arquiologia do Saber*, como também outros escritos que vão contribuindo com esta questão.

1.2.1 O que possibilita o dublo – discurso e enunciado?

Tal questão: ‘o que é o enunciado’, só é possível no campo particular – o da história das ideias, do pensamento, das ciências, dos conhecimentos. Neste campo, “o emprego dos conceitos de descontinuidade, de ruptura, de limiar, de limite, de série, de transformação, coloca, a qualquer análise histórica, não somente questões de procedimento, mas também problemas teóricos” (FOUCAULT, 2008, p. 23). Nele, a análise histórica dos conceitos não é mais progressiva, racional e abstrata, mas instituída de

vários campos de validade, de regras que se sucedem de acordo com o uso, dos meios diversos de teorias em que foram elaborados. Tal concepção de história faz com que apareçam vários passados, várias redes, ideologias, que modificam o presente. Assim, a descrição de tais problemas, de modo histórico, se classifica pela atualidade do saber que apresenta, ao mesmo tempo, que se transforma e se rompe.

Com esta outra visão de história das ideias, há outra leitura de documento, não apenas vinculado à memória de um sujeito consciente. Ele é transformado em *monumento* em que se “decifravam rastros deixados (...), onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos” (FOUCAULT, 2008, p. 10). Tais documentos passam a ser tratados, não como algo inerte e estático, mas como texturas com as quais se definem unidades, conjuntos e séries. Com isso, o problema da história e dos documentos é a constituição de séries, ou seja, “definir cada uma e seus elementos, fixar-lhes os limites, descobrir o tipo de relações que lhe é específico, formular-lhes a lei e, além disso, descrever as relações entre as diferentes séries” (FOUCAULT, 2008, p. 11). Como também, de que forma essas diferentes séries se relacionam e podem ser descritas num jogo de correlações em diferentes tempos e distintos conjuntos de elementos.

Para aproximar-se deste caminho descontínuo e ininterrupto de análise histórica e arqueológica do discurso, a partir do documento como tecido, é imprescindível entender a relação entre discurso e enunciado.

1.2.2 O discurso e o enunciado na Análise Arqueológica do Discurso

O discurso se encontra no terreno da linguagem – um aspecto da história dos conceitos. O que se sabe, em termos de linguagem, para dizer o que é uma coisa ou um nome? A linguagem é constituída por signo. O signo apresenta três elementos: a materialidade mesma da coisa (referente), os elementos empíricos como as palavras, sons, textos, frases, formas visuais (significante) e os sentidos que se dá ao se dizer das coisas (significado) (ALCANTARA; CARLOS, 2013, p. 64). Um nome, uma palavra, um signo – o que se diz/afirma/representa sobre uma coisa, possui esses três elementos.

A problemática em torno da linguagem já é pautada por Platão no Crátilo. Neste diálogo, com Crátilo, Hermógenes e Sócrates, é posto em questão o nome e o nome correto. Já no começo da conversa, Sócrates expõe: “todas as coisas são para mim tal como me aparecem, e que são para ti tal como te aparecem; ou parece-te que as coisas têm uma certa entidade estável que é a sua?” (386a). Na primeira afirmativa se defende a tese da convenção – os nomes são aquilo que determinado grupo de pessoas acorda como uso correto. Na segunda afirmativa há defesa da identidade – os nomes revelam o ser da coisa: ele diz o que a coisa é. Esta segunda afirmativa sustenta a história das ideias, fincada na similitude e na representação. Uma terceira afirmativa se condensa, no Crátilo, na noção de significação: o que a palavra comunica sobre a coisa? “Os nomes têm uma correção por natureza, e que nem todos os homens sabem pôr o nome adequado a uma coisa qualquer” (391b). Aqui se estabelece a primeira problemática: o que a palavra significa quando a usamos para dizer alguma coisa? A coisa mesma ou os acordos? Sócrates responde com a figura do Legislador dos nomes

- “aquele que é dador dos nomes” (389a). Toda Idade Média o identificará com Deus. A modernidade com o sujeito falante, que independe de acordo, o *Aufklärung* Kantiano - aquele que sabe o sentido. Com o sujeito moderno tem-se o tempo das interpretações: que sentido essa palavra que dizer para mim?

Com o advento da literatura moderna, há uma segunda problemática posta à linguagem, com bem expressa Foucault ao tratar de Dom Quixote: “as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las” (1999, p. 65). O signo – elemento de unidade da linguagem se rompe. Seus elementos se soltam, ao ponto de haver, na literatura, uma supremacia do significante. No texto *Linguagem e Literatura* (MACHADO, 2001), afirma-se o próprio ser da literatura como um ser despedaçado e fraturado pela duplicação e ausência do signo que abre uma fratura para o vazio. Rompe-se a identidade entre as coisas, as palavras e a verdade. O que se tem são comentários. Comentários com efeitos de verdade. Há discursos: “inquietação (...) pronunciada ou escrita (...) de supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras” (FOUCAULT, 2000, p. 9). É pelo discurso que se luta. Pela vontade de verdade e de saber que ele representa. Ele precisa ser controlado, ritualizado e silenciado. No vazio do signo, por conseguinte, a linguagem é grávida da vontade de saber do discurso.

Assim, a linguagem se constitui em diversas camadas ao relacionar os elementos que compõe o signo: referência, significante e significado. Na relação entre significante e significado se origina a hermenêutica, a semântica. A ênfase no significante impulsiona a gramática e as configurações imagéticas. A proposição, que é o

acento no referente, produz a lógica, a ciência, a epistemologia, teologia. O que circula, perdido, entre os três elementos, é possibilidade de existência do discurso. As possibilidades discursivas se fazem presentes em três ordens de formulação: a fala, a escrita e a imagem, mas elas não dizem o que é o enunciado no campo do discurso.

Ao tomar o discurso como enunciado há uma localização num campo diferenciado. Aqui não se está na anunciação, na formulação, na fala, no proferimento, na estrutura, na unidade. O signo tem regras fixas. O enunciado pode ferir as regras do signo. Ele pode negar os elementos do signo. Suas próprias regras podem ser mudadas. Não há vínculo com indivíduos, livros, leis. Mas, em que camada estamos? É possível dizer mesmo o que é o enunciado?

1.2.3 O enunciado e o Campo Associado

Para entender o enunciado, é preciso, primeiro, dizer o que ele não é. “O enunciado não é uma unidade do mesmo gênero da frase, proposição ou ato de linguagem; não se apoia nos mesmos critérios; mas não é tampouco uma unidade como um objeto material poderia ser, tendo seus limites e sua independência” (FOUCAULT, 2008, p. 97). O enunciado

é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita) (...) é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço (FOUCAULT, 2008, p. 98).

Por isso, ele circula, nos discursos e num único discurso, de forma dispersa e regular. Mas, quando uma série de signos se torna enunciado? Na “condição de que tenha com ‘outra coisa’ (que lhe pode ser estranhamente semelhante, e quase idêntica como no exemplo escolhido) uma relação específica que se refira a ela mesma - e não à sua causa, nem a seus elementos” (FOUCAULT, 2008, p. 100). Para isso, o enunciado, ou a série de signos que se configura como enunciado, apresenta quatro características.

A primeira característica – o correlato – não é proposição e nem referente. Ele é “um conjunto de domínios em que tais objetos podem aparecer e em que tais relações podem ser assinaladas” (FOUCAULT, 2008, p. 102), que coloca em jogo o referencial do enunciado. A segunda é a posição de sujeito que não se identifica com o/a autor/a da formulação, nem ao indivíduo concreto ou uma instância produtora, mas como lugar vazio que pode ou não ser ocupado por indivíduos (FOUCAULT, 2008). A terceira é o campo associado, característica que será escavada neste artigo. Ele é constituído pela “série das outras formulações, no interior das quais o enunciado se inscreve e forma um elemento” (FOUCAULT, 2008, p. 110), ou seja uma sequência de afirmações que constituem uma narrativa, enquanto um jogo de réplicas. Um “conjunto de formulações a que o enunciado se refere (implicitamente ou não), seja para repeti-las, seja para modificá-las ou adaptá-las, seja para se opor a elas, seja para falar de cada uma delas” (FOUCAULT, 2008, p. 111). A quarta característica é a materialidade. Ela não é uma garantia de unidade de variação, ou de alteração de juízos de importância ou deliberação de subconjuntos linguísticos, mas um suporte (FOUCAULT, 2008, p. 114).

1.3 Fragmentos nos quais se delinea o diálogo como enunciado

Nesta camada, o discurso é constituído por sequências de signos, que se configuram como enunciado, as quais se pode atribuir modalidade. A arqueologia, portanto, é um “um modo específico de entender e praticar a investigação, e conseqüentemente, de produzir, organizar e apresentar os achados resultantes da pesquisa” (ALCANTARA; CARLOS, 2013, p. 61). Por isso, “as pesquisas de cunho arqueológico deslocam o foco do eixo de domínio da série linguagem-conhecimento, para o território arqueológico da série linguagem-saber” (ALCANTARA; CARLOS, 2013, p. 64). Logo, o objeto da investigação é o discurso, e a enunciado a unidade do discurso, uma camada do discurso.

Este artigo situa-se nesta camada com foco na terceira característica do enunciado: ele se dispõe a escavar o discurso da gestão escolar feminina potiguara tomando o *diálogo* como enunciado que articula campos dispersos de domínios de saberes, não lineares, mas que se inscrevem e formam elementos em relação.

Os três fragmentos escavados são:

Fragmento 1: “Por que no momento em que fui chamada pra assumir a gestão da escola era uma época que funcionários, professores estavam em conflito com a direção junto com o alunado. E eu tinha que chegar lá apasigando, né? Estabelecendo a conversa, melhorando o convívio entre as pessoas. E... Pra mim foi um desafio”.

Fragmento 2: “Mas, muitas das minhas vivências nos movimentos sociais e vivências pessoais também, me ajudaram a ir controlando a situação que eu encontrei na escola. Com os alunos

eu era quase como uma mãe. Era mais pra aconselhar (...). Então, era mais na conversa... orientando, aquele tipo de pedagoga-psicóloga-(risada)-educadora”.

Fragmento 3: “Até que eu pedi permissão pra fazer uso da palavra. E eu falei: ‘gente vocês já pararam para perceber onde vocês estão localizados? Em que território vocês estão situados? Pararam para perceber quem são os alunos de vocês? De onde eles vêm? Os saberes que eles trazem consigo? E isso, é aproveitado dentro da sala de aula? Tem importância? Vocês já pararam pra perceber a árvore genealógica de cada um de vocês?’ (pausa maior). Naquele momento fez-se um silêncio no auditório, que antes era um conflito”.

Estes fragmentos apresentam o diálogo como um enunciado disperso. Ele está presente no discurso, não de modo explícito, mas dobrado. Há outras formulações no interior do que a gestora profere como *diálogo* que está fragmentado em seu pronunciamento. Há indícios do controle por apasiguamento e aconselhamento. Há indagações ao invés de afirmações em seu pedido de permissão para usar a palavra. Há melhoramento do convívio pelo uso da conversa. Há o silenciamento pelo exercício das perguntas. Há um convite para olhar a condição de estudantes Potiguara e não-Potiguara e a própria condição de professores/as de tais estudantes. Que campos associados estão dispersos e presentes em seu discurso ao exprimir assim sua prática educativa como gestora? Ao escavar tal discurso, pelo enunciado *diálogo*, através dos campos associados, presentes nos fragmentos, se detectam três campos. Há dois mais explícitos e um terceiro menos explícito. Os dois primeiros são: Doutrina Social da Igreja Católica

e Movimentos Sociais Campesinos. O terceiro é o Movimento Social Feminista do Campo.

2 Diálogo acionado pelo campo da Doutrina Social da Igreja Católica

Neste primeiro campo, ao escavá-lo, detectou-se outros campos associados que vão compondo o discurso da doutrina Social da Igreja Católica, dispersos no proferimento da prática educativa da gestora potiguara. Há o campo do Método Ver-Julgar-Agir, o campo da libertação que aproxima aos Movimentos Sociais do Campo, o campo da Teologia da Libertação que circula na América Latina e, por fim, o da experiência de comunidade proveniente das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs.

2.1 O percurso do Diálogo no Método de Revisão de Vida Ver-Julgar-Agir

Neste campo do Método Ver-Julgar-Agir, a escavação me conduziu ao primeiro achado: duas texturas que definem o discurso do Método da doutrina social da Igreja Católica: a Encíclica MATER ET MAGISTRA - MM (Papa João XXIII, 1961) e a RERUM NOVARUM – RN (Papa Leão XIII, 1891)¹⁵. A Encíclica RN, apresentou à classe operária, que se encontrava em profunda insatisfação com protestos e rebeliões, uma organização trabalhadora cristã. Em 1961, MM aciona a identificação da vida cristã com a questão operária, com os problemas do setor agrícola e dos trabalhadores do campo e o acesso à terra para os que nela trabalham. A MM “deu vigoroso impulso à linha de compromisso social da Igreja do Brasil

¹⁵ BEOZZO, José Óscar. 50 anos da Mater et Magistra. Revista on-line Instituto Humanitas Unisinos - IHU. Disponível em : http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3828&secao=360, p. 7.

e, de modo particular, ao seu crescente engajamento nas questões relativas à reforma agrária, à sindicalização rural e à educação de base no campo”¹.

No Brasil, o discurso da MM circula nos trabalhos da Pastoral da Terra, fundada em Junho de 1975 e fortalece o Conselho Nacional dos Bispos Brasileiros – CNBB, no documento *A Igreja e os problemas da terra* (1980). Ali se introduz a distinção entre “terra de trabalho e terra de negócio, ao lado da terra comunitária dos povos indígenas e se proclama o apoio da Igreja às iniciativas e organizações dos trabalhadores (...), assim como à reforma agrária e à mobilização dos trabalhadores para exigir sua aplicação”². O status de doutrina de tal encíclica não apenas amplia a aproximação da Igreja Católica com os Movimentos de Trabalhadores/as, em geral, e, em particular, daqueles que se localizam no campo, como o Indígena, como também inaugura o Método de Revisão como um caminho comum para a Igreja Católica.

Para se pôr em prática a doutrina social, passa-se ordinariamente, por três etapas: em primeiro lugar, o estudo da real situação concreta; a seguir, atenta apreciação da mesma à luz dos princípios; finalmente, determinação do que se pode ou deve se fazer, a fim de que as normas dadas possam ser aplicadas, conforme os tempos e os lugares. São os três momentos, habitualmente expressos com as seguintes palavras: ver, julgar e agir (MM, n. 236).

A MM é fundamento para a *Gaudium et Spes* – GS, a constituição doutrinal da igreja católica proveniente do Concílio Vaticano II (1962-1965). No qual se afirma que o próprio Concílio “fue una revisión de vida, porque la Iglesia tuvo el coraje de analizar su situación, de juzgarla a la luz del evangelio y de proyectar su acción en el corazón del mundo”³.

¹ Ibidem, p. 10.

² Ibid, p. 11

³ CASTILLO, Raúl Biord. **Ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar**. Conferencia dicta en las XXII Jornadas de Teología y Reflexión, *Criterios para efectuar un discernimiento cristiano de*

Na América Latina, os discursos dos 16 documentos da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano – CELAM, em Medellín (1968) assumiram a Revisão de Vida como caminho metodológico. O documento final da III Conferência em Puebla, (1979), aponta a universalização do método:

comprobamos, (...) la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latino-americanos. (...) Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas. (...) Esta realidad exige, pues, conversión personal y cambios profundos de las estructuras que respondan a legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social⁴.

Esta universalização do Método tem inspiração operária e é cunhada na vivência das juventudes cristãs operárias. “Los jóvenes trabajadores han de ser los evangelizadores de sus propios compañeros: encarnarse, actuar desde dentro, (...) ser uno de tantos (...) ser levadura en medio de la masa para transformarla. Un estilo humilde, sencillo y evangélico de hacer la misión”⁵. Este estilo de vida missioneira é força discursiva do Método de Revisão de Vida – MRV em sua forma indutiva, que rompe com um modo dedutivo no qual, partindo de ideias gerais e universais, se define o que as pessoas cristãs deviam fazer e como deviam se conduzir.

2.2 Diálogo como Libertação - Aproximação do Método de Revisão de Vida com os Movimentos Sociais do Campo: um percurso discursivo

Um segundo achado provém do intervalo entre o MRV, a Teologia e as Comunidades de base articulados pela libertação como elemento de regularidade destes campos.

una situación histórica, 23 de marzo de 2004, p. 4.

⁴ CELAM, *Puebla*, 29 - 30.

⁵ Joseph Cardijn y la JOC: evangelizador de los jóvenes del mundo obrero. O cardeal Joseph Cardijn nasceu em 1882 em família operária na Schaerbeek (Bélgica). Em 1925, funda a Juventude Operária Cristã (JOC), que se propõe a evangelização e maturidade integral de jovens do mundo operário. A JOC os ajuda a encontrar-se com Jesus Cristo, a descobrir sua vocação e dignidade pessoal, a comprometer-se com a construção de um mundo mais justo, e a ser evangelizadores de jovens em seu entorno. Disponível em: <http://www.joc.es/web2/index.php/joc-es/joseph-cardijn>.

2.2.1 Da prática à teoria: Teologia da Libertação na América Latina

Nesta direção, dar-se lugar a um discurso militante da Ação Católica (entre 1950 e 1960), inspirada na *Mater et Magistra* - MM, e movida pelo MRV Ver-Julgar-Agir. As/Os jovens, que atuavam na Ação Católica, estavam mobilizadas/os pela realidade e sob a influência do “ideal histórico”⁶. Tal discurso vai assumindo um elemento aglutinador: a Teologia da Libertação – TdL.

Em julho de 1968, no Peru, profere-se uma palestra com o título “Para uma Teologia da Libertação” e inaugura-se um status que faz circular as lutas das pessoas empobrecidas, especialmente as marginalizadas, como as pessoas indígenas, enquanto outra relação entre Estado e Igreja: relação de rupturas, denúncias e tomada de decisão de alguns setores da Igreja, que se colocam ao lado das pessoas excluídas do próprio Estado. A TdL afirmou que “a consciência aguda dos mecanismos que mantém a América Latina no subdesenvolvimento entendido como dependência e dominação levou a falar-se em libertação”⁷. Por isso, ganha status o pensamento freiriano agindo na “educação (“como prática da liberdade”), com nova pedagogia (“do oprimido”), visando a conscientização (“teoria e prática da libertação”)⁸. No qual a pergunta, a indagação confere status educacional para além dos muros da própria TdL.

A TdL articula a relação entre Evangelho e Vida, realidade histórica e fé, prática e teoria. Com isso, o MRV Ver-Julgar-

⁶ Jacques Maritain filósofo francês, se torna muito importante para a formação de muitas lideranças da Ação Católica, especialmente quando em 1936, escreve o livro *Humanismo integral* e apresenta a ideia de “ideal histórico concreto”, numa perspectiva neotomista, busca superar a visão agostiniana das “duas cidades”: a terrena desvinculada da celeste.

⁷ BOFF, L.; BOFF, C. Da libertação. O teológico das libertações sócio-históricas. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 17.

⁸ BAPTISTA, P. A. N. Religião, política e Teologia da Libertação. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 6, n. 1, p. 229-254, jan./abr. 2014, p. 229-259, p. 43.

Agir foi reformulado pela “mediação sócio-analítica, mediação hermenêutica e mediação concreta ou momento da *práxis* – que é a prática política. Para tal mediação, uma das ferramentas são as ciências sociais para a apreensão crítica da realidade”⁹.

2.2.2 Diálogo como tensão: distanciamentos da Igreja Católica com Movimentos Sociais do Campo e a Reforma Agrária

O discurso da doutrina social é marcado por tensões. A TdL é um discurso que circula de modo conflituoso. Desde a RN se pretendia construir uma tradição comunitária entre os cristãos com a formação de associações operárias, pois o “momento moderno, marcado pela dessacralização, erigia-se no meio operário formavam grupos hostis à religião”¹⁰. O anticomunismo católico acentua uma propaganda que articula comunismo e o Anticristo: “forças comunistas seriam destruidoras da Paz, isto é, a nação que implantasse o regime comunista só iria conhecer temor e guerra”¹¹. Eram discursos que sedimentavam as práticas comunistas, e, na leitura de setores da Doutrina Católica afastavam os fiéis da experiência cristã. Por isso, o discurso comunista é visto, junto ao proletariado, com o único propósito de “escravizar esta mão-de-obra e (...) era necessário desviar a todo custo do abismo comunista”¹².

Entre as décadas de 1920 e 1930, as organizações operárias influenciadas, tanto pelo anarco-sindicalista quanto comunista, foram, sistematicamente desarticuladas pelo Estado. A formação cristã, no Brasil, aparece como a mais apropriada na organização

⁹ Ibidem, p. 57.

¹⁰ PEREIRA, Luciana de Lima. A Igreja Católica em “tempos mundanos”: a luta pela construção de uma neocristandade em Teresina (1948-1960). Dissertação em História, Teresina, 2008, p. 103.

¹¹ Ibidem, p. 101.

¹² APOSTOLADO operário. *O Dominical*, Teresina, n. 6, 7 fev.1959, p. 1.

operária. Uma das primeiras associações operárias católicas, que surgiu no Brasil, foi o Centro dos Operários Católicos, em São Paulo, cujo registro de funcionamento aponta o ano de 1899¹³. Outros Centros foram sendo criados. Somente em 1917 é que foi estruturado na capital, São Paulo, a Confederação Católica de Círculos Operários. “Essas associações (...) não foram eventos singulares aos paulistanos, uma vez que, em outros Estados do Brasil, podia-se verificar a sua existência, como por exemplo, em Porto Alegre (1906) e em Recife (1913)”¹⁴.

Tais círculos eram o modelo de intervenção de praticantes católicas/os na sociedade. Eram um modo de relação de controle entre Estado e Igreja. Ao final da década de 1950, com a criação, inicialmente, da Juventude Operária Católica – JOC¹⁵ apontou-se certa solução para os problemas sociais que afetavam o mundo do trabalho, ou seja o combate ao comunismo. Não ao acaso, ela era uma das organizações juvenis com maior quantidade de participantes. “Em 1952 esta organização estava em quase todas as dioceses e arquidioceses brasileiras”¹⁶. Ela tinha a finalidade de “educação integral dos jovens e das jovens trabalhadoras no seu aspecto moral, religioso, social, econômico e cultural”¹⁷.

Em meados da década de 1940, setores da Igreja Católica prestam atenção nos discursos vinculados na zona rural do país. O discurso, não se mobiliza em torno do empobrecimento social e econômico do Nordeste, mas do “aparecimento de movimentos rurais inspirados no comunismo ou eram tidos como frutos da

¹³ PEREIRA, 2008, p. 104.

¹⁴ *Ibidem*, p. 107.

¹⁵ *Ibidem*, p. 111.

¹⁶ *Ibidem*, p. 114.

¹⁷ ESTATUTOS da federação da juventude operária de Teresina. *O Dominical*. Teresina, n. 39, 27 set. 1959, p. 4-5.

suposta ação comunista no campo”¹⁸. O manifesto de 1948 “Como enfrentar os problemas da revolução agrária e anti-imperialista” fortalece tal discurso, ao apontar os camponeses e trabalhadores rurais como grupo aliado, no campo, para fazer a ‘revolução’ comunista. Em tal documento, o Partido Comunista do Brasil – PCB fez um diagnóstico sobre a situação do partido entre 1945 e 1947, lançou a análise da situação socioeconômica do Brasil e defendeu que o Brasil era “semifeudal e semicolonial, vivendo sob uma ditadura dos senhores de terras, grandes industriais e banqueiros e de agentes do imperialismo estrangeiro, particularmente o norte-americano”¹⁹.

Para o PCB, o grupo de trabalhadores rurais que melhor se destaca como capaz de revolução é representado pelas Ligas Camponesas – essa experiência “implementada por volta de 1945 em Pernambuco, onde foram fundados alguns núcleos, que tiveram atuação até 1948”²⁰. O caminho da ‘solução revolucionária’ – a justiça no campo – era circulado em torno do “confisco dos grandes latifúndios, para distribuir terras para quem nelas trabalhassem (...), além da organização de sindicatos e da extensão da legislação social aos trabalhadores do campo”²¹.

Para alguns clérigos era evidente a ação comunista no Nordeste, através das Ligas, as quais se constituíam em “verdadeiras células prontas para a ação de assaltos e incêndios e que o centro irradiador do movimento se localizava em Pernambuco, para trazer a desordem e a selvageria”²². Para alguns

¹⁸ PEREIRA, 2008, p. 117.

¹⁹ PRESTES Apud PRIORI, Ângelo. O PCB e a questão agrária: os manifestos e o debate político dos seus temas. In: MAZZEO, A. C.; LAGÓA, M.I. Corações Vermelhos: os comunistas brasileiros no século XX. São Paulo: Cortez, 2003, p. 61.

²⁰ PEREIRA, 2008, p. 120.

²¹ PRIORI, A. Op. Cit., 2003, p. 67.

²² AÇÃO comunista intensa em toda a região nordestina. *O Dominical*. Teresina, n. 25, 21 jun. 1959, p. 1.

setores católicos, “o comunismo é, evidentemente, o terrível incentivador de rebeliões e dos choques, de consequências funestas entre os grupos coletivos”²³. A prática discursiva católica contra o comunismo tinha inspiração na conhecida frase: ‘a religião é o ópio do povo’ (Novoya Zhin, nº28)²⁴.

2.2.3 Diálogo como CEBs: aproximações da Igreja Católica com Movimentos Sociais do Campo

Neste discurso tenso entre setores católicos e comunistas, a MM e a TdL faz circular um outro discurso que se aproxima de algumas propostas do PCB para as/os Trabalhadoras/es do Campo. O diálogo denso e conflitivo permanece. As Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, orientados pela GS (1965) e pela Conferência Episcopal Latino Americano – CELAM (Medellin, 1967; Puebla, 1979), eram grupos de pessoas que, morando no mesmo bairro ou povoados, se encontravam para refletir e transformar a realidade, à luz do MRV Ver-Julgar-Agir. Ao redor de “um novo modo de ser Igreja”²⁵, a imagem ‘Igreja povo de Deus’ (Vaticano II), e não mais sociedade hierárquica (Trento/Vaticano I), fez com que as comunidades fossem vivenciadas como a construção do Reino de Deus enquanto transformação social. “Baseadas no método Ver-Julgar-Agir, colocaram em prática a luta por melhores condições de vida. Inspiradas no método ‘Paulo Freire’ de alfabetização de adultos, executavam uma metodologia que levasse da conscientização à ação”²⁶.

²³ DOCTRINA social da igreja. *O Dominical*. Teresina, n. 48, 29 nov. 1959, p. 2.

²⁴ SHEEN, D. Fulton. Comunismo: ópio do povo. *O Dominical*, Teresina, n. 52, 25 dez. 1955, p. 2.

²⁵ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de, ‘CEB; Comunidade Estruturante da Igreja’ in BOFF, Clodovis... e et al, *As Comunidades de Base em Questão*, São Paulo, Paulinas, 1997, p. 131; PAIVA, Vanilda (org) *Catolicismo, Educação e Ciência*, Coleção Seminários Especiais - Centro João XXIII, São Paulo, Loyola, 1991, p. 236; REIS, Daniel Aarão. *Lutas Sociais, Reformas e Revolução nas Tradições das Esquerdas Brasileiras*, disponível em <http://www.artnet.org.br/gramsci/textos>.

²⁶ SOARES, 2001, p. 40.

Ao ser instalada a Ditadura Militar Brasileira (1964), as CEBs assumiram um papel de descentralização, ao reconhecer as pessoas empobrecidas como sujeito e agente de sua própria história, com suas dificuldades, erros e acertos, desenvolvendo um amplo processo de educação popular²⁷. Mas, no controle discursivo da disputa pelo efeito de verdade, ganha força oposição contra o comunismo, e conseqüentemente contra os resquícios do comunismo no mundo cristão através das CEBs e o MRV Ver-Julgar-Agir, realizada por diversos setores católicos, inclusive de bispos e clérigos.

Ao trazer tais campos associados, o primeiro campo de escavação da Doutrina Social da Igreja Católica aponta para o fortalecimento e distanciamento conflitivo de diálogo com a doutrina comunista ou com aquilo que se convencionou, no discurso político religioso, de controle contra tal doutrina. Outro aspecto é o corte educativo que tanto circula nas construções freirianas quanto nas práticas das CEBs – o reconhecimento das próprias pessoas marginalizadas, pelo Estado brasileiro, como sujeitos e agentes da própria história.

3 Diálogo e Ligas Camponesas: Movimentos Sociais do Campo – presença que circula

No segundo campo, ao ser escavado, aciona-se outros saberes que se desdobram nas seguintes composições: a posição de enfrentamento das ligas Camponesas, o analfabetismo nas ligas camponesas e a utilização da Campanha da Educação Popular como estratégia de superação do mesmo.

²⁷ BOFF, Leonardo, E a Igreja se fez Povo, Petrópolis, Vozes, 3a ed., 1986, p. 6

3.1 As ligas Camponesas – diálogo como enfrentamento

As lutas do Campo estavam inseridas nos discursos que percorrem outras tantas lutas desde o Brasil Colonial e Imperial. Esses discursos são confeccionados diante da condição de trabalho e moradia da classe operária do campo e da cidade. Nas duas primeiras décadas do século XX, as vilas erguidas, pelos donos das fábricas ou dos canaviais, eram um modo de redução e controle do preço da mão-de-obra. Isso provocou diversas revoltas, com destaque a de 1917 em São Paulo. Também ocorreram “movimentos messiânicos e de cangaceiros no sertão nordestino do país, como o liderado pelo padre Cícero no Ceará (1926) e por Lampião (1925-1938)”²⁸.

Na década de 1940, algumas Ligas Camponesas, em diferentes Estados, especialmente nos nordestinos, foram mobilizadas por discursos comunistas e libertadores. A eliminação do Partido Comunista do Brasil – PCB, em 1947, também provocou o fechamento destas Ligas, num período assinalado por assassinatos, prisões e perseguições. O nome ‘Ligas Camponesas’ foi convencionado no Primeiro Congresso de Trabalhadores da Paraíba (1958). Dois anos depois, no Teatro Santa Roza, em João Pessoa, foi criada Federação das Ligas Camponesas da Paraíba com o “intuito de fortalecer e imprimir um direcionamento unificado ao Movimento Camponês, a Federação dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas da Paraíba”²⁹.

As principais metas da Federação eram: “1) reduzir as áreas de plantio de cana-de-açúcar, por culturas voltadas para a alimentação; 2) conscientizar os camponeses e 3) conquistar escolas,

²⁸ GOHN, Maria da Glória. 500 anos de Lutas Sociais no Brasil: Movimentos Sociais, ONGs e Terceiro Setor. Ver. Mediações, Londrina, v. 5, n. 1, p. 11-40, jan-jul 2000, p. 18.

²⁹ XAVIER, Wilson José Félix. As práticas educativas da liga camponesa de sapé: memórias de uma luta no interior da paraíba (1958-1964). Dissertação em História da Educação. João Pessoa,

postos de saúde e outras melhorias para a massa camponesa”³⁰. Agregavam seus discursos em torno da: “1) promoção da reforma agrária; 2) melhoria dos salários, (...) das leis trabalhistas no campo; 3) respeito (...) à organização camponesa; e 4) melhoria nas condições gerais de vida (...), e completa garantia aos direitos nas áreas da saúde e educação”³¹.

Os discursos que circulam nas Ligas são de amplo enfrentamento: luta por terra, saúde, educação e moradia digna no campo. “A vitória dos moradores de Vitória de Santo Antão-PE, com a desapropriação do engenho Galileia, em dezembro de 1959, (...) tornou-se um símbolo da força do Movimento Camponês”³². Tal ato repercutiu em todo o país – tratava-se, como bem afirmou o Jornal Estado de São Paulo (1960), de uma revolução nos moldes do discurso que controlou o que devia ser entendido como comunista.

O movimento ganhará novas proporções, atingindo as classes proletárias das cidades. Com invasões de oficinas, com o apossamento violento das fábricas, com assaltos a casa de residência, com depredações de bancos e estabelecimentos comerciais. A revolução é assim. E o que, com sua cegueira, o governo pernambucano incentivou foi a revolução³³.

3.1.1 O enfrentamento ao analfabetismo nas Ligas Camponesas através da Campanha de Educação Popular

As Ligas, da década de 1960, mais do que um produto do discurso comunista, são produtoras de um discurso educacional.

2010, p. 109.

³⁰ XAVIER, 2010, p. 110.

³¹ *Ibidem*, p. 101.

³² *Ibidem*, 105.

³³ SANTIAGO, Vandek. Julião, as ligas camponesas e o golpe militar de 1964. – Recife: Diário de Pernambuco, [2004]. – (documento). p.139-140

As pessoas participantes começaram a dar-se conta que eram analfabetas ou que havia um grande quantitativo de analfabetos. Mas, o que era um analfabeto? “O fenômeno do analfabetismo aparecia (...) associado a atributos que indicam (...) carência de algo, como incapacidade, incompletude, dependência, desorientação, manobrável, cegueira, sofrimento, aquém da sociedade, desinformação, fome e pobreza”³⁴. Esse discurso, que aproximava analfabeto e exclusão, é reforçado em documento do governo brasileiro, em 1950, quando afirma que é uma “minoridade econômica, política e jurídica: (...) é frequentemente explorado em seu trabalho; não pode votar e ser votado; não pode praticar muitos atos de direito. O analfabeto não possui sequer os elementos rudimentares de cultura de nosso tempo”³⁵.

A Federação dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas da Paraíba, com diretoria composta pela maioria dos membros da Liga de Sapé, atentou para o problema do analfabetismo entre os camponeses, aproveitando-se do surgimento da Campanha de Educação Popular - CEPLAR, que utilizava o chamado Método Paulo Freire, para “conscientizar os camponeses de que deveriam aprender a ler e a escrever – 95% dos camponeses não sabiam ler nem escrever, razão pela qual se entusiasmaram com a chegada da Campanha”³⁶. Em discurso, o líder rural Manuel Gonçalo traduz a condição de trabalhadoras/es do campo no acesso à escolarização, no ano de 1963, na cidade de Recife-PE, no Simpósio “Cana e Reforma Agrária”³⁷:

Falo, aqui, diante de pessoas formadas e tenho a coragem de confessar que sou um semianalfabeto (...) Li muitas vezes

³⁴ XAVIER, 2010, p. 111.

³⁵ PAIVA, Vanilda Pereira. Educação popular e educação de adultos. – São Paulo: Edições Loyola, 1987.

³⁶ XAVIER, 2010, p. 112.

³⁷ *Ibidem*, 113.

(porque não pude estudar) debaixo de plantas, debaixo do pé de imbu, no sertão; comprei livros quase sem dinheiro e vim, assim, a conhecer o Brasil. Desejo é que todos os brasileiros conheçam o Brasil. (...) Precisamos é transformar os costumes do povo, através das próprias escolas do povo, do próprio sentimento do povo³⁸.

Quando as Ligas se dão conta de que a condição de analfabeto era um produto de exclusão do Estado brasileiro, realizaram diversas mobilizações populares pelo direito à educação (1961-1964). Isso se tornou um marco na vida da Educação Popular. Inspirados por tal discurso, em Sapé/PB, as “reuniões de leitura de jornais (...) era uma prática muito próxima dos círculos diários de leitura de jornais das células comunistas de Guarabira-PB e Sapé-PB, que, na década de 1960, levava aos camponeses, jornais que eram circulados, lidos e debatidos”³⁹. Como essas leituras eram comuns no campo, também estimulavam reuniões de leitura de cordéis, em voz alta, e de poemas nas próprias casas. “Sentavam-se os moradores da zona rural em frentes as casas (no terreiro) a narrar os contos da tradição oral, as ‘histórias de Trancoso’ e as realizações de destemidos cangaceiros como Lampião e Antônio Silvino”⁴⁰. Com tais vivências, inaugura-se um discurso de desvinculação do acesso à escolarização não limitado ao ambiente escolar.

Com isso, se estabelece, no discurso do diálogo, conflitos entre modos de educação. A educação rural, pautada tanto na priorização do ambiente escolar quanto na subordinação “a serviço da população dos centros urbanos”⁴¹, ou seja, ela nem

³⁸ FREYRE et al. Cana e reforma agrária. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/ MEC, 1970. p. 111-114

³⁹ CALADO, Alder Júlio Ferreira. Educação popular nos movimentos sociais no campo. in SCOCUGLIA, Afonso Celso e NETO, José Francisco de Melo (org.). Educação popular: outros caminhos. - João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1999. p. 158.

⁴⁰ XAVIER, 2010, p. 129.

⁴¹ ROSA, Daniela Souza da; CAETANO, Maria Raquel. Da educação rural à educação do campo:

atendia e nem respeitava as necessidades e os saberes das/os camponesas/es. Por outro lado, a educação do campo, “pensa o campo e sua gente, seu modo de vida, de organização do trabalho e do espaço geográfico, de sua organização política e de suas identidades culturais, suas festas e seus conflitos”⁴². É uma educação que constrói seu discurso através dos discursos de luta dos Movimentos do Campo. É uma educação emancipadora, que ensina a pensar, a perceber a própria realidade, de forma crítica, possibilitando e alimentando as bandeiras de lutas.

Se é dizendo a palavra com que, pronunciando o mundo, os homens o transformam, o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens. Por isso, o diálogo é uma exigência existencial. E, (...) ele é o encontro em que solidarizam o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado⁴³.

Ao concluir a escavação do segundo campo associado se acentua descrições que nos permitem visualizar o diálogo tenso entre discursos emancipatórios e de subordinação que vão contando as práticas educativas. Nas Ligas Camponesas enquanto Movimento Social Campesino acentua-se a educação militante que alimenta as bandeiras de lutas das pessoas excluídas através do pronunciamento da palavra que confere as perguntas diante do próprio lugar – “pararam para perceber quem são os alunos de vocês? De onde eles vêm? Os saberes que eles trazem consigo?” (fragmento 3 do proferimento da gestora potiguara).

uma trajetória... Seus desafios e suas perspectivas. Colóquio – Revista Científica da Faccat – Vol. 6, N°1-2, jan/dez 2008, p. 23.

⁴² FERNANDES, Bernardo Maçano; MOLINA, Mônica Castagna. O campo da educação do campo. 2005. Disponível em: <http://www2.fct.unesp.br/nera/publicacoes/ArtigoMonicaBernardoEC5.pdf>. Acesso: 01/06/2013, p. 9.

⁴³ FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 (Col. O Mundo, Hoje, v.21), p. 45.

4 Diálogo e Movimentos Sociais Feministas das Mulheres do Campo – ausência que circula

Neste terceiro campo, a escavação possibilita os seguintes artefatos: Movimentos Sociais de Mulheres do Campo, não-lugar de Trabalhadoras do Campo e o reconhecimento do não-lugar como ausência e presença que circula no discurso feminista e no da prática educativa de gestão potiguara feminina.

4.1 Reconhecimento como diálogo – Movimentos Sociais de Mulheres do Campo

Para escavar esse campo, é necessário percorrer alguns monumentos que traduzem a circulação de discursos feministas nos grupos de mulheres trabalhadoras do campo. Na década de 1980, em regiões dos Estados da Paraíba e Pernambuco, a partir de “discussões de mulheres trabalhadoras rurais sobre melhoria de vida e trabalho rural, uma organização de mulheres inicia os primeiros passos do que hoje é o Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste”⁴⁴. No ano de 1985, ao participarem do III Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, “a ideia da construção do Movimento em nível de Nordeste foi fortalecida, tendo no ano seguinte o primeiro encontro da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste”⁴⁵. O reconhecimento da profissão, também foi um marco de circulação das trabalhadoras do Campo, que só acontece com a Constituição Federal de 1988. Como também, a Lei que reconhece os direitos especiais da previdência.

⁴⁴ Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste. A ESTRADA DA SABEDORIA Sistematizando caminhos para a formação de educadoras rurais do Nordeste- 1994-2006” (2008), p. 5.

⁴⁵ Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste, 2008, p. 6

Em 1995, criou-se a Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais, reunindo as mulheres de vários movimentos já existentes, compostos de homens e mulheres⁴⁶. Estas organizações regionais, nacionais e internacionais de mulheres vão ser permeadas pelo discurso feminista que articula a luta de classe e a afirmação étnica das mulheres indígenas. Ao se articularem, de forma coletiva, as mulheres conseguem refazer discursos e afirmarem sua própria condição. Esse é um status do discurso feminista. Quem é a mulher camponesa?

A mulher camponesa, é aquela que, de uma ou de outra maneira, produz o alimento e garante a subsistência da família. É a pequena agricultora, a pescadora artesanal, a quebradeira de coco, as extrativistas, arrendatárias, meeiras, ribeirinhas, posseiras, boias-frias, diaristas, parceiras, sem-terra, acampadas e assentadas, assalariadas rurais e indígenas⁴⁷.

Na escavação do discurso que permeia o diálogo associado ao reconhecimento, a afirmação da mulher indígena circula como elemento de uma relação específica com o feminismo enquanto desnaturalização do lugar comum das mulheres.

4.2 O diálogo como não-lugar de Trabalhadoras do Campo

O discurso feminista provoca visualização do não-lugar das mulheres camponesas, marcado pela naturalização da responsabilidade das tarefas domésticas, do cuidado com as pessoas, da “alimentação de suas famílias, do cultivo para o autoconsumo e das trocas e comercialização de alguns excedentes de suas hortas, encarregando-se do trabalho reprodutivo,

⁴⁶ *Ibidem*, p. 7

⁴⁷ FÉLIX, Rosane Rodrigues; SCHUBERT, Janete; CAMACHO, Vivian; REBOLLEDO, Paulina. Movimento feminista classista e revolucionário: a experiência da Assembleia de Mujeres Revolucionarias Maipu de Santiago no Chile. I Seminário Internacional de Ciência Política. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Set. 2015, p. 5.

produtivo e comunitário, e ocupando uma esfera privada e invisível”⁴⁸.

Como também desnaturaliza o discurso presente no casamento: a união por laços de afeto e amor. Esses laços são discursos associados ao campo da maternidade e do trabalho cotidiano com o cuidado, proteção e educação das crianças e da família como um todo, especialmente de doentes e idosos. “Além do trabalho doméstico, cabe a nós camponesas o trato e cuidado com os animais, plantas, pomar, horta e o trabalho na agricultura. Na verdade, nossa trajetória de vida vem sendo de muito trabalho, cuidado e resistência”⁴⁹. Por outro lado, os discursos nas principais transações econômicas agrícolas continuaram, de forma tradicional, sendo ocupados por homens, sejam nas feiras, nas compras e vendas de animais, na comercialização de grandes quantidades de cereais, ou seja, o lugar do masculino ainda é um discurso de ocupação da esfera pública camponesa.

Elizabeth Teixeira – importante líder camponesa, ao ser questionada sobre sua atuação dentro da Liga, faz circular o não-lugar das mulheres:

Os camponeses frequentavam muito a minha casa. Há dias lá vão cinquenta, sessenta, oitenta camponeses. E lá sempre leio os jornais, com pouca leitura que tenho, que fiz o segundo primário. Meu pai não podia me manter na escola porque era muito pobre e eu trabalhava na roça. Mas, os camponeses não sabiam ler, e iam aos domingos com os jornais (...) pra ouvir a leitura dos jornais. Todo mundo admirava a casa de João Pedro. O próprio Antônio Vitor, esse vereador, quando passava com a caminhonete para entregar a mercadoria lá na venda, dizia: ‘a casa de João Pedro está cheia de camponeses’. Eu cuidava da casa logo cedo, que levanto às quatro ou quatro e meia e ia ler os jornais para

⁴⁸ DESMARAIS, A. A. La Vía Campesina. La globalización y el poder del campesinado. Madrid: Editorial Popular, 2007.

⁴⁹ Ibidem, 2007, p. 10

os camponeses. A minha atividade é que era essa. Mas, meu marido é que era da Liga⁵⁰.

Esse não-lugar é possibilidade de vislumbrar outros lugares não-ditos e pouco traduzidos.

4.3 Diálogo como desafio do não-lugar deseducativo

Esse não-lugar como outro lugar é discurso que circula a partir do reconhecimento de ir desdobrando o controle discursivo para desaprender a aprender, “a questionar a sociedade e, organizadas perceberam a força do coletivo para as contestações e proposições, sendo esta uma grande força educativa ou reeducativa delas e da sociedade”⁵¹. É acesso de saber lidar com o conflito instituído, em ambiente de poderes masculinos como a gestão de uma escola. É o reconhecimento de desaprender que as mulheres são inexistentes e reaprender a serem percebidas e reconhecidas por si mesmas e, posteriormente, pelas outras pessoas. “Esta coisa de saber o que se faz, porque se faz, se pode ser feito diferente, bem como, o que pode deixar de ser feito”⁵².

O campo associado da militância faz com que mulheres camponesas aprendessem que o que lhes ensinaram, como responsabilidade solitária no cuidado do ambiente doméstico, através do casamento, pudesse ser modificado por ser resultado da interferência e construção humana. Tal aspecto circula nos tecidos históricos descritos como:

a luta pelo reconhecimento da profissão de trabalhadora rural que desde 1988 é um direito de toda e qualquer

⁵⁰ Depoimento de Elizabeth Altina Teixeira. Comissão Parlamentar de Inquérito. Brasília, 1962, in: Benevides, 1985, p.103.

⁵¹ PALUDO, Conceição (Org.). Mulheres, resistência e luta: em defesa da vida. São Leopoldo:CEBI, 2009, p. 120.

⁵² PALUDO, 2009, p. 124.

camponesa no Brasil; o direito ao Salário Maternidade a todas as mulheres agricultoras e o direito à Aposentadoria e Previdência Social para homens e mulheres. Entrei na luta, da luta eu não fujo. Pelos direitos, da luta eu não fujo. Pela igualdade, da luta eu não fujo. Pra construir uma nova sociedade⁵³.

O campo de desaprendizagem feminista, ao tomar as vivências das mulheres, aciona temas relevantes com outros modos de reelaborar-se. Na medida que elas vão articulando o meio social, no qual estão inseridas, encontram possibilidades de acionar transformações discursivas dentro das contradições de não-lugar. Pois,

a formação se dá, tanto de maneira individual, quanto coletiva, onde cada mulher é desafiada a elaborar e produzir conhecimentos, desenvolvendo alguma atividade teórica e prática. Parte-se de elaborações de textos e coordenação de atividades, como seminários, reuniões, oficinas em suas regionais, município e grupo de base e, no decorrer do tempo, percebe-se qualificação, ou seja, progresso na construção e sistematização de saberes. Esses saberes são socializados, problematizados e debatidos⁵⁴.

Ao fim desta breve escavação do terceiro campo observa-se o diálogo como não-lugar sendo lugar de reconhecimento de distanciamentos e conflitos entre o espaço público e o privado, nos quais se destacam como desaprendizagens “a acolhida, a capacidade de escuta e de respeito a cada pessoa que participa do grupo, e o diálogo considerado como a base da relação na qual tanto quem cuida como quem é cuidado são sujeitos dispostos a problematizar a relação⁵⁵. Logo, as indagações são para desmontar lugares dados no exercício de discursos da gestão escolar.

⁵³ Associação Nacional de Mulheres Camponesas (ANMC). Organizar a base, produzir alimentos saudáveis, construir caminhos de libertação. Passo Fundo/RS: Passografic, 2007, p. 7.

⁵⁴ CINELLI, Catiane; CONTE, Isaura Isabel; WESCHENFELDER, Noeli Valentina. Educação Popular no Movimento de Mulheres Camponesas do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.portalanpedsul.com.br/admin/uploads/2010/Educacao_e_Movimentos_Sociais/Trabalho/07_36_27_Educacao_Popular_no_Movimento_de_Mulheres_Camponesas_do_Rio_Grande_do_Sul.PDF. Acesso em 25 de abril de 2013, p. 5.

⁵⁵ TEIXEIRA, Irai Maria de Campos. Saberes e práticas populares de saúde: os processos educativos

5 Considerações finais com algumas conclusões

Portanto, ao definir relações e descrever tais relações enunciativas entre diferentes campos associados tendo como norteador a série de signos *diálogo*, a partir dos fragmentos da gestão potiguara feminina, se adentra no ‘jogo de réplicas’. Ao tratar de diálogo como enunciado se replica campos associados no discurso da doutrina social da Igreja Católica como também das Ligas Camponesas como discurso com efeito de prática transformadora da própria condição individual e coletiva de opressão articulado pelo enunciado militância. Mas, tal efeito é cortado por conflitos discursivos de controle da relação Igreja e Estado, expostos pela defesa e recusa do que se convencionou como doutrina comunista. O comunismo se torna um campo de disputa discursiva.

Pode-se afirmar que no discurso da gestora potiguara circula o diálogo como educação militante presente nas construções freirianas e nas práticas das CEBs que confere o reconhecimento das próprias pessoas marginalizadas como sujeitos e agentes da própria história diante das perguntas que desnaturalizam o próprio lugar.

Outra assertiva refere-se a observação de campos associados a discursos generalistas tanto na Doutrina da Igreja quanto nas Ligas Camponesas. Neles não aparecem afirmativas tão explícitas, como no campo feminista, das mulheres indígenas. Logo, há controle discursivo mantenedor do lugar doméstico, como lugar apropriado às mulheres indígenas, desnaturalizado por discursos não-generalistas de desaprendizagens de não-lugares como outros possíveis lugares. Nesta direção, a gestão potiguara feminina se apresenta, não apenas alimentada por Método de Revisão de

de mulheres camponesas. São Carlos: UFSCar, 2012, p. 42. Dissertação em Educação.

Vida e pela Educação Popular, mas também por deslocamento discursivo de reaprendizagens que se colocam em diálogo as suas aprendizagens coletivas e a sua própria condição de potiguara e de mulher. “Muitas das minhas vivências nos movimentos sociais e vivências pessoais também, me ajudaram a ir controlando a situação que eu encontrei na escola” (fragmento 3 do proferimento da gestora potiguara).

Referências

ALCANTARA, Marcos Angelus Miranda; CARLOS, Erenildo João. **Análise Arqueológica do Discurso: uma alternativa de investigação na Educação de Jovens e Adultos (EJA)**. Revista Intersecções. Edição 11. Ano 6. Número 3, novembro/2013, p. 59-75.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6ª Ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Selma Tannus Muchail. 8ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Alburquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 2 Ed.
Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

PLATÃO. Crátilo. Tradução **Maria José Figueiredo**. Lisboa:
Instituto Piaget, 2001. Coleção Pensamento e Filosofia.

LENDAS E/OU MITOS POTIGUARAS!? TRADIÇÃO, SACRALIDADE, MULHERES MÍTICAS E RIQUEZA CULTURAL

Michelle Bianca Santos Dantas

Milena Veríssimo Barbosa

Sanderline Ribeiro dos Santos

“Se cada um conhecer bem a herança tradicional do seu povo, é certo que se admirará com a semelhança que encontra, confrontando-a com a de outros povos. [...] É um humanismo básico, uma linguagem comum, um elo entre as raças e os séculos.”

Cecília Meireles

1 Introdução

O presente artigo tem como objetivo disponibilizar para a comunidade acadêmica e para a região do Vale do Mamanguape uma reflexão e uma análise de sua própria história e sua arte, manifestadas através dos mitos potiguaras, que fazem parte de sua formação e da memória coletiva. Ao longo dos dez anos do Centro de Ciências Aplicadas e Educação UFPB, percebemos que muitas contribuições foram realizadas da comunidade acadêmica para com a sociedade local, mas sabemos que muito há ainda por ser feito. Desse modo, nosso trabalho qualifica-se pela contribuição e reflexão acerca da riqueza cultural que vem sendo mantida e transmitida predominantemente pela oralidade. Tal característica é peculiar dos mitos, uma vez que esses surgem e são modificados

e transmitidos oralmente nos mais diversos países, já que o local e universal são elementos paradoxais e complementares dos caracteres mitológicos.

Percebemos, desde o início de nossa pesquisa, uma escassez de material voltada para o registro e para análise da arte mítica e/ou lendária dos potiguaras, fato que motivou, ainda mais, o nosso trabalho. Essa dificuldade, inclusive, ao longo das discussões, fez-nos modificar a proposta de trabalho, uma vez que percebemos a necessidade de se diferenciar o que são as lendas e os mitos potiguaras, já que esses termos, apesar de serem, em alguns pontos, semelhantes, possuem diferenças significativas. No material utilizado como ponto de partida para análise e discussão, a *Cartilha Potiguara*, organizada por Lianete L. M. Braga Bakke, percebemos que há algumas distorções na concepção de lenda, e, conseqüentemente, no conceito de mito, mesmo que indiretamente, uma vez que histórias como as de “Cumade Fulozinha e Bruxa de Coquerinho” são colocadas no capítulo dedicado às Lendas. Achamos importante ressaltar, primeiramente, que nesse livro não há um capítulo dedicado para as produções míticas, o que talvez explique a fusão de histórias míticas e lendárias numa mesma categorização. Além disso, enalteçemos que essa cartilha há muito é utilizada nas escolas da região, e possui grande valor por ter sido um dos primeiros registros das receitas, poesias, músicas, lendas e rituais potiguaras, a ser utilizado como apoio e instrumento nas escolas.

Sendo assim, nossa análise não pretende, de modo algum, desconsiderar a importância dessa cartilha, mas, ao contrário, possibilitar aos professores da região no Ensino Básico, aos pesquisadores, estudantes e para comunidade potiguara em geral

uma reflexão mais profunda sobre a riqueza cultural de suas histórias míticas. Para demarcar essa propriedade de análise, trazemos nesse artigo uma escrita mediada pelo olhar da ciência e da tradição, já que, entre os autores, há duas alunas potiguaras, estudantes do Curso de Letras do CCAE/UFPB, que hoje escrevem e analisam a história de seus antepassados; fator que observamos como uma das maiores contribuições desse Centro, que é o de possibilitar aos estudantes da Região do Vale do Mamanguape e, principalmente, aos estudantes potiguaras, instrumentos acadêmicos para que possam contribuir com a história do seu próprio povo, realizando uma pesquisa, não apenas com uma visão externa (de-outro/para-outro), mas com um olhar interno, de si-próprio/para si-próprio e de suas raízes. Esta reiteramos ser, sem dúvida, uma das mais inestimáveis colaborações do nosso centro, e uma de suas especificidades e fator de diferenciação para com outras instituições. O presente artigo ratifica tal comprometimento, demarcando a perspectiva acadêmica-potiguara, dentro e fora dos limites da instituição universitária.

2 Mitos e/ou Lendas!? Conceitos, (con)tradições e linguagens sagradas

Os conceitos a serem discutidos nesse tópico, os de mito e lenda, são bastante controversos, à medida que observamos comumente muitas imprecisões e ambiguidades na utilização dos mesmos. Porém, é importante salientar que, por mais semelhanças que ambos possuam, eles têm diferenças que são essenciais para caracterização de cada um.

Acerca do mito, podemos dizer que a busca pelo seu entendimento advém de muitos séculos, ainda na Grécia Antiga,

quando alguns estudiosos perceberam a força da linguagem mítica e passaram a tentar descrevê-la e conceituá-la. Sendo assim, partindo de sua origem, o termo mito tem como referência etimológica a palavra grega *μῦθος*, que significa relato, fábula, palavra, narrativa. Desta forma, o mito é o relato do que já foi vivido e/ou contado, demonstrando sua ligação com a história, os antepassados e com o mundo que o cerca.

Para Junito Brandão (1993), o mito não significa uma história falsa, uma invenção, como muitos atribuem, ele representa, para as sociedades que o originam, ou seja, as sociedades arcaicas, “o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais” (BRANDÃO, 1993, p. 35). Assim, o mito, a partir da história verdadeira, ocorrida no tempo dos primórdios e mediada pela intervenção sobrenatural, passa a criar e subsidiar uma nova realidade: a cosmoantropia.

Vê-se também que o mito exprime uma representação coletiva, transmitida de geração em geração. Isso ocorre porque, como diz-nos Eliade (1992), o homem arcaico estava diretamente ligado com o cosmo, e não com a história, como ocorre com o homem moderno. Essa experiência do homem arcaico como mito propiciava para ele uma experiência dinâmica e viva. Tal é a vivacidade dessa experiência mítica que, muitas vezes, observamos o relato da hierofania, ou seja, da revelação do sagrado, que pode, inclusive, ocorrer por um meio da sacralização de um objeto antes profano. Pode ser uma pedra, uma espada, uma planta, todos esses podem passar do profano para o sacro, desde que haja uma intervenção divina, transformando o que antes era um objeto comum, em um elemento de força e poder transcendente.

Isso também demonstra a correlação do rito de passagem entre o profano e o sagrado, a nova vida, do caos ao cosmo.

Ressalta-se também que esse tempo mítico era *ad infinitum*, ou seja, regenerador e contínuo, a-histórico, por isso os mitos são confirmados nos ritos, tornam-se arquétipos e passam a ser repetidos, daí a tese do mito do eterno retorno⁵⁶, proposta por Eliade (1992). Com o arquétipo e com a repetição, consegue-se isolar o plano profano e alcançar o tempo mítico, da revelação e do sagrado.

Para Joseph Campbell (1992), o estudo da mitologia mostrou a existência de uma unidade temática e essencial nas histórias míticas, expressando a universalidade de seus relatos, mesmo que estejam contextualizados num país, numa época, a sua representatividade vai para além do local. Deuses, monstros, fertilidade, terra, heróis, plantas sagradas, ritos, vida, morte, todas essas são experiências gerais, presentes nos mitos das mais diversas regiões. Assim, como um caleidoscópio, o mito vai sendo repetido e transmitido, de acordo com o contexto e as necessidades locais. Por isso, deparamo-nos, muitas vezes, com o reconhecimento dos mitos e não, necessariamente, com o seu conhecimento, já que temos a impressão de já termos ouvido falar naquela história, só que em um local diferente ou de um modo um pouco diferente. Ou seja, mudam-se os elementos contextuais e permanece a essência. Daí a proposta de Campbell (2004) em observar os mitos como máscaras divinas, tendo em vista seu caráter universal e eterno, porque as máscaras podem ser retiradas e recolocadas, mas não perdem sua configuração essencial. O autor estabelece quatro funções essenciais da Mitologia, a saber:

⁵⁶ Este conceito está presente na obra *O mito do eterno retorno* (1992), de Mircea Eliade. Diz respeito ao processo cíclico e universal presentes nos mais diversos mitos.

Numinoso: que representa a vontade divina, o transcendental, que arrebatava e/ou aterroriza;

► Cosmologia: ligado ao cosmos e a ordem universal, oferecendo uma imagem prototípica do princípio da vida e da existência humana;

► Ordem universal: responsável por vincular o grupo e o indivíduo à sociedade a que pertencem, demonstrado pela história e essência de suas raízes;

► *Psiqué*: ressalta a ligação da representação mítica com força para atingir a psicologia humana, a fim de que possa propiciar, a partir dessa vivência, o enriquecimento pessoal;

Como vemos, o mito funde e alcança os espaços mais diversos da humanidade: o transcendental, o universal, o social e o da *psiqué*. Nesse contexto, em que observamos as amplas e múltiplas instâncias mitológicas, destacamos um dos fatores primordiais para sua permanência: os anciões, que guardam as histórias e repassam para os mais jovens. Assim ocorreu, por exemplo, na Grécia antiga, e assim também ocorre nas tribos potiguaras, em que os jovens ouvem os relatos que continuamente e repetidamente são passadas de geração em geração. Por isso a memória é fator essencial para perpetuação, seja da origem do universo, dos grandes feitos dos heróis clássicos, seja para rememorar os importantes acontecimentos de uma tribo indígena. Vejamos a explicação abaixo acerca da relação entre o mito e o rito:

Funcionando como um “caminho”, a mitologia e o ritual levam a uma transformação do indivíduo, desprendendo-o de suas conclusões históricas locais e conduzindo-o para algum tipo de experiência inflável. Funcionando como uma “ideia étnica”, por outro lado, a imagem prende o indivíduo ao seu sistema familiar de valores, atividades e crenças

historicamente condicionados, como um membro de um organismo sociológico. (CAMPBELL, 1992, p. 373)

Desse modo, a tradição indígena é, essencialmente, mítica, reforçada nos atos ritualísticos e transmitida pela repetição das fabulações, onde o real e o sobrenatural estão intrinsicamente relacionados e são os formadores e alicerces de seu modo de viver. E os estudos desses mitos são de grande relevância, uma vez que:

Versar sobre mitos nos fez pensar em como não demos muita importância para nossos patrimônios imateriais e toda a história e registros que guardam uma riqueza e um bem que deve ser preservado, pois faz parte e representa nossa cultura regional. Os mitos abordados no trabalho são heranças deixadas e devem ser transmitidos aos jovens para que não percamos a tradição que começou com os primeiros habitantes das terras amazônicas. A compreensão dessa importante contribuição cultural indígena é o que nos fez escrever e buscar o resgate dessas narrativas. (SÁ & DUTRA, s/d, p. 7)

Dessa maneira, diferentemente da lenda, o mito representa, mais do que uma lição de moral e/ou um ensinamento para o bem viver, enquanto que o mito representa a própria vida, em sua essência e magnitude ritualística, sacrificial, regeneradora, universal e transcendental.

Destacamos também que essas narrativas podem também ser identificadas como “maravilhosas”. Isso porque, segundo Irleamar Chiampi (1980) e demais estudiosos da área, o maravilhoso exprime fatos extraordinários ocorridos sem a ideia de causalidade e/ou preocupação com a verossimilhança, devido à existência de uma ordem “superior”, a qual todos se submetem. Assim, a ideia de absurdo, por exemplo, não pode ser considerada, pois há uma permissividade e uma aceitação de que tais fatos extraordinários, sobrenaturais, existam dentro daquele universo da fabulação.

Desse modo, não se considera o estranhamento e/ou a rejeição do leitor diante desses fatos. A oposição entre o real e o irreal é ignorada no contexto da narrativa maravilhosa, por oposição ao texto fantástico em que, como nos explica Todorov (1977), há uma hesitação por parte do narrador e/ou de algum outro personagem da narrativa, confrontado com o mundo sobrenatural com o qual se defronta.

De modo geral, sabemos que a distorção e confusão entre os conceitos de mito e lenda é algo bastante recorrente e que, inclusive, tem certo fundamento para ocorrer, por isso também destacamos a importância dessa discussão e dos esclarecimentos promovidos pelo presente trabalho. Isso porque, não são muito nítidos os limites entre um e outro (mito x lenda). Ambos são relatos de fatos e/ou entes sobrenaturais, de origem oral, transmitidos pelas gerações, compreendidos como histórias verdadeiras, mas que possuem diferenças importantes. Para ressaltar essas diferenças, utilizaremos como base a tese de Érika Guesse, *Shenipabu Miyui: literatura e mito* (2014). Uma dessas diferenças dá-se pelo fato de o mito representar uma história que, além de verdadeira, possui cunho sagrado, enquanto, na lenda, a história é de cunho profano. O mito transmite uma realidade que gera o rito, a fim de vivenciá-lo e presentificá-lo, enquanto a lenda não é ritualizada, já que o seu objetivo é apenas o de transmitir um valor moral e/ou um ensinamento. Além disso, a lenda possui caráter local, circunstancial e individual, enquanto o mito é universal, atemporal e coletivo. Por tudo isso, conseguimos compreender porque, muitas vezes, confunde-se facilmente a lenda com a superstição, já que subtende uma certa desvinculação com a tradição e a origem de determinado povo, enquanto o mito, mesmo indiretamente,

transmite a ideia daquilo está intrinsicamente ligado a cultura e a verdade cultural e sagrada de uma comunidade, e não apenas com as fantasias e crenças fortuitas no inócuo.

Por ter uma tradição não ritualística, a lenda está desvinculada de uma transmissão iniciática, ou seja, em qualquer tempo e/ou em qualquer lugar, de modo espontâneo, pode-se ter acesso a essas histórias, a fim de que prevaleça algum ensinamento. Assim, a vida modelar, exemplar, é o objetivo maior dos personagens envolvidos nas lendas. Muitas vezes, podem servir, por exemplo, para ensinar as crianças temerem o desconhecido, como uma rua, um homem, indicando algum perigo do qual elas devem se proteger.

Das variadas diferenças que enalteceamos acerca do mito e da lenda, destacamos o caráter sagrado presente nas narrativas mitológicas, visto que essa é a essência de sua origem e de sua transmissão. Há, inevitavelmente, algum ritual ou um ato religioso que possibilita sua eficácia comunicadora e duradoura. Para Eliade “(...) a sociedade humana é uma história sagrada, preservada e transmitida por intermédio de mitos.” (Eliade, 1992, p.8). Para Jabouille, nos contextos religiosos, “os mitos são histórias dramáticas que constituem um instrumento sagrado, quer autorizando a continuação de instituições, costumes, ritos e crenças antigas na área em que são comuns, quer aprovando alterações” (apud COELHO, 2003, p. 13). Tais definições demonstram sua sacralidade e vivência para além do profano. Pois, mesmo que esteja ligados a espaços ou objetos profanos, o mito, através da mediação dos entes sobrenaturais (re)significa aquele objeto ou local, tornando-os sagrados. Érika Guesse (2014) cita Simonsen que afirma: “O mito, ligado a um ritual, tem um

conteúdo cosmogônico ou religioso. Simboliza as crenças em uma comunidade, e os acontecimentos fabulosos que ele narra são tidos como verídicos” (apud Guesse, 2014, p. 107).

A partir do conhecimento das características, semelhanças e diferenças entre mito e lenda, poderemos compreender a motivação do presente trabalho, haja vista a necessidade de nos aprofundarmos e refletirmos sobre a cultura potiguara, sem esquecer de sua riqueza mitológica, essencialmente, demarcada pela sacralidade.

3 Cumade Fulozinha e a Bruxa de Coquerinho: mitos ou lendas?

A sociedade em geral, desde as primitivas até as atuais, sempre tenta buscar explicações para a origem do mundo, das coisas que existem no mundo e da vida. Segundo Finley (*apud* Ribeiro *et al*, 2015), na Grécia antiga, vários mitos foram criados para que, assim, os gregos pudessem passar mensagens como uma maneira de preservar a memória histórica de seu povo. A sociedade indígena, assim como qualquer outra, também procura explicações para tais questionamentos por meio dos mitos e tenta passá-los de geração em geração, predominantemente, através da oralidade e, em muitos povos hoje, – Há mais ou menos duas décadas – partindo de documentos escritos (GUESSE, 2011).

Em contrapartida, é comum entre alguns povos indígenas haver uma confusão sobre a definição do conceito de mitos e lendas, tendo-os como o mesmo **fenômeno mítico**. Ao contrário, as funções e/ou objetivos do mito e da lenda são diferentes. A lenda, por sua vez, é composta por histórias fictícias, além de não se preocupar em explicar os fatos ocorridos em uma determinada

sociedade, possuindo uma vertente folclórica, contando histórias utópicas; já o mito é a forma que os grupos humanos possuem para demonstrar como eles percebem o mundo, bem como possuem características relacionadas à simbologia de uma determinada cultura. (RIBEIRO et al, 2015).

Lenda é uma narrativa de cunho, as mais das vezes, edificante, composta para ser lida (provém do latim *legenda*, o que deve ser lido) ou narrada em público o que tem por alicerce o histórico, embora deformado. [...] o mito é o relato de uma história verdadeira, ocorrida em tempos dos princípios, *illo tempore*, quando com a interferência de entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou tão somente um fragmento, um monte, uma pedra, uma ilha, uma espécie animal, [...]. Mito é, pois, a narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser. (BRANDÃO, 1993, p. 35-36).

O mito não é uma mentira, como muitos creem, ele é verdadeiro para quem o vive, sendo bem mais do que um simples contar de história. A verdade do mito não obedece à verdade da lógica, podendo-se concluir que o mito é um relato do que se quer explicar, visto como uma forma de registro da história que não foi só difundida historicamente, ele é a própria história ao passo que a mitologia é o conjunto desses episódios históricos acontecidos nas comunidades indígenas. Para o mito, segue-se a mesma lógica a que Campbell (1992) se refere ao que é verbalizado ao consagrar o pão e o vinho no altar do rito católico, a exemplo de Jesus na santa ceia, quando o pão se torna verdadeira carne e o vinho verdadeiro sangue, já que, quando as palavras são proferidas pelo sacerdote, assim mesmo o é: verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo.

Feita a diferenciação de mito e lenda, a fim de que tenha se extinguido a confusão acerca do que cada um objetiva e representa,

vamos, neste momento, atermo-nos à análise de duas produções indígenas potiguaras. Este povo Potiguara concentra-se em 32 aldeias localizadas em três municípios do Vale do Mamanguape/PB, são eles: Marcação, Baía da Traição e Rio Tinto; e sua população chega a, aproximadamente, 19 mil indígenas, entre habitantes aldeados e não-aldeados. O total de aldeias constituem três Terras Indígenas (TIs): i) TI Potiguara, ii) TI Jacaré de São Domingos e iii) Potiguara de Monte Mór.

Segundo Cardoso (2012), como muitos povos que se concentravam à costa brasileira e como todos os povos do Nordeste, o povo potiguara possui uma longa história de contato com a sociedade não indígena. Ao que consta em muitos documentos sobre o povo Potiguara, este é um dos únicos povos indígenas brasileiros a viver no mesmo território desde a chegada dos colonizadores há mais de 500 anos, como se pode comprovar no *Tratado descritivo do Brasil*, feito por Gabriel Soares de Sousa, em 1587, quando se documenta toda a área potiguara entre os rios Camaratuba e Mamanguape.

Desse período até os dias atuais, constata-se a resistência do povo potiguara no combate a vários invasores, desde os portugueses e os holandeses até, mais tarde, a família Lundgren, que chegou a nosso território em 1918, e trouxe a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), uma das maiores máquinas de opressão do povo potiguara e de toda a região. Dito isto, salientamos que, desde o período de colonização até hoje, as interferências realizadas na cultura, na religião e no modo como esse povo viveu foram de todo significativas. Deste modo, “o mito é a garantia do indígena de que no processo das relações interétnicas ele continuará sendo índio, ainda que se aproprie da cultura de outras etnias, se

reatualizem e não percam suas referências.” (Laplantine & Nouss *apud* Garcia, 2012, p. 1).

Ressaltamos, antes de qualquer coisa, que, inevitavelmente, muitas histórias, sejam elas mitos ou lendas que chegaram até nós por meio da oralidade, por terem passado por esse processo de transmissão oral, sofreram mudanças com o passar do tempo. Vejamos abaixo os textos que iremos analisar, ressaltando que constituem apenas uma versão, bastante resumida dos mitos, registrados na *Cartilha Potiguará* (2002), a partir da versão de um dos moradores das aldeias, e que tomamos como ponto de partida para nosso estudo:

Cumade Fulozinha

Uma vez a Cumade Fulozinha fez uma trança no rabo do meu cavalo. Era muito difícil desatar os nós.

Então quando passou a luz do dia e chegou a noite, ela voltou e fez outras tranças e quando eu ia olhar, ela tinha feito a trança novamente.

(Itapuan Barbalho da Silva- aluno adulto- Aldeia Galego, In: **Cartilha Potiguará**, 2002, p. 24)

Bruxa de Coqueirinho

Há cinco anos atrás, contam os mais velhos, que em coqueirinho tinha plantas muito estranhas que não havia na redondeza.

Um certo dia um compadre deitou-se na canoa esperando a hora da maré. Esperou que esperou, até que terminou dormindo embaixo das redes.

Quando acordou ouviu umas risadas e um comentário: “- Remem, remem, minhas colegas, cada remada uma légua.”

Eram as bruxas que iam na canoa para outro lugar. Quietou ficou o compadre e quando elas saíram, ele pegou uma dessas plantas e plantou em coqueirinho que vive até hoje.

(Antônio Ferreira da Silva – Marcelino – Líder da Aldeia Akajutibiró. In: : **Cartilha Potiguara**, 2002, p. 18)

Destacamos, primeiramente, que esses dois mitos estão dentro do capítulo “Lendas”, juntamente com outras histórias, completando no total cinco narrativas, seguindo a sequência, a saber: “Rua da tapa”, “Bruxa de Coqueirinho”, “Naufrágio em alto-mar”, “Morto e vivo” e “Cumade Fulozinha”. Além do mais, os textos transcritos acima são apenas um registro desses mitos, o que significa que eles não abarcam a amplitude e complexidade do enredo mítico que, naturalmente, constrói-se e desenvolve-se por meio da oralidade, logo, possui várias versões.

Também podemos perceber, nos textos acima, que eles destacam uma vivência do personagem com o transcendente e que não possuem, como finalidade única e exclusiva, uma moral, ao contrário, retratam um mundo em que essas ocorrências são possíveis.

Para exemplificar bem as ações que interferem na vida, na criação das coisas e nos costumes, apresentamos a primeira história, Cumade Fulozinha, entendida a partir desta análise como mito. Os mais antigos narram que Cumade Fulozinha, como prefere ser chamada, é um ser mítico que guarda a mata e cuida dos animais. Uma de suas vinganças contra aqueles que não pedem a sua permissão tanto para entrar na floresta quanto para quem não cuida dela é fazer nós nos rabos e crinas dos cavalos, por sinal, muito difíceis de serem desfeitos.

Então, a segunda delas “Bruxa de Coqueirinho”, como rememora os mais velhos, passando de geração em geração por meio da oralidade, remonta à origem de Coqueirinho, aldeia até pouco tempo praticamente inabitada. De acordo com os registros escritos pelos próprios indígenas potiguaras, um homem (“cumpadre”), depois de deitar-se nas redes de pesca, à espera da hora em que a maré estivesse boa, acabou dormindo, e, quando acordou, ouviu risadas e comentários de bruxas que ali estavam, organizando-se para ir a outro lugar. Então, ele plantou em Coqueirinho uma das plantas estranhas e inusitadas que tinham no local.

A história acima narrada é atualmente conhecida pelos indígenas potiguaras como lenda, entretanto, com base no que expomos acerca do mito e da lenda, ela se encaixa na categoria de mito, uma vez que corresponde aos seus aspectos. Corroboramos conosco Cotta (2008), quando afirma a existência de dois tipos de mitos: os cosmogônicos e os mitos de origem. O primeiro busca responder a questões que não somos capazes de assim o fazer racionalmente sobre a origem do homem e do mundo; o segundo diz respeito à origem de costumes e instituições, “eles completam e prolongam o mito cosmogônico e quase sempre começam com a descrição da cosmogonia⁵⁷” (COTTA, 2008, p. 6). O mito “Bruxa de Coqueirinho”, por tratar-se de um mito que nos traz informações sobre a origem da aldeia Coqueirinho, faz parte dos mitos cosmogônicos. Temos, no mito citado, a presença da pesca, que é um costume das tribos, das bruxas, que são seres sobrenaturais, e das plantas, que representam a natureza e a sua importância para o mundo mitológico. Vejamos o que nos diz Guesse:

⁵⁷ Teoria sobre a origem do universo, geralmente fundada em lendas ou em mitos e ligada a

O mito narra as ações dos Entes Sobrenaturais na criação dos seres e elementos do universo, ensinando como repeti-las, ao conhecer a origem de um objeto, um animal, uma planta, adquire-se um poder mágico sobre eles, podendo, assim, dominá-los, multiplicá-los e reproduzi-los quando e quanto se queira. (GUESSE, 2014, p. 90).

Em todos os mitos, sejam eles indígenas, gregos ou romanos, os atos praticados pelos seres sobrenaturais, chamados também de deuses, seres imortais ou, no caso dos mitos indígenas potiguaras, seres encantados, percebemos a forte influência dos seus atos sobre a vida humana. Assim observamos, em obras como a *Ilíada* (2009) e a *Odisseia* (2009), ambas de Homero, na *Eneida* (2006), de Virgílio, e em tantos outros relatos míticos em que a intervenção divina é decisiva, seja para o bem, seja para o mal do personagem. No caso específico da *Odisseia* (2009), por exemplo, observamos, ao longo da narrativa, uma forte presença da deusa Atena, a fim de ajudar Ulisses a retornar para o seu reino, em Ítaca, colaborando também com o rito de iniciação do seu filho Telêmaco. No final, a deusa inspira decisivamente Odisseu, a fim de que ele conseguisse sair vencedor no combate contra os pretendentes, que há tempo desejavam seu reino e também desposar sua esposa Penélope.

Partindo desse pressuposto, é interessante atentarmos para o fato das ações praticadas por Cumade Fulozinha em seu mito. De acordo com os registros e com a memória dos anciãos indígenas potiguaras, Cumade Fulozinha guardava a floresta, e quem não a protegesse e cuidasse bem, seria punido, assim também como tudo aquilo que não fosse bem visto aos seus olhos. Segundo temos ciência, como forma de punição aos humanos, esse ser

uma metafísica. Como não houve testemunhas, as teorias da formação do mundo assentam-se na fé (cosmogonias religiosas) ou no cálculo (cosmogonias astronômicas). GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, [s.d. p.].

encantado fazia tranças no rabo e na crina de animais, quando os donos não agiam bem. Além disso, Cumade Fulozinha fazia com que se perdessem na mata aqueles que não pediam permissão e proteção para entrar na floresta.

Portanto, não contradizendo o que Eliade afirma, “conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas.” (ELIADE, 1972, p. 18). Cumprir a tarefa de passá-los de geração em geração por nós é uma tarefa principalmente de resistência contínua na defesa de uma cultura permanentemente atacada desde os primórdios da invasão do território brasileiro, originalmente já habitado pelos povos indígenas potiguaras.

4 Fulozinha e a bruxa: mulheres míticas

Os mitos e lendas trazem contribuições para explicar a prática cotidiana dos povos, transmitirem as experiências das gerações antigas fortalecendo o significado da vida. Eles representam a espiritualidade da aldeia, interpretam os fatos ocorridos no passado e no tempo presente, guardando em si o verdadeiro conhecimento sobre a ancestralidade no lugar de encantamento.

Nesse sentido, a presença feminina nos mitos e lendas Potiguara é um fator importante na cultura desse povo, estão presentes nas lutas diárias, nas histórias contadas pela tradição oral, sendo transmitida pelos anciãos de geração para geração. Ela representa toda a força e delicadeza da mulher indígena relatada na oralidade dos nativos brasileiros. É um ser detentor de beleza, poderes sobrenaturais e destreza capaz de proteger os lugares na forma de encanto e com sabedoria inigualável. Como dizem-nos Sá & Dutra:

A mulher está sempre presente nessa cultura, representando papéis bem definidos e que procuram transmitir toda a força e também delicadeza que esta carrega tanto na sociedade como também nas representações simbólicas e na cultura imaterial tais como lendas e mitos. É importante para nosso crescimento compreendermos que muito dos mitos ainda se fazem presentes em nossas ações diárias, mesmo que não queiramos admitir. (SÁ & DUTRA, s/d, p. 3)

Os seres encantados, como a Cumade Fulozinha e as Bruxas de Coqueirinho, são donos do ambiente, tanto pela proteção, como pelo perigo oferecido e percebido por suas ações. São seres invisíveis definidos por sua imortalidade e também por sua humanidade. Compreende-se que já foram humanos, que, após sua vida terrena, transformaram-se em seres que continuam existindo na condição de encanto.

No caso da Cumade Fulozinha, conhecida como aquela que domina o reinado da mata e por seu assobiado alto e com um som prolongado, principalmente durante a noite, é definida como dona ou mãe do mato ou das caças. Ela é personificada como uma índia de cabelos longos, cismada e muito braba, apreciadora do fumo e carne crua com mel, que faz uso da amescla⁵⁸ para a defumação dos seus animais.

O Povo Potiguara conta que, diante da “brabeza” da mãe do mato, existe o temor de sua transformação em mulher de beleza estonteante, capaz de seduzir os caçadores. Ela tem o poder de bater e enganar os cachorros, além de usar os animais, a exemplo do coelho, tatu e cotia, para fazer com que os caçadores percam-se na mata e não obtenham êxito em suas caçadas.

É um espírito da mata, e acredita-se que, para entrar na floresta e fazer uma boa caçada, é preciso pedir a sua permissão.

⁵⁸ A amescla é uma planta conhecida no Brasil por oferecer uma grande quantidade de resina, de cor brancoavermelhada. É bastante utilizada por diversas tribos indígenas no Brasil, tanto para rituais como para questões do cotidiano.

Quando um caçador adentra na mata e percebe algo estranho, ele deve voltar e oferecer a ela, em um tronco de árvore, um pouco de fumo. Como oferenda pode-se deixar também uma porção de papa ou cauim (um mingau de goma). Em resposta, ela permite que se tenha uma boa caçada.

Para os índios, a mata é um lugar poderoso. Nesse ponto de vista, a Cumade Fulozinha surge como ser mítico, guardiã dessa parte sagrada. Também há relatos de que ela pode dar surra com urtigas no indivíduo que pronunciar palavras dentro da mata. Caso ouça o assobio dela por perto, significa que ela está longe, caso aconteça ao contrário, é sinal que ela está próximo do local de quem a escuta.

Quando fazem algo que a desagrada, ela dá nós na crina dos cavalos e faz tranças nos rabos dos animais. Os nós que ela faz são difíceis de serem desatados. Ela fica muito mais brava se a chamarem de Caipora, preferindo ser chamada de Cumade Fulozinha.

Dessa forma, a imagem da mulher como símbolo de garra, determinação, sedução e atitude também se faz presente na tradição oral sobre as Bruxas de Coqueirinho. A narrativa dá-se na Aldeia Coqueirinho, localizada no Município de Marcação, Litoral Norte da Paraíba. Trata-se de três mulheres que tinham parentesco variante entre irmãs ou comadres. Elas residiam em cabanas na localidade, próximas à igreja da aldeia. Muito antes de ser reconhecida como aldeamento, dizem que, nesta localidade, as bruxas estabeleciam práticas de rituais interligados com a natureza. Com o processo de colonização e advento do cristianismo, elas foram “expulsas” daquele território.

Conhecidas como excelentes remadoras, sobre a forma de encantamento, elas deslocavam as canoas dos pescadores que descansavam na beira da praia. Contam os mais velhos que elas gostavam de brincar com os pescadores, subindo em suas canoas e remando mar afora. Trafegavam de um rio para outro e, como eram habilidosas na arte de remar, conseguiam sair da aldeia indo e vindo de outros estados em uma única noite.

Logo começaram a surgir muitas flores, plantas e árvores desconhecidas que só eram encontradas nesse lugar. Ninguém descobria ao certo sua origem, até que um pescador de outra aldeia vizinha foi despertado do seu sono com a risada das três mulheres em cima de sua canoa, as quais remavam e diziam: “Remem, remem, minhas colegas, a cada remada é uma légua”. Cada légua correspondia a 1 (um) quilômetro. E começou-se a perceber que as bruxas eram responsáveis pela renovação da flora daquela região, pois quando faziam suas viagens elas traziam novas espécies de plantas.

A mulher é figura relevante em outras lendas e mitos indígenas, a exemplo da Mãe d’água e da Sereia do mar. Estas dominam os reinados dos fundos das águas, do mar e do rio. A sereia do mar é personificada como mulher cobra e a Mãe-d’água sendo uma menina cabocla, com rabo de peixe que se tornou mãe dos rios. Ambas são responsáveis pela fartura nas pescarias e dotadas de imensa beleza, possuidoras do dom de encantar os pescadores.

Nos relatos da tradição oral, a Mãe-d’água é caracterizada por ser de pele escura, lindos olhos negros e vestida apenas por seu longo cabelo. Da cintura para baixo, é coberta por escamas que reluzem ao luar. O rabo de peixe facilita seu nadar. Tem o hábito

de sentar sobre as pedras na beira dos rios, admirar a lua cheia para renovar suas forças e se alimentar dos frutos colhidos nos roçados que são feitos nas margens dos rios.

São seres encantados que se comunicam com outros mestres de luz e transmitem energia boa. O povo indígena acredita que pode entrar em contato com esses seres míticos durante o ritual do Toré⁵⁹. Outra personagem do mundo dos encantados é a Cabocla de Pena, uma índia guerreira muito reverenciada durante nas canções do Povo Potiguar e de outras etnias. Senhora das forças sobrenaturais que socorre os guerreiros nos momentos de lutas, tristezas e batalhas da militância indígena. É a caboclinha da Jurema que protege os que lhe invocam nas aflições e necessidades diárias.

A relação da mulher com o mundo dos encantados destaca o ser feminino nos elementos sagrados como a Mãe Terra, a Mãe natureza; é berço onde é gerado a vida e fortalecimento da espiritualidade; transpassa a ancestralidade e quebra paradigmas em muitas etnias e espaços, que antes eram reservados apenas para a figura masculina; dá lugar ao empoderamento em algumas ações e atuações para as mulheres, que começam a exercer papel fundamental no equilíbrio da cultura indígena. Segundo José Mateus do Nascimento:

As mulheres indígenas potiguaras partilham intensamente desses momentos e lugares que abrigam o mito e o rito. Uma das especialidades delas está na preparação do cachimbo com as folhas secas da jurema. A defumação do ambiente das furnas, na Aldeia São Francisco, também integra o ritual de preparação do ritual Toré. (NASCIMENTO, 2012, p.118)

⁵⁹ Toré é uma dança circular indígena que também é conhecida como um ritual sagrado. Através dele, os índios fortalecem a espiritualidade, entrando em contato com os seres encantados, além e seus ancestrais. Esse ritual sagrado é também simboliza a tradição da coletividade, a união das aldeias, e é um dos mais importantes ritos Potiguar.

Outro fator que marca a participação das mulheres na parte da ancestralidade é que elas são exclusivamente responsáveis pela preparação do “cauim”, uma espécie de alimento tradicional dos indígenas, produzida a partir da mandioca, que, após sua fermentação, é machucada e previamente cozida até formar uma pasta. O cauim deve ser oferecido a Cumade Fulozinha com o intuito de agradá-la, pois ela gosta bastante do mingau ou papa desse tipo.

Verifica-se, através destes mitos, a grande importância da figura mitológica feminina que, assim como no cotidiano de outras mulheres comuns, assume a responsabilidade de defender o território, prover as suas principais necessidades e ser guardiã dos elementos propiciadores da continuação da vida.

Analisar o protagonismo das mulheres na constituição dos mitos e lendas potiguaras permite-nos perceber que a atitude de contar o mito significa trabalhar para que o nosso povo sobreviva, e, através da arte, consiga tecer a própria história.

Nesse contexto, observamos que a visão de mundo é baseada na natureza e interpretada de forma simbólica, existindo relação com os modos de tratamento da natureza e o modo de se relacionar com os seres humanos. Na cosmologia indígena Potiguara, todo elemento da natureza tem sua representação mitológica, constituindo um universo de representações.

Referências

BAKKE, Lianete L. M. Braga. (Org.) **Cartilha Potiguara**; Língua Portuguesa. Baía da Traição-PB: Governo do Estado da Paraíba, MEC / FNDE, 2002.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Vol 1. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus**. Trad. Carmen Fischer. Vol. 1. Mitologia Primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992.

_____. **As máscaras de Deus**. Trad. Carmen Fischer. Vol. 3. Mitologia Ocidental. São Paulo: Palas Athena, 2004.

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriela Casimiro. (Orgs.). **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba**. (Série Experiências Indígenas, n.2) Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.

CHIAMPI, Irlemar. **O Realismo Maravilhoso**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

COELHO, Maria do Carmo. **As narrações da cultura indígena da Amazônia: lendas e histórias**. 2003. 223f. Tese (Doutorado em Linguística). PUC, São Paulo, 2003. Disponível in:

http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/LinguaPortuguesa/teses/Maria_carmo.pdf. Acesso em: 05 de junho de 2016.

COTTA, Mirian de Abreu. **A filosofia dos mitos indígenas – mitologias e culturas na América Latina**. Juiz de Fora, 2008. Disponível em: www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/FMIMCAL.pdf. Acesso em 25 de julho de 2016.

ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

GANDAVO, Pedro de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil: História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2008.

GARCIA, O. **Tradição e oralidade: estudando e aprendendo com o mito indígena**. In: Khalil salem. (Org.). **Fundamentos da educação: princípios epistemológicos para a reflexão na ação**. Vol. 1. 9ed. São Paulo: Fiuza, 2012.

GUESSE, Érika Bergamasco. **Da oralidade a escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil**. Anais do SILEL. Vol. 2, N^o 2. Uberlândia: UDUFU, 2011.

_____. **SHENIPABU MIYUI: literatura e mito**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual Paulista – UNESP: Araraquara, SP, 2014.

RIBEIRO, Rosa Cristina; LUNA, Júlia Falgeti; ALMEIDA, Bárbara Krungel de Barros. **A importância dos mitos para as sociedades indígenas**. VII Congresso internacional de história. 2015. Disponível em: www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1152.pdf. Acesso em 05 de julho de 2016

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 5.ed. Rio de Janeiro: Edioro, 2009.

_____. **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ed. São Paulo: Ediouro, 2009.

NASCIMENTO, José Mateus (Org.). **Etnoeducação potiguara: pedagogia da existência e das tradições**. João Pessoa: Ideia, 2012.

SÁ, Gladys Oliveira & DUTRA, Márcia Guedes Egas. **Mulheres na Mitologia: uma análise de personagens míticos da cultura Amazônica**. Manaus, s/d. Disponível in: http://www.uel.br/grupoestudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais14/arquivos/textos/Poster/Trabalhos_Completos/Gladys_Sa_e_Marcia_Dutra.pdf. Acesso em 02 de junho de 2016.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Editora Moraes, 1977.

VERGÍLIO. **Eneida**. Trad. Tassilo Orpheu. 6 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

AUTORES E AUTORAS

BARBOSA, Milena Veríssimo. Graduanda de Letras. Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Centro de Ciências Aplicadas e Educação. E-mail: milahverissimo@gmail.com
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8142322U1>

“CABOQUINHO”, Antônio Pessoa Gomes. Cacique / Professor de Escola Indígena. Doutor *honoris causa* pela Universidade Federal da Paraíba. Licenciado em Educação Diferenciada. Escola Estadual de Ensino Fundamental Indígena Akajutubiró. E-mail: caboquinhopoti@yahoo.com.br

CARLOS, Erenildo José. Atua na Universidade Federal da Paraíba/Campus I/CE/PPGE, com a titulação de doutor. Email: erenildojc@hotmail.com; ppge@ce.ufpb.br

DANTAS, Michelle Bianca Santos. Professora da Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Centro de Ciências Aplicadas e Educação. Departamento de Letras. Mestre.
E-mail: michellebianca86@hotmail.com

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4420881Y5>

FELIX, Iranilza Cinésio Gomes. Pesquisadora do Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara. Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Mestranda em Ciência da Religião.
Email: iranilzacg@hotmail.com. <http://lattes.cnpq.br/6312418112376069>

GOMES, Iracilda Cinésio. Professora da Educação Básica, Pesquisador do Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara. Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Centro de Ciências Aplicadas e Educação. Bacharelado em Ecologia, Licenciatura em Biologia. Email: iracildaecologia@yahoo.com.br
<http://lattes.cnpq.br/5214012930303270>

GOMES, Leonardo Cinésio. Pesquisador do Coletivo de Pesquisa pela Valorização dos Saberes Potiguara. Graduando em Licenciatura em Matemática. Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Centro de Ciências Aplicadas e Educação
Email: leocinesio@gmail.com <http://lattes.cnpq.br/5812638087717744>

GUERRA, Verônica Alcântara. Doutoranda em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPB. E-mail: well_guerra@yahoo.com.br
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4468528H3>

HELAL, Diogo Henrique. Professor do Programa de Pós-graduação em Administração Universidade Federal da Paraíba/Campus I. Pesquisador Assistente da Fundação Joaquim Nabuco – MEC. Doutor em Ciências Humanas UFMG. Graduado e mestre e em Administração pela UFPE. E-mail: diogohh@yahoo.com.br
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4770540E6>

“KAAGUASU”, Pedro Eduardo Pereira. Secretaria de Educação do Município de Marcação. Licenciado em Educação Diferenciada pela UFCG. E-mail: kaaguasupotiguara@hotmail.com

LINHART, Jan. Doutorando na Universidade Europeia Viadrina. Professor-pesquisador integrante do GEPEES Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. E-mail: Jan.linhart@yahoo.de
<http://lattes.cnpq.br/5223848164893007>

NASCIMENTO, Francivaldo dos Santos. Professor da Universidade Federal da Paraíba/Campus III. Mestre em Administração pela UFPB e graduado em Administração pela UEPB. E-mail: francivaldon@gmail.com <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4381702P2>

NASCIMENTO, Lindalva Gouveia. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba/Campus I. Mestre em Educação/UFPB, graduada em Letras/UFCG. E-mail: lindalvagouveiag@hotmail.com
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4427283P3>

PALLOT, Estêvão Martins. Professor da Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Centro de Ciências Aplicadas e Educação. Departamento de Ciências Sociais. Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Ciências Aplicadas e Educação da UFPB. Doutor e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. E-mail: epalilot@yahoo.com.br <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4764643P7>

SANTOS, Sanderline Ribeiro dos. Professora e Diretora de Escola da Rede Pública. Graduada em Pedagogia. Graduanda do Curso de Letras da Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Centro de Ciências Aplicadas e Educação E-mail: sanderline_ribeiro@hotmail.com <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4316170E8>

SILVA, Rosemary Marinho da. Professora da Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Centro de Ciências Aplicadas e Educação. Departamento de Ciências Sociais. Titulação: Mestre. E-mail: rosemarymarinhodasilva@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0906857582898847>

ZAMPIER, Maika Bueque. Professora da Universidade Federal da Paraíba/Campus IV. Centro de Ciências Aplicadas e Educação. Coordenadora do Curso de Secretariado Executivo Bilíngue. Professora-pesquisadora integrante do GEPeesS. Mestrado em Extensão Rural. Email: maikazampier@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0253904554788998>

COMITÊ CIENTÍFICO

Aline Cleide Batista (UFPB)

Ana Valéria Enders (UFPB)

Antonio Gonçalves de Oliveira (UTFPR)

Ayla Dantas Rebouças (UFPB)

Chussy Karlla Souza Antunes (UFPE)

Cláudia Rosana Kranz (UFRN)

Cristiano Alves (UFSC)

Estêvão Martins Palitot (UFPB)

Fernanda Aquino Sylvestre (UFU)

Fillipe Silveira Marini (UFPB)

Francisca Janete da Silva Adelino (UFPB)

Glenda Melo (UNIRIO)

Irene Alves de Paiva (UFRN)

Ivonaldo Neres Leite (UFPB)

Jânio Elpídio de Medeiros (UFPB)

João Paulo da Silva Fernandes (UFPB)

José Jassuipe da Silva Morais (UFPB)

Jose Mario Riquelme Hernández (UFMA)

Luciana Maria Ribeiro de Oliveira (PNPD–UFPB)

Lusival Antonio Barcellos (UFPB)

Maika Bueque Zampier (UFPB)

Marcelo Taveira (UFRN)
Maria Aldecy Rodrigues de Lima (UFAC)
Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin (UFPB)
Mario Riquelme (UFMA)
Marta M.Castanho Almeida Pernambuco (UFRN)
Nadjacleia Vilar Almeida (UFPB)
Nilvania dos Santos Silva (UFPB)
Pascoal Diogo Albuquerque (ESAB/FPCEUC)
Paulo Roberto Palhano Silva (UFPB)
Rodrigo Barbosa de Araújo (UFPB)
Rogéria Gaudencio do Rêgo (UFPB)
Ruth Henrique da Silva (UFPB)
Wilkerson de Lucena Andrade (UFCG)
Williame Farias Ribeiro (UFPB)

